

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

Δόξα / ДОКСА

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 1 (27)

ПАМ'ЯТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ



Одеса
2017

Редакційна колегія:

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*).

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 друківаних 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

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. Є. М. Черноіваненко (*Одеса*);
докт. філол. наук,
проф. Н. М. Шляхова (*Одеса*) –
науковий консультант.

*Випуск присвячено пам'яті
Неллі Іванової-Георгієвської*



Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Добір / 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 сьомий випуск збірки «Докса» присвячено пам'яті засновниці нашого видання – Неллі Іванової-Георгієвської. Він презентує результати оригінальних досліджень феномену пам'яті та різні виміри його існування та презентації.

В розділі 1 «Сходами пам'яті» розглядаються діалогічні можливості поетичного слова, виявляється специфіка взаємодії поцейбічного і потойбічного світів і особливості діалогу з потойбічним співрозмовником.

Другий розділ «Механізми ідентифікації та стратегії пам'яті» об'єднує статті, в яких акцентовані моменти меморації в різних царинах історичної науки та соціального життя. Зокрема, надаються ґрунтовні розвідки щодо дослідження методології історії, історіографії, репрезентації історичної пам'яті, національної ідентичності, створення сучасних мифів та інш. Також в розділі досліджено місто політичного вчення Арістотеля щодо розуміння сучасних механізмів самоідентифікації.

В розділі 3 «Пам'ять у релігійній культурі» розглядається низка питань, пов'язаних з деякими аспектами вивчення різних феноменів релігійного життя, зокрема юродства, ієротопії, церковного співу та інш. Автори статей вдаються до аналізу, по-перше, меморації з точки зору історії релігії – від античності до сучасності, по-друге, розробці деяких базових концептів релігієзнавства та філософії релігії.

Розділ 4 «Соціальна пам'ять» об'єднує статті, в яких акцентовані різні моменти актуальних звернень до теми пам'яті в сучасних соціальних практиках. Пошуки ідентичності та сучасні війни різних моделей історичної та культурної пам'яті є головним предметом досліджень авторів статей цього розділу.

Розділ 5 присвячено дослідженню місця теми пам'яті та ідентичності в мистецтві. Особливу увагу приділено феномену отримання, утримання та змін ідентичності як теми у творчості В. Шекспіра, М. Пруста, Ф. Діка, у поетичних жанрах.

В розділі 6 ми публікуємо статті двох лауреатів всеукраїнського конкурсу молодих дослідників з філософії та гуманітаристиці пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської (конкурса 2016 року). Ці статті присвячені різним аспектам такого важливого для нас напрямку сучасного пізнання як

феноменології.

Сьомий, вже традиційний для нашого видання, розділ “Інтелектуальні біографічні ремарки” містить першу частину великого інтерв'ю Олексія Роджеро, присвячений його меморіям щодо розвітку філософської думки у Радянському Союзі на протязі 60-70-х років.

У розділі «Наукове життя» ми публікуємо огляд конференції “Час і безсмертя”, також присвяченої пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської.

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

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

БАРИНОВА Яна – аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БЕНИК Дмитро.– аспірант кафедри богословських наук Ужгородської богословської академії

ГОЛУБОВИЧ Інна – докт. філос.наук, професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ДОВГОПОЛОВА Оксана – докт. філос.наук, професор кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ЕРЬОМЕНКО Олександр – докт. філос. наук, професор, завідувач кафедри філософії Східно-Українського національного університету ім. В. Даля (м. Северодонецьк).

ЗАГУРСЬКА Марія – магістрантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ЗОЛОТАРЬОВА Олена – доцент кафедри правових дисциплін Одеського інституту Міжрегіональної Академії управління персоналом, ад'юнкт-професор Міжнародної Кадрової Академії

КАМЕНСКИХ Олексій – канд. філос. наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін пермського філіалу Національного дослідницького університету “Вища школа економіки” (м. Перм, Росія).

КИРИЛЮК Олександр – докт. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної Освіти НАН України.

КОЖЕМ'ЯКІНА Оксана – канд. філос. наук, доцент кафедри філософських і політичних наук Черкаського державного технологічного університету.

КОЛЕСНИК Олена – докт. культурології, професор кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка,

КОРОЛЬКОВА Ольга – канд. філол. наук, доцент, завідувачка кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

КРИШЕВСЬКА Ліана – аспірантка кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ЛАЗУКА Катерина – аспірантка кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

МАРКОВА Тетяна – магістрантка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПЕТРИКІВСЬКА Олена – канд. філос. наук, доцент, завідувач кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПРОНІН Ігор – магістрант кафедри філософії Дніпровського національного університету ім. О. Гончара.

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.

САВИНСЬКА Інна – канд. філос.наук, асистентка кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка

САВЧЕНКО Сергій – канд. істор. наук, доцент кафедри документознавства інформаційної діяльності Національної металургійної академії України (м. Дніпро).

СОБОЛЕВСЬКА Олена – докт. філос.наук, професор, завідувачка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СТЬОПІН Анатолій – докт. істор. наук, професор, завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської національної музичної академії ім. А. В. Нежданової.

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

ШЕВЧУК Катерина – магістрантка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

Розділ 1.

СХОДАМИ ПАМ'ЯТІ

УДК130.2

Елена Соболевская

ПУТИ ДИАЛОГА, или ПРЕОДОЛЕНИЕ
СМЕРТИ СЛОВОМ

В статье рассматриваются диалогические возможности поэтического слова, выявляется специфика взаимодействия попустороннего и потустороннего миров и особенности диалога с потусторонним собеседником. На примере Новогоднего послания М. Цветаевой Р.-М. Рильке показывается, что умерший пребывает в отношениях с нами постольку, поскольку с нашей стороны исходит постоянное усилие восстановления его в качестве сущего «ты еси» в акте несомненной очевидности поэтического cogito.

Ключевые слова: пути диалога, житнетворчество смерти, «ты еси», жанр, поэтическое cogito, обратная перспектива, полнота бытия.

*Далеким близким, Степану Ильёву
и Нелли Ивановой-Георгиевской,
с надеждой на продолжение диалога*

По-видимому, не стоит скрывать от читателя, что толчком к размышлению на обозначенную тему послужили известные полемические выпады М. Л. Гаспарова против М. М. Бахтина как филолога (см.: [5]) и, далее, против утвердившегося в сфере гуманитарных исследований так называемого послебахтинского диалогизма. В одном из писем ученого мы находим следующие строки: «...мне всегда казалось, что послебахтинские рассуждения о диалогичности всего на свете – это непростительный оптимизм. Нет диалога, есть два нашинкованных и перетасованных монолога. Каждый из собеседников по ходу диалога конструирует удобный ему образ собеседника; с таким же успехом он мог бы разговаривать с камнем и воображать ответы камня на свои вопросы. (С камнями сейчас мало кто разговаривает – по крайней мере, публично, – но с Бодлером или Расином всякий неленивый публично разговаривает именно как с камнем и получает от него именно те ответы, которые ему хочется услышать)» [4, с. 337–338].

Это незамысловатое признание выдающегося и, безусловно, достопочтенного филолога озадачило автора настоящих строк не только потому, что он при любом раскладе сознает себя все же преемником бахтинского диалогического подхода, но в первую очередь потому, что данный тезис ставит под сомнение возможность диалога как такового, и уж тем более – возможность диалога с теми, кто находится за чертой мира явлений. В словах Гаспарова, отдавшего свою жизнь и свои силы во имя того, чтобы сделать филологию «точной наукой», бесспорно, содержится

доля истины. Но, различая эту долю истины, нельзя в них также не различить и глубокого, чисто человеческого отчаяния, которое как раз и не позволяет полностью согласиться с такой, в целом категорической установкой ученого. В данном случае речь уже идет не о «чистой» филологии, не о строгом научном знании и его границах, без которого жизнь хотя и скучна, однако вполне возможна. Речь идет о самих основаниях нашего существования, о смысле нашего *здесь-и-сейчас* пребывания. Признать монолог как единственно возможную форму взаимодействия с *другим* (и *другими*) это, в конце концов, означает признать бессмысленность всего, что мы делаем, ибо вся человеческая культура основывается на диалоге, и – прежде всего – на диалоге с культурой прошлого, на преемственности и единстве с отошедшими отцами нашими. Все мы вместе взятые и каждый в отдельности, отдаем мы себе в этом рациональный отчет или нет, ведем такой диалог зримым или незримым для внешнего наблюдателя образом или, по крайней мере, из установки на диалогичность с близкими, дорогими нашему сердцу людьми во всех своих жизненных разысканиях всё же исходим. Другое дело, и дело это первостепенной важности, *как возможен диалог с тем светом и конкретным потусторонним собеседником, какова его специфика и пути реализации.*

В данной связи поэтическое искусство с учетом его многовековой поминальной традиции и специфически организованных жанровых форм занимает особое место. Особое место принадлежит здесь и величественной культуре Серебряного века с её неустанными чаяниями соборности и утверждением за умершими пребывающей действительности и безусловной будущности. Но что касается именно живого взаимодействия посюстороннего и потустороннего миров, представленного текстуально, в его своеобразной аподиктической очевидности, то в этом плане творчеству М. Цветаевой едва ли могут быть найдены альтернативы. Тут мы находим отражение глубинной, онтологически укорененной истины смерти в её диалогической сращенности с жизнью, своего рода неопровержимую диалектику жизнотворчества смерти. В пространстве поэтического мышления Цветаевой всё через смерть, через думы о смерти *других* и своей собственной рождается и наполняется смыслом. Умершие здесь ни в коем случае не считаются «поконченными». Они таинственно присутствуют в настоящем, с ними возможен диалог, и сами они состоят в диалогических отношениях. Однако и в контексте этой нескончаемой диалогичности есть исключительное по многим признакам произведение – «Новогоднее» (1927), письмо, адресованное непосредственно отошедшему на тот свет Райнеру-Мария Рильке. О нем на сей момент немало сказано (см.: [2, 3, 8]), но немало остается и недосказанным. Не

осмыслены должным образом обстоятельства его написания, некий обрамляющий его контекст как имеющий прямое отношение к каждому из нас, обреченным на те же обстоятельства, на то же трагическое положение вещей; не уяснены специфические особенности самой формы этого необычайного произведения, её собственно экзистенциально диалогическая необходимость и, вместе с тем, фундаментальная онтологичность. А это, в свою очередь, дает основания провидеть, казалось бы, в уже непоправимой монологической безысходности возможные пути диалогического исхода.

Так или иначе, но, когда мы сталкиваемся лицом к лицу со смертью близкого, бесконечно дорогого человека, трагическое положение вещей в общих чертах всегда остается неизменным. Вопреки предшествующему опыту прилежного приучения себя к неизбежной и разумной необходимости ухода, смерть, как событие из ряда вон выходящее, в одно мгновение ока низвергает нас в беспросветный хаос существования. В такой беспросветный хаос попадает каждый, в том числе и философ, и поэт, даже с учетом их изощренности в умирании и установлении особых со Смертью взаимоотношений. В таком, поначалу совершенно беспросветном тупике оказывается и Цветаева, когда узнает о смерти Рильке. Произошедшее напрочь лишает её символического мироощущения. Распадается всеобщая взаимосвязь вещей. Ничто отныне не указывает на обусловленный миром *горним* порядок мира *дольнего*¹.

Отсюда и это предельно обескураживающее, тотальное вопрошание, которое, однако, допускается автором только лишь в середине послания и по его завершению становится смысловым центром произведения:

Что мне делать в новогоднем шуме

С этой внутренней рифмой: Райнер – умер. [11, с. 134]

Именно от этого, ранее невозможного, невыговариваемого вслух высказывания все последующие и предыдущие строки исходят и к нему, как своему телеологическому истоку, устремляются. Именно это событие предстоит Цветаевой осмыслить, пережить и преодолеть доступными ей средствами поэтического словотворчества. И заметим, что отнюдь не в ответе, не в утешении поэзией, не в каких-либо сиюминутных гарантиях со стороны высших сил нуждается автор, наконец решившийся на такую внутреннюю и теперь уже «внешнюю» рифму. Отсутствие соответствующего знака, замена его непривычной для вопросительного оборота речи точкой не только мысленно, но и текстуально подтверждает окончательную необратимость и человечески, и – главное – поэтически тотального положения дел в его вещественной, фактической данности².

Крайняя степень трагичности восприятия и узнавания себя (и *другого*)

внутри этой голой, не подлежащей оправданию действительности отягощается тем существенным обстоятельством, что Рильке, как его миссию провидела Цветаева, был не просто *одним из поэтов*, но – *самой сутью поэтического Логоса*, бессмертным Орфеем³. Он являлся своего рода единичным на Земле топосом, где обнаруживались и укреплялись всеобщие связи сущего. И его уход, стало быть, означал не только невозможность поэзии и невозможность нашего в мире бытия, но – *невозможность бытия самого мира*. На фоне этого недоразумения мирового масштаба различается ещё один не менее значимый момент – потеря личной взаимосвязи с Рильке, потеря равномогущего собеседника, и к тому же – в канун Нового года, первого со времени их заочного знакомства. Таким образом, безотлагательно спасать и восстанавливать следовало в равной мере и безусловно необходимое «вселенское», и непрерываемое «родное». А в такой из ряда вон выходящей ситуации далеко не все средства хороши.

Прежде всего Цветаева отказывается от повсеместно распространенной (в том числе и среди поэтов) традиции – написание статьи об умершем («– Прискорбнейшее из событий. /– В Новостях и в Днях.– Статью дадите? <...> Так статью?– Нет.– Но...– Прошу избавить.– / Вслух: трудна. Внутри: не христопродавец» [11, с. 132]). Говорить о Рильке в форме некоего третьего обезличенного «он», подводить итоги жизни и творчества поэта равносильно тому, что *передать, передать его в руки Смерти, признать отныне его несуществующим, «законченным», окончательно переместившимся в «мир объектов»*⁴. Более того. Пытаясь именно восстановить утраченные жизненные связи, а не просто рассказать историю состоявшейся или несостоявшейся встречи, Цветаева *осмеливается быть* не только вне сферы каких бы то ни было общепринятых поступков. Она сознательно идет вразрез с той сферой объективного рифмологоса, неопровержимую данность которого собственноручно, вопреки самой себе, вынуждена зафиксировать: «Райнер – умер». (А это уже для неё, как для поэта, намного серьезнее.) И так, она поступает не *как если бы Рильке был жив и мог бы её слышать*. Она поступает, основываясь на незыблемой уверенности в существовании *того света*, на уверенности в том, что *на там и на самом деле слышат и видят*. Она по-прежнему обращается к Рильке напрямую, в форме так много значащего для неё «ты» и не столько рассказывает, сколько вопрошает его, теперь уже наделенного иными, всевидящими очами, о положении дел во Вселенной и ощущениях в связи с открывшейся ему целостностью мироздания.

Однако одной уверенности, даже если таковая присуща поэту, а не простому смертному, здесь, конечно же, недостаточно. Точнее говоря, на

одной уверенности в той пограничной области, куда решается ступить автор послания на *тот свет*, долго не продержишься. Необходимо создать некий «механизм», некую текстуальную «конструкцию», которая будет корректировать, выравнивать, выпрямлять, – одним словом, *удерживать* говорящего в несвойственном для него трансцендентном состоянии. Говорящий нуждается в обретении нового видения, нового языка, новых путей мыслеполагания и смыслопорождения. В противном случае никакая встреча и тем более никакие «переговоры» с потусторонней действительностью, наделенной иными, отличными от наших характеристиками, невозможны. Остается только одно: сотворить эту самую встречу в качестве *здесь-и-сейчас оплотняющейся поэтической реальности* и тем самым задать условия, при которых находящийся по ту сторону *несущий «он»* будет проявляться в качестве *сущего «ты»*.

Рильке как «ты», как тот, к кому с такой неизбывной силой уверенности обращаешься, пребывает в отношениях с нами постольку, поскольку с нашей стороны исходит постоянное и, можно сказать, нечеловеческое усилие восстановления его как «ты» в самом акте стихосложения. По сути дела, речь идет не об эстетической задаче, не о созидании самоцельного эстетического объекта, а о задаче жизненного, бытийного порядка: вывести умершего из невидимого мира, из обступающей его тьмы небытия. Речь идет о преодолении смерти, о спасении из ада эмпирической бессмыслицы, о переживании в рамках личного опыта полноты бытия и, соответственно, нашей незыблемой онтологической устроенности. И сама предельно остраненная форма послания на *тот свет* является тем специфически организованным пространством и одновременно «механизмом», где такая практически неосуществимая человеческими средствами задача все же осуществляется.

«Новогоднее», как это принято в рамках свойственного нам языка изъясняться, *посвящено Рильке* или написано *на смерть Рильке*. Но в том-то и дело, что оно *не на «его» смерть* написано и *не посвящено «ему»* как некоему третьему лицу, а именно *обращено, вывернуто* непосредственно к нему, *тамошнему*, своей лицевой стороной. И, в общем, все наши попытки прочесть данное послание так, как оно должно быть «прочитано» в его сущностном, целостном виде, заранее обречены на неудачу по той простой причине, что оно рассчитано именно на ноуменальные очи, созерцающие всё множество строк единовременно. Автор стремился достичь невозможного: учесть каждое мыслительное движение своего переживающего событие смерти сознания, удержать его силками слова и других ухищрений языка и так – *помыслить-изречь одновременно всё*⁵. «Новогоднее», поскольку оно изначально мыслилось и создавалось именно

в качестве письма на *тот свет*, где его уже-тогда знали (а точнее: уже-всегда знают), выписалось у Цветаевой по законам обратной перспективы: «извращенной», противостественной по отношению к нашему, *дольнему миру*, но вполне естественной по отношению к *миру горнему*.

Цветаевская манера стихосложения, которая практически никогда не укладывалась в рамки нормальной, так сказать, классической поэзии, в данном случае достигает апогея. Стих не течет плавно от прошлого к настоящему, от настоящего к будущему, но пульсирует разом всеми своими смысловыми пучками. Мы становимся свидетелями самого брожения слова-мысли, где нет проторенных, заранее известных троп. Здесь всё меняется в ходе становления сопротивляющегося процессу выявлявания слова. Автор буквально идет наощупь какими-то обходными путями стихосложения: выведывает, высматривает, вслушивается, останавливается на распутьях добытого звуко смысла в поисках надежного для очередного шага камня. Неожиданно высвечивающиеся в потоке самосознания вещи постоянно ускользают, замещаются иными, также здесь-и-теперь неожиданно обличающимися, на смену им, в свою очередь, приходят следующие и так далее, однако затем автор вновь и вновь устремляется вспять, к вещам, уже ранее схваченным, но ещё недостаточно высвеченным, не успевшим себя обрести и узнать с первого, второго и даже третьего раза. Так, Цветаева неоднократно возвращается к осмыслению словосочетания «жизнь и смерть», которое, находясь за пределами языковых возможностей окончательного прояснения, всё время изворачивается, скрывается, но, тем не менее, настойчиво заявляет о своем желании быть воплощенным: «Жизнь и смерть давно беру в кавычки...», «Жизнь и смерть произношу с усмешкой...», «Жизнь и смерть произношу со сноской...», «Значит жизнь, не жизнь есть, смерть не смерть есть...», «Нет ни жизни, нет ни смерти, – третье, / Новое...». В данном плане также показательны вопрошания о самочувствии и ощущениях Рильке, её собственные переживания в связи с произошедшими и проявляющимися в рамках поэтического пространства событиями и, наконец, само поздравление с Новым годом, которое тоже, вновь появляясь и исчезая, поэтапно домысливается, досказывается: «с Новым годом – светом – краем – кровом...», «С наступающим! (Рождался завтра!)...», «С новым местом, Райнер, светом, Райнер!...», «С новым оком, Райнер, слухом, Райнер!...», «С новым звуконачертаньем, Райнер!...», «С новым рукоположеньем, Райнер!...» и т. д.

Возможно, у нас, читающих текст в его линейной последовательности, возникает ощущение, что автор *ходит по кругу* или же *ходит кругами*, но, учитывая особую авторскую установку на *тот свет* и собственно

режим уплотняющейся через его сознание реальности, следует допустить иное. В данном случае осуществляется попытка *одновременного хождения везде*, не по кругу, а *кругом*. При таком хождении обретающие плоть сущности как бы догоняют себя, вспоминают, становятся теми, чем они есть на самом деле, включая их неисчерпаемые смысловые возможности и вместе с тем окончательную неизреченность. Языковые планы постоянно смещаются, сдвигаются, сменяют друг друга, причем смена их осуществляется внезапно, практически непредсказуемо. Текст послания буквально переполняется, как нам представляется, лишними, уточняющими предложениями и различного рода отступлениями. Мы не находим четкого, последовательного пути, по которому бы шел уверенный, владеющий словом автор. Автор находится во власти живого, мыслящего потока стихосложения. И этот поток блокирует ложное линейное видение и ведет тесными, многообразными путями непрерывающихся ритмических разрывов и перебоев, указывая тем самым, что конечная точка его назначения находится везде и нигде конкретно.

Излишне усложненным предстает и собственно иконический образ стиха с его беспрестанными изломами, перешагиваниями (анжамбеманами), тире, скобками и другими всевозможными пунктуационными нагромождениями. Цветаева словно постоянно препинается о невидимые нашему глазу преграды, и главное – тщательно фиксирует эти преткновения в качестве необходимых высвобождающемуся потоку речи зацепок. Некоторые участки текста не то чтобы крайне трудны для восприятия, если их читать слева направо, строчку за строчкой, как это обычно принято, они вообще на такое последовательное чтение (ни медленное, ни тем более быстрое) не рассчитаны. Так, например:

Если ты, такое око – смерклось,
Значит жизнь, не жизнь есть, смерть не смерть есть,
Значит – тмимся, допойму при встрече! –
Нет ни жизни, нет ни смерти, – третье,
Новое. И за него (соломой
Застелив седьмой – двадцать шестому
Отходящему – какое счастье
Тобой кончиться, тобой начаться!)
Через стол, необозримый оком,
Буду чокаться с тобою тихим чоком
Сткла о стекло? <...> [11, с. 134]

Мы можем читать данные строки каким угодно образом. Скажем, сначала текст без текста в скобках, затем текст в скобках, ну и напоследок – ещё раз с начала до конца целиком. Однако и такой, мягко говоря,

вывихнутый способ чтения, понуждающий даже самого терпеливого читателя каждый раз из себя выходить (а именно это как раз и требуется), не дает в итоге желаемого ощущения последовательности.– Текст послания безнадежно вывернут, не скоординирован по отношению к привычному для нас линейному восприятию мира с практически неподвижной точки зрения «от и далее», «сейчас и потом». Все его языковые сдвиги, изломы, разрывы смысла подчинены иному способу видения и являются очевидным свидетельством того, что авторское мышление постоянно корректируется и выстраивается в соответствии с бесконечно многоплановой, полицентричной предметностью. Это, конечно, не диалог в обычном смысле слова, но – своего рода *диалогическая языково-мыслительная принудительность* являть аргіогі данный в последовательном восприятии мир в неисчислимых ракурсах одновременного видения и ведения. И автор таковой беспрекословно уступает и всеми возможными способами продолжает в этом обращенном мышлении упражняться, поскольку оно выводит его на теперешнее «вертикальное» видение самого Рильке, уже неразрывно связанного с абсолютной единовременностью и вездесущностью.

В соответствии с формально-стилистическим планом произведения разворачивается и его собственно содержательный уровень, который может быть охарактеризован как утверждение бытия *другого*, «ты еси», во всем неисчислимом разнообразии форм вечно пребывающего первоисточка – «Ты еси».

Отвлекаюсь? Но такой и вещи

Не найдется – от тебя отвлекусь.

Каждый помысел, любой, Du Lieber,

Слог в тебя ведет – о чем бы ни был

Толк (пусть русского родней немецкий

Мне, всех ангельский родней!) – как места

Неть, где нет тебя, нет есть: могила. [11, с. 133]

Рильке, таким образом, равно-езде-находится, равно-езде-мыслится, равно везде через любящий помысел автора становится явственно присутствующим. И этот мировоззренческий сдвиг, заключающийся в обретении внутренней всепоглощающей направленности на преобразование бытия *другого*, казалось бы, уже окончательно завершено, не просто декларируется. Если говорить о преломлении принципа «Ты еси» в пространстве поэтического творчества Цветаевой, и особенно в контексте данного произведения, то здесь восстановление умершего в жизнь осуществляется в акте несомненной очевидности поэтического cogito. Цветаева мыслит не через какое-либо посредство, не о «Райнере», но –

непосредственно самим *словом-слогом-звукосмыслом* «РАЙНЕР». Исходя из имени как духовного средоточия личности, она буквально заывает, призывает, закликает, – одним словом, делает присутствие Райнера в качестве «ты еси» осязаемым в самом акте поэтического делания, в самой материи стихосложения, и так переводит находящегося по *ту сторону* даже не просто по *эту сторону* бытия, но в саму его не подлежащую сомнению явленность⁶.

В приведенных ниже строках важно обратить внимание на горизонтальные и вертикальные звукосмысловые повторы, которые как бы раздвигают, расчленяют целостное наименование, поэтапно высвечивая предустановленные в стихии языка ассоциативные звукосмыслы, и вместе с тем собирают, со всех сторон стягивают отдельные стихи в единый напряженный звукообраз:

С **незастроеннейшей** из **окраин** –

С новым местом, **Райнер**, светом, **Райнер!**

С доказуемости мысом **крайним** –

С новым оком, **Райнер**, слухом, **Райнер**.

<..>

Не ошиблась, **Райнер** – **рай** – **гористый**,

Грозовой? Не притязаний вдовьих –

Не один ведь **рай**, над ним другой ведь

Рай? **Террасами?** Сужу по **Татграм** –

Рай не может не амфитеатром

Быть. [11, с.135]

Имя «Райнер» здесь явно выступает в качестве основополагающего *звучо-слово-слово* образующего символа; из него, как из зерна, произрастает текст. В то же время этот наглядный, непосредственно от вещей исходящий, с самой тканью нашей души звуком сочетающийся процесс текстопорождения дает основания утверждать, что автор наделен *специфически именной точкой зрения*: он видит и мыслит глазами (= звуками) имени. Он, можно сказать, ввинчивается в действительность, в её языковой слой посредством этой смыслоформы. Имя в данном случае и на самом деле является, по выражению Флоренского, «особым разрезом мира, особым углом зрения на мир» [9, с. 175]. И, как мы можем заметить, обращение к Рильке по имени последовательно к финалу послания все более и более нарастает. Возможно, автор предчувствует окончание встречи и пытается из последних сил до своего адресата докричаться, надеясь все же продлить их совместное пребывание в эксплицируемом *здесь-и-сейчас* пространстве. Но в любом случае Цветаева прибегает к настойчивому произнесению имени «Райнер», поскольку и человек, и поэт (а в данном

случае ещё и *тот*, кто её сознание в особом ракурсе выстраивает) необратимо ускользает в какой-то недоступный нам бытийный срез: в невозможность её (и нашего) непосредственного с ним взаимодействия, или, как говорит Флоренский, «уходит из объективного мира» (из той его части, где находимся мы), «свивается в себя». Именно имя, его многократная артикуляция есть та путеводная нить, за которую мы совершенно бессознательным, попросту говоря, житейским образом держимся [9, с. 209], дабы не упустить, не потерять бесконечно дорогого нам человека, не позволить Смерти окончательно его своей безграничной власти подчинить. Поэтическое пространство, как оно в данном случае представлено, есть проявление особого, собственно *поэтического измерения бытия и мысли*. Подчиняясь законам этого измерения, поэт выходит на такую форму, на такую степень условности, или даже – несомненной обусловленности, где нет ухода, нет смерти, **но** – есть вечное присутствие, вечное пребывание *при сути*, в самой *суть*, в самом *есть*. Уход Рильке, его смерть, так сказать, в человеческом мире, конечно же, была (и потому там – «он»), но тут, в данном срезе бытия, смерти нет и быть не может (и потому здесь – «ты»).

Однако в связи с таким явственным утверждением Рильке в самой мыслящей плоти поэтического *cogito* обратим внимание на один существенный «пробел». Единственным местом, где присутствие *Райнера* не может быть поэтом помыслено и, соответственно, стать явственным, оказывается место упокоения его праха, могила, некая непостижимая никакими средствами дыра бытия («Каждый помысел, любой, Du Lieber, / Слог в тебя ведет – о чем бы ни был / Толк <...> – как места / Несть, где нет тебя, нет есть: могила»). И в общем это понятно. Для Цветаевой, как для поэта, безоговорочно доверяющего внутреннему слуху и следующего исключительно его путями, ассоциативная цепочка «прах–порох–пыль–пепел–порошок» неизбежно связывается с разрушением и смертью. Ничего благолепного в звукосмысловом отношении отсюда не выводится. Одухотворить прах, вселить в него полноценную жизнь подвластно лишь Богу. Человек же по обыкновению способен лишь на то, чтобы из праха потенциальную жизнь изымать, превращать его в «порох», в «порошок Бертольда Шварца»⁷. Тем не менее и эта «дыра» оказывается здесь чудесным образом заполненной. В данном случае её смысловое наполнение обуславливается предшествующим, недалеко отстоящим вопрошанием и следующим за ним утверждением: «Уж не спрашиваешь, как по-русски / – Nest? Единственная, и все гнезда / Покрывающая рифма: звезды». Именно это немецкое «Nest», *гнездо*, и провоцирует усмотрение и дальнейшее извлечение из стихии языка устаревшего русского «несть», *нет, не есть*. Выступая в одном ряду со словом «могила» и обеспечивая

совместно с ним единство и тесноту стихового ряда («...как места / *Несть*, где нет тебя, *нет есть: могила*»), «Несть» как бы перетягивает сюда не только близлежащий, довольно обширный ассоциативно смысловой контекст послания с его гнездами-звездами (вплоть до «В Беллевию живу. Из гнезд и веток / Городок»), но и самого Рильке-поэта, ведущего неспешную беседу о таинствах мироздания. Так, обращаясь непосредственно к Марине, он говорит, что во Вселенной все учтено и подсчитано; ни падающие звезды, ни наши к звездам перемещения не уменьшают и не умножают внутреннего единства Целого; всякое смирившееся со своей участью падение устремляется в Первоисток и там исцеляется; любящим не разрешено знать о гибели, они неизбежно наделены бессмертием; стареют и разрушаются только их могилы, но в самих могилах гнездится жизнь, и, вспоминая себя, они вновь корнями в вечный круговорот прорастают и вновь развеваются майским ветром; в сердцевине Мира, там, где ты дышишь и предчувствуешь, отсутствует смена мгновений:

O die Verluste ins All, Marina, die stürzenden Sterne!
Wir vermehren es nicht, wohin wir uns werfen, zu welchem
Sterne hinzu! Im Ganzen ist immer schon alles gezählt.
So auch, wer fällt, vermindert die heilige Zahl nicht.
Jeder verzichtende Sturz stürzt in den Ursprung und heilt.
<..>

Liebende dürften, Marina, dürften so viel nicht
von dem Untergang wissen. Müssen wie neu sein.
Erst ihr Grab ist alt, erst ihr Grab besinnt sich, verdunkelt
unter dem schluchzenden Baum. Besinnt sich auf Jeher.
Erst ihr Grab bricht ein; sie selber sind biegsam wie Ruten,
was übermäßig sie biegt, ründet sie reichlich zum Kranz.
Wie sie verwehen im Maiwind! Von der Mitte des Immer,
drin Du atmest und ahnst, schließt sie der Augenblick aus. (Цит. по: [13, с. 144–145]).⁸

В итоге не только «гнезда» сочетаются с единственной, всепокрывающей рифмой «звезды», и наоборот, но и «могилы любящих» пресуществляются в «гнезда-звезды». – Так могила Рильке, где он в качестве «ты» и на самом деле отсутствует, таинственными путями поэтического диалога становится «гнездом». Некое зеркальное отражение миров. Всепроницаемая диалогичность бытия. Неизбежная задействованность трансцендентного в беспрестанном потоке жизни по *эту сторону*. Немыслимое само мыслится и, возможно, незаметно для автора, обнаружившего в бытии единственную бессмысленную лауну, смыслом

все же насыщается. Хотим мы того или нет, но Рильке и на самом деле подсказывает Цветаевой, буквально *на-водит* её на мысль, на со-мыслие. И она для этого совместного хождения в едином диалогическом пространстве открыта.

В связи с выявленными особенностями послания Цветаевой важно не упускать из виду тот смысловой контекст, который утверждён за мировоззренческим принципом «Ты еси» в трудах Вячеслава Иванова, поскольку Цветаева, восстанавливая Рильке в жизнь, мыслит (поступает) именно так, как данный принцип на то обязывает. Разъясняя особенности этого важнейшего религиозно-философского принципа, Иванов уточняет, что основу его реализации составляет не познавательная установка по отношению к *другому бытию* (как объекту), а «*проникновение*», некий трансцензус субъекта, *фундаментальная внутренняя перемена в самих определяющих центрах индивидуального сознания*, отныне «всею волею и всем разумением» направленного на абсолютное утверждение чужого бытия: «*ты еси*». При условии полноты утверждения чужого бытия, «как бы исчерпывающей все содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, «*ты*» *становится для меня другим обозначением моего субъекта*. «Ты еси» – значит не «ты познаешь мною, как сущий», а «*твое бытие переживается мною, как мое*», или: «*твоим бытием я познаю себя сущим*». *Es, ergo sum*⁹» (см.: [6, с. 294–295]) (курсив мой – Е. С.). Причем в контексте размышлений Иванова полнота акта самоотречения, его вселенская соборная сила обуславливается не только проникновенным отношением к миру живых, но – прежде всего – проникновенным отношением к миру умерших. Нужно непременно обнаружить в себе тех и себя теми, кто находится за чертой мира явлений, однако также в *Ты еси* и в каждом из нас, по *эту сторону* пребывающих, таинственно присутствует. Через жертвенную любовь, через ощущение живой связи с отцами нашими в акте подлинного самоотречения и утверждения *другого* в качестве сущего (и *других* в качестве сущих) мы сознаем и свою неизменную в бытии укорененность. – Таким *остраненным* образом нам даруется внутренний опыт бессмертия.

«*Проникновение*». Заметим, что именно к этому слову, вслед за Достоевским, неоднократно обращается Иванов в ходе разъяснения основных постулатов реалистического, или символического мирозерцания творческой личности. Именно это слово выделяет из необъятной стихии языка Цветаева, когда размышляет о таинствах поэтического перевода, и в частности о своем переводе писем Рильке: «Вскрыть сущность нельзя, подходя со стороны. Сущность вскрывается только сущностью, изнутри – внутрь, – не исследование, а проникновение.

Взаимопроникновение. Дать вещи проникнуть в себя и – тем – проникнуть в нее. Как река вливается в реку. <...> встреча вод – встреча без расставанья <...> Проникаясь, проникаю» [12, с. 322, 323] (курсив мой – Е. С.)¹⁰. И так мне думается, что именно благодаря этому и на самом деле состоявшемуся проникновению в бытие Рильке ещё при жизни поэта и особенно теперь, после его переселения на тот свет, когда нужно было во что бы то ни стало его из смерти вытянуть, Цветаевой удается подняться на особую ступень мирозерцания, пережить редкостное событие духовного опыта. А именно: непосредственно в акте поэтического *cogito* ощутить не только Райнера равно-езде-присутствующим, но, через его исчерпывающее утверждение в качестве «ты еси», через фундаментальную внутреннюю перемену в самих определяющих центрах индивидуального сознания, ощутить и свою нерасторжимую связанность с первоистоками бытия; буквально провидеть по отношению к себе, вот-сейчас-мыслящей, здесь-и-теперь в этом эксплицируемом пространстве поступающей, свою неизменную укорененность в мироздании:

Жизнь и смерть произношу со сноской,
Звездочкою (ночь, которой чаю:
Вместо мозгового полушарья –
Звездное!) [11, с. 133] (курсив мой. – Е. С.)

Этот поистине символический образ, соединяющий низшую реальность (*, *сноска*) с реальностью высшего порядка (*вселенский мыслящий разум*), может, конечно, рассматриваться в качестве независимой, собственно цветаевской версии нашего существования за пределами земной реальности. Однако его появление здесь в первую очередь обусловлено глубинной, всепоглощающей установкой на диалог, на со-бытие, на восстановление и утверждение бытия *другого*, отныне уже как бы проросшего в сферу поэтического бытия автора. И подтверждением тому, помимо выше восстановленного ассоциативно-смыслового контекста («гнезда-звезды-могиль»), служит сходный образ Рильке (*единое тело из глаз/звезд под бесчисленными веками*), который, будучи запечатленным все в той же элегии для Марины, по-видимому, и явился отправной точкой последующей модификации:

<...>weißt Du's, wie oft
trug uns ein blinder Befehl durch den eisigen Vorraum
neuer Geburt . . . Trug: uns? Einen Körper aus Augen
unter zahllosen Lidern sich weigernd. (Цит. по: [13, с. 445])¹¹

Фундаментальность данного образа для поэтического мышления Рильке подтверждают и другие произведения, но более всего – известная эпитафия поэта, высеченная на его надгробном камне:

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel
Lidern. [7, с. 304]¹²

То, что мы могли бы в иных и даже подобных случаях назвать обычной реминисценцией, восстанавливающей в правах «чужое слово» или же намеренно запускающей интертекстуальный механизм предусмотренных ассоциаций, – *то* в контексте послания Цветаевой обретает *иносмысл*. Речь идет не просто о памятовании отдельных мотивов и образов умершего Рильке и восстановлении их здесь, дабы почтить его память, речь идет не об обогащении и расширении границ собственного произведения за счет произведений другого поэта, и, уж конечно, речь идет не об аллюзии, не о традиционной поэтической игре словами-смыслами. Такого ранга поэты смыслами не играют. Оказываясь в сфере предельной актуализации языка и ясного видения всеобщей через язык взаимосвязанности, они *на самом деле* живут и поступают. И потому здесь следует говорить об обогащении и расширении границ индивидуального бытия, о взаимопроникновении микро- и макромиров («я–ты»; «*тот свет–этот свет*»), о выявлении в пространстве поэтического диалога единых трансцендентных истоков смыслополагания и смыслообразования. Не реминисценция, а особого рода анамнезис, *припоминание*, которое становится возможным, когда бытие «ты» переживается мною в качестве моего бытия, когда твоим бытием, равно везде в мире в качестве «ты еси» обнаруживающимся и после твоего ухода, я и себя познаю сущим, не подлежащим окончательной гибели и растворению в стихии небытия.

Случай Цветаевой, адресующей свое послание непосредственно находящемуся на том свете Рильке, как и случай Бахтина, утверждавшего потенциальную диалогичность всего на свете, конечно же, случай не типичный. Показать в самом акте стихосложения реальное, имеющее языковую плоть взаимопроникновение миров и тем самым пресуществить эмпирически необратимое событие смерти («Райнер – умер») в событие нового рождения («В небе – лестница, по ней с Дарами...») дано далеко не каждому. Как правило, и здесь М. Л. Гаспаров совершенно прав, мы имеем дело с «нашинкованными и перетасованными монологами», с конструированием предполагаемого собеседника по удобному нам образу и в результате получаем от него только лишь нужные нам ответы. Однако исключительный случай Цветаевой, которой удалось не своего собеседника под себя выстраивать, а самой быть своим собеседником в особом духовном режиме выстроенной, им оттуда руководимой, до его нового, «обращенного» видения, вслушиваясь в его же указания, словом дотягиваться и в нем удерживаться, понуждает нас признать, что и в

монологически безысходной ситуации есть свои пути диалогического исхода. Одно дело – сугубо фактическая, вещественная сторона события смерти, смерть в её эмпирически необратимой данности. Её мы никакими путями изменить не в состоянии. Это замкнутый круг. Здесь нет никакой опоры, никаких голосов, никаких переключек. Оставаясь в сфере мертвой эмпирической действительности, не прилагая никаких внутренних усилий, дабы из этой бессмыслицы вырваться, мы и сами её мертвенностью и безголосостью наделяемся. Другое дело – смысловое преобразование события смерти, восстановление и утверждение бытия *другого* в пространстве поэтического *сogito*, когда акт стихосложения становится не то чтобы полноценной частью нашей жизни, но – её вертикальным рассечением, где осуществляется самая что ни на есть *Жизнь*, жизнь в её принципиальной диалогической нераздельности и неслиянности со смертью, жизнь, чудесным образом смерть преодолевающая. А реализация дарованной человеку возможности каждый раз заново на этот глубинный срез бытия выходить, трудно проходимыми путями диалога следовать, зависит единственно от того, кто в путь собирается.

Примечания

¹Рильке, как полагала Цветаева в первое время, умер *не в свой день, не в свой год* да к тому же ещё – от «испорченной» крови, то есть: он умер какой-то *чуждой, обыденной, не принадлежащей непосредственно ему смертью*. На следующий день после получения известия о кончине поэта Цветаева пишет Пастернаку: «...он умер 30-го декабря, а не 31-го. Еще один жизненный промах. Последняя мелкая мстительность жизни – поэту» [13, с. 266]; см. также эссе Цветаевой «Твоя смерть» (1927).

²Насколько было непросто для Цветаевой на такое словосочетание решиться можно судить не только по началу этого произведения, где она вообще отказывается слово *смерть* с Рильке связывать, но и по ранее написанному Рильке письму: «...уже само Ваше имя – стихотворение. Райнер Мария – это звучит по-церковному – по-детски – по-рыцарски. Ваше имя не рифмуется с современностью, – оно – из прошлого или будущего – *издалека*. Ваше имя хотело, чтоб Вы его выбрали. (Мы сами выбираем наши имена, случившееся – всегда лишь следствие.) Ваше крещение было прологом к Вам всему, и священник, крестивший Вас, воистину не ведал, что творил» [14, с. 266].

³См. «Новогоднее»: «...*есть ты – есть стих: сам и есть ты / – Стих!*»; см. также письмо к А. А. Тесковой от 15 янв. 1927 г.: «Германский Орфей, то есть Орфей, *на этот раз* явившийся в Германии. Не Dichter (Рильке) – Geist der Dichtung» [нем. не поэт... – дух поэзии] [13, с. 354].

⁴Позднее, когда Рильке и на самом деле становится для Цветаевой своего рода объектом изучения, её позиция все же остается неизменной. В Предисловии к переводам писем Рильке на русский язык Цветаева скажет: «Мне не хочется писать о Рильке статью. *Мне не хочется говорить о нем, этим изымая и отчуждая его, делая его третьим, вещью, о которой говоришь, вне меня.* (Пока вещь во мне, она – я, как только вещь во-вне она – она, *ты* нет, ты опять – я). Мне хочется говорить – ему (точней – в него), как я уже говорила в «Новогоднем письме» и «Твоей смерти»... Что мне в том, что другие слышат, я не им говорю, ему говорю. Не им о нем, ему – его же. Ибо он именно та вещь, которую я хочу ему сказать, данный он, мой он, он моей любви, нигде вне её не существующий» [12, с. 317] (курсив мой. – Е.С.; «ты» выделено М. Цветаевой. – Е.С.). Для сравнения примем во внимание традиционную точку зрения: «Люди обращаются друг к другу во втором лице, которое и является вторым в силу этого обращения, а к третьему лицу «обратиться» нельзя. <...> Что же касается покойника, то это третье лицо никогда не станет вторым; умерший навсегда останется третьим; мертвый ни для кого не будет Ты; лишенный возможности общаться, он всегда и для всех будет только Он. <...> У покойника нет никаких отношений, но не в том позитивном смысле, в каком Абсолютное выше всяких сопоставлений; он скорее «безотносителен». Отношения <...> сводятся к нулю отсутствием одной из сторон, они отрицаются ее несуществованием; отношения сущего с несущим – это нулевая взаимосвязь» [15, с. 240].

⁵Во время работы над «Новогодним» Цветаева писала Е. А. Черносвитовой, секретарю Р.-М. Рильке: «Ваше письмо застаёт меня в полном (и трудном) разгаре моего письма – к нему [к Рильке], невозможного, потому что нужно сказать всё» [14, с. 182].

⁶Отличая восприятие звука от восприятия зримых образов, П. Флоренский актуализирует его теснейшую взаимосвязь с нашим внутренним миром, с самой тканью нашей души, что особенно важно для понимания собственно поэтического мировосприятия. «Звуком, – поясняет он, – течет в ухо внутренний отклик на даваемое извне, – звуком откликается на явления мира внутреннее существо бытия, и приходя к нам, в нас втекающая, этот звук, этот отклик течет именно как внутренний. Слыша звук, мы не по поводу его, не об нем думаем, но именно его, им думаем: этот внутренний отголосок бытия и в нашей внутренности есть внутренний. Звук – непосредственно (диффундирует) просачивается в нашу сокровенность, непосредственно ею всасывается, и, не имея нужды в проработке, сам всегда воспринимается и осознается, как душа вещей. Из души прямо в душу глаголют нам вещи и существа» [10, с. 35].

⁷См. «Поэму Конца» (1924).

⁸В переводе З. Миркиной:

О, эти потери Вселенной, Марина! Как падают звезды! Нам их не спасти,
не восполнить, какой бы порыв не вздымал нас
Ввысь. Все смирено, все постоянно в космическом целом. И наша
внезапная гибель
Святого числа не уменьшит. Мы падаем в первоисточник
И в нем, исцеляясь, встаем.

<...>

Но любовь вечно нова и свежа и не должна ничего знать о темнеющих
безднах.

Любящие – вне смерти.

Только могилы ветшают, там, под плакучею ивой, отягощенные знаньем,
Припоминая ушедших. Сами ж ушедшие живы, как молодые побеги старого
дерева.

Ветер весенний, сгибаемая, свивает их в дивный венок, никого не сломав.

Там, в мировой сердцевине, там, где ты любишь,
Нет проходящих мгновений. (Цит. по: [13, с. 446–447]).

⁹Ты еси, следовательно, я есмь (лат.).

¹⁰Не могу не отметить здесь, что именно этого слова держится М. Бахтин, когда проясняет специфику диалогического познания (см.: [1]). Но если выбор Бахтина был предопределен конкретным «чужим словом» и «чужим» контекстом высказываний (Достоевский – Иванов), от которого он сознательно отталкивался, продолжая расширять и по-своему акцентировать его диалогически напряженную среду, то выбор Цветаевой, скорее всего, от данного, уже сопровождающего это слово «чужого» контекста не зависел.

¹¹В пер. З. Миркиной:

Ты ведь знаешь, как это влекло нас сквозь ледяное пространство преджизни
К новым рожденьям?..

Нас? –

Эти глаза без лица, без числа... (Цит. по: [13, с. 446]).

¹²В пер. В. Куприянова:

Роза, о противоречивость чувств, каприз:
быть ничьим сном под тяжестью стольких
век [7, с. 305].

Список использованной литературы

1. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5: Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – М.:

- Русские словари; Языки славянской культуры, 1996.– С. 7–10.
2. Ботт М.-Л. Цветаевская эпитафия Рильке как мифологизация автономной поэзии («Новогоднее» (1927): от лирической поэтической эпитафии к нарративной) // Лики Марины Цветаевой: XIII международ. научно-тематич. конф. (9–12 октября 2005): сб. докл.– М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2006.– С. 293–304.
 3. Бродский И. А. Об одном стихотворении // Бродский о Цветаевой: интервью, эссе.– М.: Независимая газета, 1997.– С. 77–155.
 4. Ваш М. Г.: Из писем Михаила Леоновича Гаспарова.– М.: Новое издательство, 2008.– 452 с.
 5. Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина: Доклад на международной научной конференции «Русская литература XX—XXI вв.: проблемы теории и методологии изучения» (10–11 ноября 2004, Москва, МГУ) // Вестник гуманитарной науки.– 2004.– № 6 (78), available at: <http://vestnik.rsu.ru/article.html?id=54924> (15.07.17).
 6. Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. И. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева.– М.: Республика, 1994.– С. 282–311.
 7. Рильке Р.-М. Стихотворения / Rilke R.-M. Gedichte / Сост. и пер. В. Куприянова.– М.: Радуга, 1998.– 319 с.
 8. Соболевская Е. К. «Ты еси», или «Es, ergo sum» (Смерть Р.-М. Рильке в свете творческой установки М. Цветаевой) // Добча / Докса: зб. наук. праць з філософії та філології.– Вип. 12: Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі.– Одеса, 2008.– С. 361–371.
 9. Флоренский П. А. Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т.– Т. 3 (2).– М.: Мысль, 2000.– С. 169–358.
 10. Флоренский П. А. Пути и средоточия // Флоренский П. А. [Сочинения]: В 2 т.– Т. 2: У водоразделов мысли / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубочева) и др.; вступ. ст. С. С. Хоружего.– М.: Правда, 1990.– С. 26–40.
 11. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т.– Т.3: Поэмы. Драматические произведения / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.– М.: Эллис Лак, 1994.– 815 с.
 12. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т.– Т.5: Автобиографическая проза. Статьи. Эссе. Переводы / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.– М.: Эллис Лак, 1994.– 718 с.
 13. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т.– Т.6: Письма / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.– М.: Эллис Лак, 1995.– 798 с.
 14. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т.– Т.7: Письма / Сост., подгот. текста и коммент. А. Саакянц, Л. Мнухина.– М.: Эллис Лак, 1995.– 847 с.
 15. Янкевич В. Смерть: пер. с фр.– М.: Изд-во лит. ин-та им. А. М. Горького, 1999.– 446 с.

Олена Соболевська

ШЛЯХИ ДІАЛОГУ, або ПОДОЛАННЯ СМЕРТІ СЛОВОМ

У статті розглядаються діалогічні можливості поетичного слова, виявляється специфіка взаємодії поцейбічного і потойбічного світів і особливості діалогу з потойбічним співрозмовником. На прикладі Новорічного послання М. Цветаєвої Р.-М. Рільке показується, що померлий перебуває у відносинах з нами остільки, оскільки з нашого боку виходить постійне зусилля відновлення його в якості суцього «ти еси» в акті безсумнівної очевидності поетичного cogito.

Ключові слова: шляхи діалогу, життєтворчість смерті, «ти еси», жанр, поетичне cogito, зворотна перспектива, повнота буття.

Elena Sobolevskaya

SCIENCE INDEX (SPIN-код): 3893-7674

THE WAYS OF DIALOGUE, or THE OVERCOMING OF DEATH BY THE WORD

The article deals with the dialogical opportunities of poetic word, the interaction between this world and the other world, and peculiarities of the dialogue with a specific otherworldly discourser. Creative Heritage of Tsvetaeva is presented as a reflection of the deep, ontologically rooted truth of death in its confluence with life, as the irrefutable dialectic life-creation of death. The particular genre of poetic word contributes to recovery of the symbolic perception of the world. It leads us away from the empirical given death and monological despair to a peculiar dialogical outcome. M. Tsvetaeva's "New Year's Greeting" ("Novogodnee") to R. Rilke is a special textual structure that keeps the speaker in the transcendental state. It isn't written to «his» death and dedicated to «him» as a certain third-party. It's addressed directly to Rilke and turned out to him its right side. The text isn't coordinated with our usual linear perception of the world with a virtually fixed point of view «from and farther», «now and then.» Its poetics pertains to the other way of seeing, and is a clear indication that the author's thinking is constantly corrected by the otherworldly discourser and built in accordance with the infinitely multifaceted, polycentric reality. In such a way the author sets conditions under which not-existing «he» manifests itself as existing «you». The deceased is in a relationship with us as far as we restore it as existing «you» in the act of undeniable evidence of poetic cogito. It is related to the religious and philosophical principle explained by V. Ivanov as transcensus of the subject, as a fundamental change in constitutive centres of individual consciousness, aimed at the affirmation of another being: «thou art». Being «you» is experienced by me as my being, I know myself as existent

through your existence. It is a matter of the transformation of sense and spiritual overcoming of death, of the salvation from hell of empirical nonsense and experience the fullness of being.

Keywords: ways of dialogue, life-creation of death, «thou art», genre, poetic cogito, reverse perspective, fullness of being.

References

1. Bakhtin M. M. (1996) K filozofskim osnovam gumanitarnyh nauk [To the philosophical foundations of the Humanities]. *Sobranie sochinenij: V 7 t. T. 5: Raboty 1940-h – nachala 1960-h godov. Moscow, Russkie slovari; Jazyki slavjanskoj kul'tury*, pp. 7–10.
2. Bott M.-L. (2006) Cvetaevskaja jepitafija Ril'ke kak mifologizacija avtonomnoj poezii («Novogodnee» (1927): ot liricheskoj pojeticheskoj jepitafii k narrativnoj) [Tsvetaeva's epitaph to Rilke as the mythologization of autonomous poetry ("New Year's Greeting" (1927): from the lyrical poetic epitaph to narrative)]. *Liki Mariny Cvetaevoj: XIII mezhdunarod. nauchno-tematich. konf. (9-12 oktjabrja 2005): sb. dokl. Moscow, Dom-muzej Mariny Cvetaevoj*, pp. 293–304.
3. Brodskij I. A. (1997) Ob odnom stihotvorenii [About one poem]. *Brodskij o Cvetaevoj: interv'ju, jesse. Moscow, Nezavisimaja gazeta*, pp. 77–155.
4. Vash M. G.: *Iz pisem Mihaila Leonovicha Gasparova* [Your M. G.: From the letters of Michael Leonovich Gasparov]. *Moscow, Novoe izdatel'stvo*, 2008. 452 p.ß
5. Gasparov M. L. (2004) Istorija literatury kak tvorcestvo i issledovanie: sluchaj Bahtina [The history of literature as creativity and research: the case of Bakhtin]: Doklad na mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii «Russkaja literatura XX—XXI iskov: problemy teorii i metodologii izuchenija» (10–11 nojabrja 2004, Moscow, MGU). *Vestnik gumanitarnoj nauki. №6 (78)*, available at: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=54924> (15.07.17).
6. Ivanov V. I. (1994) Dostoevskij i roman-tragedija [Dostoevsky and the Novel-Tragedy]. *Rodnoe i vselenskoe . Moscow, Respublika*, pp. 282–311.
7. Ril'ke R.-M. (1998) Stihotvorenija. Gedichte [Poems]. *Moscow, Raduga*, 319 p.
8. Sobolevskaja E. K. (2009) «Ty esi», ili «Es, ergo sum» (Smert' R.-M. Ril'ke v svete tvorcheskoj ustanovki M. Cvetaevoj) [“Thou art”, or “Es, ergo sum” (Death of R.-M. Rilke in the light of M. Tsvetaeva's creative setting)]. *Δόξα / Докса: zb. nauk. prac' z filozofii ta filologii. Vip. 12: Nimec'ka tradicija v filozofii, gumanitaristici ta kul'turi. Odesa*, pp. 361–371.
9. Florenskij P. A. (2000) Imena. Metafizika imen v istoricheskom osveshhenii. Imja i lichnost' [Names. Metaphysics of names in historical perspective. Name and person]. *Sochinenija: V 4 t. T. 3 (2). Moscow, Mysl'*, pp. 169–358.
10. Florenskij P. A. (1990) Puti i sredotochija [Ways and Focuses]. *[Sochinenija]: V 2 t. T. 2: U vodorazdelov mysli. Moscow, Pravda*, pp. 26–40.
11. Cvetaeva M. I. (1994) *Sobranie sochinenij* [Collected works]: V 7 t. T.3: Pojemy. Dramaticheskie proizvedenija. *Moscow, Jellis Lak*, 815 p.
12. Cvetaeva M. I. (1994) *Sobranie sochinenij* [Collected works]: V 7 t. T.5: Avtobiograficheskaja proza. Stat'i. Jesse. Perevody. *Moscow, Jellis Lak*, 718 p. Я
13. Cvetaeva M. I. (1995) *Sobranie sochinenij* [Collected works]: V 7 t. T.6: Pis'ma. *Moscow, Jellis Lak*, 798 p.
14. Cvetaeva M. I. (1995) *Sobranie sochinenij* [Collected works]: V 7 t. T.7: Pis'ma. *Moscow, Jellis Lak*, 847 p.
15. Jankelevich V. (1999) Smert' [Death]: per. s fr. *Moscow, Izd-vo lit. in-ta im. A. M. Gor'kogo*, 446 p.

Стаття надійшла до редакції 12.03.2017.

Стаття прийнята 23.04.2017.

Розділ 2.

МЕХАНІЗМИ ІДЕНТИФІКАЦІЇ
ТА СТРАТЕГІЇ ПАМ'ЯТІ

УДК930(477)

Сергей Савченко

ИСТОРИОГРАФИЯ КАК ФОРМА
ЛОЖНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ

В статье речь идет о базовом сходстве исторической мифологии (нациократического мифа) и историографии, претендующей на конструирование и репрезентацию «национальной памяти» с точки зрения научного дискурса. В действительности, мифологическое мышление свойственно историку на всех этапах его работы, начиная с актуализации и заканчивая установлением каузальных связей между фактами и презентацией выводов.

Ключевые слова: историография, память, миф.

Историографию принято считать продуктом иудео-христианского отношения ко времени. С. Аверинцев сформулировал его как ощущение исчерпанности цели истории, в том смысле, что ее основные черты известны заранее, а рамки – предопределены. История мыслится как «уже-но-еще-не»: это динамический, событийно насыщенный, но в целом обозреваемый промежуток между первым (прикровенным) и вторым (славным) пришествием Христа [1, с. 124]. Помещенные в эти рамки события обретают символическую важность в свете эсхатологии: каковой будет судьба народа на грани истории и вечности, в последней битве Добра и Зла? Христианские и постхристианские народы генетически принадлежат к ареалу «поминающей культуры», в которых, по выражению Яна Ассмана, память созидает общность [2, с. 30]. Именно Израиль стал «в совершенно новом, эмоционально насыщенном смысле прототипом нации». Каждая европейская нация XIX века – «века историков» – так или иначе проектировалась ее интеллектуалами по образцу «избранного народа» – с собственной «тысячелетней» биографией, пророками с «синдромом Моисея» и своими нюансами взаимоотношений с Богом [2, с. 30–31]. Нехристианские («незападные») народы, формировавшиеся под влиянием других теологических концепций, не имели историографии как формы профессиональной фиксации своей коллективной памяти.

Итак, Запад и его периферийные разновидности (латино-американский и православно-славянский миры) сформированы историографией. Она поддерживает их идентичность в актуальном состоянии, призывает помнить о прошлом и мечтать о будущем. Она может видоизмениться, по-новому расставлять акценты, менять объекты легитимации, но не может исчезнуть. Исследованием связи между историографией, исторической памятью и национальным сознанием занимались такие ученые как П. Нора [16] и Я. Ассман [2], отдельных аспектов проблемы касались Р. Шартье [28], Е. Топольский [22], В. Вжозек [7], П. Берк [4], Н. Копсов [12], Л. Репина [20, с.

5-13], О. Эксле [29, с. 75-90] и др.

В современном академическом дискурсе историография и историческое мифотворчество обычно противопоставляются. Создаются даже академические комиссии по борьбе с лженаукой и фальсификациями исторических исследований, а специальные правительственные институты определяют, из каких компонентов должна состоять «правильная», «научная» национальная память. Историческое мифотворчество, стремясь к успеху, пытается выдать себя за науку, учитывает критику своих оснований, чтобы как можно убедительней мимикрировать под историографию? вплоть до институализации в виде учебников, диссертаций, научно-исследовательских программ. Этому мифотворчеству свойственны такие черты как иррациональный характер концепции; разрыв с общепринятой картиной мира и привычными научными представлениями; акцентирование на революционном прорыве в понимании истины; неverifiedируемость и нефальсифицируемость гипотез и результатов исследований, стремление спрятать исходные посылки в мистических глубинах «вселенского разума», «космических энергиях», «пассионарных толчках», «подсознании» и т. д.; ориентированность на внесоциальные объясняющие факторы; источниковые фальсификации и создание собственных «правдивых» источников; искажение аутентичных текстов при их слишком «творческом» переводе; лингвистические мистификации путем выведения новых значений из привычных слов; разработка собственных методик интерпретации, злоупотребление методом аналогий, сенсационность «открытий»; пророческий пафос и конспирологический образ мышления; приоритет доктрины перед научным поиском [21].

Вопрос состоит в том, является ли историография противоположностью исторической мифологии, учитывая изложенные характеристики? Нам представляется, что по-сути нет. Историки, претендующие на «объективное изложение событий», скептически относятся к сторонникам «альтернативной истории» (об украх, родившихся от брака «праукраинцев» Ория и Лели, укро-арях, создавших древнеегипетские пирамиды и цивилизацию друидов и проч.) [17]. Но антагонизм между научной историей народа и нациократическим мифом – это только то впечатление, которое историки сами хотят произвести. Это уловка самого Мифа. Цель статьи состоит в обосновании этого тезиса.

Историография, используя логику М. Маклюэна, является «расширением» человеческой памяти точно также, как колесо – «расширением» ног, очки – «расширением» глаз» [15]. Она выполняет функцию генератора и имплантатора «несуществующих воспоминаний», восполняющего индивидуальную память тем, что выходит за естественные

эмпирические пределы. Она объединяет в сконструированном «пространстве памяти» людей, которые до этого не имели ни малейшего представления об «общей исторической судьбе». Она мобилизует массы под постоянно меняющиеся лозунги, вызывает к нации как живому действующему коллективному субъекту, создает образ врага, направляя к нему потоки коллективной ненависти. При этом каждый человек может «припоминать» то, что не происходило с ним лично, но происходило с теми, кого он причисляет к единой пространственно-временной «коннективной структуре» (Я. Ассман) – нации. Имплантируемая историографией «память» напоминает эксперименты Станислава Грофа по расширению сознания, когда человек под гипнотическим воздействием «припоминал» свои прошлые «перевоплощения» в объекты органической и неорганической природы, существовавшие за миллионы лет до его рождения [9]. Человек, воспринимающий исторические схемы в качестве расширения своей естественной памяти, находится в измененном состоянии сознания – в плену ложных воспоминаний.

В качестве примера рассмотрим случай имплантации казаческого мифа в образ современной Украины. С разных идеологических позиций в начале XX в. этим занимались как монархисты-черносотенцы, так и деятели оппозиционного украинского движения. Прочитываем характерный эпизод из книги К. Федевича: «Вольнь не была главной исторической территорией украинских казачьих полков. Тем не менее, Почаевское отделение Союза русского народа во главе с архимандритом В. Максименко предприняло реальные шаги для «оказачивания» Волыни. Именно по инициативе и под руководством Православной Церкви и Союза русского народа в 1914 г. был сооружён очень известный сегодня в Украине церковный мемориал «Козацкие могилы» под Берестечком. Мемориал был построен на месте проигранной казаками Богдана Хмельницкого битвы против польской католической армии в 1651 г.». Д. Дорошенко при личной встрече похвалил архим. Виталия «за создание мемориала» и заботу о казацких могилах [24]. Обозревая эти могилы, и черносотенец Максименко, и украинец Дорошенко «вспоминали» о славных казацких деяниях, но «вспоминали» по-разному. По мнению о. Виталия «битва под Берестечко была битвой малороссийского народа за веру и Родину и была великой искупительной жертвой за свободу малорусского народа и его вечное и неразделимое единение с Великой Россией» [24]. В его представлении запорожские казаки соединились с Российской императорской армией в едином сакральном пространстве памяти, а имперский патриотизм («триединый русский народ», «Святая Русь») гармонично ассимилировал этнографическое украинофильство с его топосом «казацкой Украины» и «славной Сечи». В

то самое время, когда архимандрит ухаживал за могилами древних «имперских патриотов», усилиями галицкой и надднепрянской интеллигенции создавался образ Украины как общей для всех украинцев «идеальной Отчизны», разделенной между враждующими империями. По словам М. Кордубы, деятели украинского движения искали в «героической борьбе казаков с Московщиной и Польшей исторические основания для своей политико-национальной идеологии» [13, с. 45]. Поэтому для Дорошенко казачество – антиимперский националистический символ. Увидев могилы казаков, он «вспомнил», как они умирали за украинскую идею? доктрину, которую отстаивал сам Дорошенко.

Эти примеры говорят о том, историки могут смоделировать любую коллективную идентичность, политическую мифологию или гражданскую религию. Они способны забросить свою доктрину на любую историческую глубину. Рецепт достаточно прост и эффективен: систематизация, компонование и придание знаковой целостности обрывкам самых различных текстов из бесконечного резервуара культуры. Идентичность должна апеллировать к исторической достоверности, но ей не обязательно быть достоверной. Историки могут успешно манипулировать знаками: изымать из публичной сферы те или иные интегрирующие символы и заменять их другими, создавая новое пространство идентификации. Историки выступают главными творцами «культурной памяти», представляющей из себя «непрерывный процесс, в котором социум формирует и поддерживает свою идентичность посредством реконструкции своего прошлого» [18, с. 11]. Историография выполняет функцию «прагматического информационного фильтра», аналогичную той, которую реализуют СМИ. Фокусируясь на одних событиях, историки и журналисты игнорируют другие, создавая фантомный образ новой реальности, состоящий из специфически интерпретированных обрывков реальности настоящей [6]. Историография легко приспосабливается к языковому коду и образу мышления тех, кому предлагает фиктивные «воспоминания». Так, украинские интеллектуалы, популяризовавшие среди крестьян образ новой «духовно единой», но политически разделенной Украины, использовали упрощенный язык народного эпоса и легенд. Новая история нации «для народа» мимикрировала под племенной генетический Миф («У давно давнину вкраїнський народ...» [32, с. 5] Но для «образованных сословий» она предстала в образе позитивной Науки, использующей механистическо-эксперименталистские метафоры и язык Чарльза Дарвина и Огюста Конта.

Историография не раз доказывала свою «общественную пользу». Однако в последнее время все чаще говорят о ее кризисе и уменьшении

значения историков в обществе. Падение роли исторической профессии связано, помимо прочего, с инструментальным расширением каналов историко-мифологической пропаганды. Историки на службе государства оказываются далеко не самым эффективным инструментом мифологизации массового сознания в эпоху «смерти читателя». Они нужны лишь для создания необходимых мифических «матриц», тиражирование которых возложено на блогеров, журналистов, учителей, имиджмейкеров, рекламщиков, режиссеров, дизайнеров уличных плакатов и проч.

Для того, чтобы выжить в эпоху конкуренции «идей, людей и капиталов», историография вынуждена выглядеть как Миф, заимствовать его структуру, содержание и логику функционирования. Теперь не «лженаука» мимикрирует под «науку», а наоборот: историки хотят быть похожими на шоуменов и создают свою продукцию, ориентируясь на законы шоубизнеса и массового спроса. В отличие от «открытой» мифологии, заявляющей о себе как о Мифе (сокрытая до времен и наконец чудом обнаруженная «Правда» о происхождении и славных деяниях) [23], историография – это Миф более высокого уровня, на котором он нуждался в новом качестве аргументации. С этой целью он сымитировал науку в своем собственном пространстве, представив ее как свою альтернативу, но сохранив за ней все генетические черты Мифа: «Золотой век» национального бытия, сотворение нации как акт разделения/отделения от какой-то массы ее лучшей части; сакральные события, концентрирующие смысл всей предшествующей истории («ретроспективное предвидение»); культурные герои их антиподы; революция как «новое сотворение» и «космическое обновление»; борьба национального Добра со Злом, выраженном в национальных идеях соседей; «идеальное Отечество», никогда не совпадающего с реальными политическими и этническими границами (миф его «освобождения» от «поработителей»); периоды «страданий» и «угнетения», сменяющиеся чудесным «пробуждением» и «возрождением»; и, в конце-концов, вхождение в «Землю Обетованную» на финальном этапе исторического развития (возвращение в «Золотой век»).

Так же как и Миф, историография предоставляет идеальные образцы индивидуальных и коллективных действий, постоянно воспроизводящиеся парадигмы [30]. Только вместо устных рассказов Миф предлагает тексты, которые «имеют особенность воплощаться в жизни, преобразовывать ее, менять ее образ» [31, с. 109]. Ни революция, ни гражданская война, ни национально-освободительное движение – никогда не заканчиваются, они постоянно разворачиваются в опыте новых поколений людей, усвоивающих историографические схемы в качестве мифологических парадигм. Как отметила Л. Репина, «ученое знание влияет на становление коллективных

представлений о прошлом и, в свою очередь, испытывает воздействие массовых стереотипов» [10, с. 10]. Историки делают историю такой, какой ее хотят видеть. Историография практична, ее практика – это действия людей, политических субъектов и государств в соответствии с имплантированной «картиной мира» и ее понятиями «исторической справедливости». Она классифицирует людей по той логике, по которой действуют тотемические классификаторы в примитивном обществе: в обоих случаях люди становятся «естественными» врагами [14]. Териоморфные существа недаром входят в состав национальных символов многих «цивилизованных» народов.

Понимая, что ее подозревают в мифичности, отказывая в доверии, историография на волне лингвистического поворота пытается реструктурироваться, избавляясь от мегапонятий: Истина, Прогресс, Бог, Правда, Эволюция, Государство, Нация. Она трансформируется в «исследование памяти» («memory studies»), историю повседневности, микроисторию, «женскую историю», «историю угнетаемых меньшинств», историю совокупностей (люди, вещи и животные) [8] и т. д. Однако новая историография оказалась не менее мифологичной, чем старая, обслуживающая национальные проекты. Просто она перешла к мифотворчеству глобального порядка, легитимизируя либеральную транснациональную идеологию и соответствующую децентристскую «картину мира». Она, по Н. Копосову, выглядит не как «иерархия идеальных сущностей» и «манифестация Логоса», а как атомизированный «опыт гомогенного множества» [12]. Историография теряет роль «памяти нации» из-за деконструкции самих наций, но взамен предлагает коллективную «память» другим идентичностям – гендерным, профессиональным, цивилизационным, политическим, субкультурным, религиозным и антирелигиозным, сексуальным и даже видовым и межвидовым.

На каких этапах и участках историографического творчества возникает гносеологическое пространство, заполняемое мифом? Практически на всех.

1) Актуализация исследования. Как правило, до сих пор декларируется научное «служение нации/государству» в определенном сегменте жизнедеятельности. 2) Используемые метафоры. «Национальное пробуждение», «народное стремление к...», «воля народа», «возрождение», «темна московська ніч», «национальный гнет», «іноземне ярмо», «мечты народа о независимости» и т. д. – историки чаще всего не задумываются о метафорической природе этих слов и словосочетаний, они привыкли употреблять их в качестве своего аналитического инструментария. Однако упомянутые категории не менее мифологичны, чем «пассионарные толчки» и «космическая энергия» или недра «Космического Разума». 3) Поиск генезиса. Идея генезиса мифологична

сама по себе, поскольку, как и миф, является рассказом о том, что было «в начале». Кроме того, отметил В. Вжозек, она «предоставляет прошлому смысл, своеобразную драматургию и порядок всему, что случается на пути» [7, с. 186]. 4) Генерализация единичных событий. По словам Ю. Бессмертного, последнюю проблему историк решает просто: он произвольно «называет один из вариантов магистральным, а остальные отклонениями от нормы [5, с. 16]. 5) Широкие возможности для мифотворчества создаются при построении хронологии и причинно-следственных связей. Во-первых, последовательное изложение событий, даже если оно кажется объективным и беспристрастным, «имплицитно содержит концепцию», а сама «методичность последовательного изложения, как бы демонстрирующая верность фактам.., оказывается риторическим приемом, предназначенным для того, чтобы заставить читателя принять логику текста за логику вещей» [11, с. 165–166]. Во-вторых, историография способна убедить, что причина опережает следствие (как заметил еще Ф. Ницше – вопреки наблюдаемой очевидности). Так, принято полагать, что Революции 1917 года должен был предшествовать «кризис» во всех сферах жизни, соразмерный масштабам революционных событий: XIX век в истории империи изображается как всеобщая деградация и «нарастание противоречий» всех и со всеми. Это именно то, что называют «ретроспективным предвидением»: историки выстраивают цепь «фактов» таким образом, чтобы они свидетельствовали о «неумолимом» и «объективном» приближении сакрального парадигматического события. Как правило, изложение истории состоит из накопления негатива, сопровождаемого соответствующей риторикой («кризис», «катастрофа», «страдание», «отчуждение», «противоречия») [22, с. 223]. Положительные факты либо опускаются, либо перетолковываются в отрицательные.

Как и Миф, историография поддерживает человека в его обыденном «тоннеле реальности». И она же может его радикально трансформировать, если есть необходимость в радикальном «преображении» носителей этой реальности (например, при трансформации крестьян-малороссов в «украинский советский народ», или последнего – в «современную украинскую нацию»; или при превращении «народа-богоносца» в «безбожных строителей коммунизма») [3, с. 254]. Такие массовые преобразования практически идентичны феномену религиозного обращения (при этом используется одна и та же вездесущая метафора «от тьмы к свету», «пробуждение», «возрождение», «весна» и т. д.) Историография функционирует по принципу сектантского сообщества, стирающего, по С. Хассену, индивидуальную память и заменяя ее новой памятью «сектантской личности» [26]. Как и деструктивная секта, историография способна

изменить человека до неузнаваемости, провоцировать его на совершение поступков, на которые до концептуальной индокринации он был неспособен. Она служит «аппаратом легитимации новой реальности» [26, с. 258], закрепляя ее созданием образа «правдивого» коллективного прошлого взамен старого – «ошибочного». Она заставляет человека забыть то, что уже «не вписывается в социально заданные рамки значимости» [1, с. 37].

Историография оберегает индивида от когнитивного диссонанса, подавая картину прошлого внутренне согласованной. В ней не должно быть существенных противоречий [25, с. 171–172]. За это отвечают различные общественные и государственные институты, курирующие «национальную память». Мифологическая картина сконструированного прошлого, конечно, может быть противоречивой, но это противоречие снимается верой в свою «национальную Правду». Хотя, как правило, историография старается избегать когнитивного диссонанса путем исключения из своей нарративной структуры тех фрагментов, которые его провоцируют. Примером может быть «Вольнь 1943 г.», долгое время игнорировавшаяся в украинской историографии или история Русской Освободительной Армии (РОА) во время Второй мировой войны, которая не относится к популярным темам среди российских историков. Можно вспомнить и массовый террор 30-х гг., фактически отсутствующий в советской исторической науке. Если проигнорировать событие невозможно, оно подлежит перетолкованию, чтобы уменьшить диссонанс. Например, Православная Церковь, которую исключить из истории не удастся, изображается в украинской историографии исключительно как инструмент социального и национального угнетения народа [19]. Тараса Шевченко, антикатолические высказывания которого диссонируют с ролью греко-католицизма в политической жизни современной Украины, пытаются превратить в униата [27]. Перед историографией стоит задача трансляции образов и идей в пределах традиции «национальной памяти», для поддержания ее «коннективной структуры»: поэтому сложные, противоречивые, амбивалентные образы, события и идеи максимально упрощаются, типизируются, лишаются черт неоднозначности и монументализируются [10, с. 34]. В «капсулированном» виде, в изоляции от контекста и жизненных противоречий, эти «факты» и «фигуры воспоминаний» легче воспринимаются массовым сознанием. Добро сражается со Злом, нация сражается с поработителями, Мардук сражается с Тиамат...

Сходство историографии с мифологией рассмотренными чертами не ограничивается, но и этого вполне достаточно для определенных выводов.

Историография – Миф в современных очертаниях, возникший в европейском мире в период модернизации, индустриализации и

формирования националистических движений. «Дух» позитивизма, царивший в XIX–XX вв., заставил историографию приспособиться к требованию момента и выглядеть «научно». Это еще раз свидетельствует о гибкости и пластичности Мифа, способного симулировать то, что человек хочет видеть. Вне националистических движений и порожденных ими национальных государств традиционная историография теряет свое предназначение, стает объектом подозрений в анахроничности, антисемитизме и даже «мужском шовинизме». Но гибкий и живой Миф, от которого требуют уже не научности, а товарного вида, в эпоху крушения наций продолжает предлагать свои услуги по вживлению сверхиндивидуальных ложных воспоминаний. В этих услугах нуждаются новые идентичности, порождаемые вечной потребностью человека отождествлять себя с чем-то большим, чем он сам.

Список использованной литературы

1. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы.– СПб.: CODA, 2004.– 480 с.
2. Ассман Я. Культурная память / Пер. с нем.– М.: Языки славянской культуры, 2004.– 363 с.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.– М.: Медиум, 1995.– 336 с.
4. Берк П. Что такое культуральная история? / Пер. с англ.– М.: Высшая школа экономики, 2015.– 240 с.
5. Бессмертный Ю. «Анналы»: переломный этап? // Одиссей. Человек в истории.– М.: Наука, 1991.– С. 7–24.
6. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции.– М.: Постум, 2015.– 246 с.
7. Вжосек В. Історія–Культура–Метафора. Постановня некласичної історіографії. Про історичне мислення / Пер. з пол.– К.: Ніка-Центр, 2012.– 296 с.
8. Доманська Є. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле.– К.: Ніка-Центр, 2012.– 264 с.
9. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом / Под ред. С. и К. Гроф / Пер. с англ. А.С. Ригина.– М.: Независимая фирма «Класс», Изд-во Трансперсонального института, 2000.– 288 с.
10. История и память. Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под. ред. Л. П. Репиной.– М.: Круг, 2006.– 298 с.
11. Копосов Н. Как думают историки.– М.: НЛО, 2001.– 323 с.
12. Копосов Н. Логика демократии [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/64/kolos7.html>
13. Кордуба М. Зв'язки В. Антоновича з Галичиною // Україна.– 1928.– № 5.– С. 33–78.
14. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / Пер. с фр.– М.: Академический проект, 2008.– 520 с.
15. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Пер. с англ.?

- М.: Кучково поле, 2003.– 464 с.
16. Нора П. Франция-память / Пер. с фр.– СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 1999.– 328 с.
 17. Об'єднання синів і дочок України рідної Української Національної Віри [Електронний ресурс] – Режим доступа: <http://runvira.com.ua/uk/>
 18. Образы времени и исторические представления. Россия–Восток–Запад / Под ред. Л. П. Репиной.– М.: Круг, 2010.– 960 с.
 19. Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини XIX – початку XX ст.– Черкаси, Вертикаль, 2007.– 640 с.
 20. Репина Л. Ситуация в современной историографии: общественный запрос и научный ответ // Историческая наука сегодня: теории, методы, перспективы.– М.: ЛКИ, 2012.– С. 5–13.
 21. Савченко С. Девіантна наука, космічна енергія та козацькі оселедці // Історіографічні та джерелознавчі проблеми історії України. Міжвузівський збірник наукових праць. Професійна етика історика у міждисциплінарному просторі.– Дніпропетровський, 2014.– С. 273–287.
 22. Топольский С. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації.– К.: Видавництво КІС, 2012.– 400 с.
 23. Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов.– М.: ИА РАН, 2011.– 384 с.
 24. Федевич К. Украинские монархисты Российской империи 1905–1917.– Б.м., б.д.– 123 с. (В печати, из архива автора)
 25. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса.– СПб., 1999.– 317 с.
 26. Хассен С. Противостояние сектам и контролю над сознанием.– М.: Акт, 2006.– 315 с.
 27. Чи був Тарас Шевченко греко-католиком? [Електронний ресурс] – Режим доступа: http://pravoslavnews.com.ua/articles/chy_buv_Shevchenko_uniatom/
 28. Шартье Р. Парадигмы интеллектуальной истории: от коллективных представлений к авторским интенциям // Новое литературное обозрение.– 2004.– № 66 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/shart2-pr.html>
 29. Эксле О. «История памяти» – новая парадигма исторической науки // Историческая наука сегодня: теории, методы, перспективы.– М.: ЛКИ, 2012.– С. 75–90.
 30. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / Пер. с фр. и англ.– М.: Прогресс, 1984.– 313 с.
 31. Эткінд А. Хлыст (секты, литература и революция).– М.: НЛО, 1998.– 688 с.
 32. Як жив український народ (Коротка історія України).– Чернівці, 1910.– 64 с.

Сергій Савченко

ІСТОРИОГРАФІЯ ЯК ФОРМА ФАЛЬШИВИХ СПОГАДІВ

У статті мова йде про засадничу подібність історичної міфології (націократичного міфа) та історіографії, яка претендує на конструювання та репрезентацію «національної пам'яті» з точки зору

наукового дискурсу. Міфологічне мислення властиве істориком на всіх етапах його роботи, починаючи з актуалізації та завершуючи встановленням каузальних зв'язків між фактами та презентацією висновків.

Ключові слова: історіографія, пам'ять, міф.

Sergiy Savchenko

HISTORIOGRAPHY AS A FORM OF FALSE MEMORIES

The article deals with the basic similarity of historical mythology (a national myth) and historiography, which claims to construct and represent of the «national memory» from the point of view of scientific discourse. In fact, mythological thinking is characteristic of a historian at all stages of his work, beginning with actualization and ending with the establishment of causal links between facts and the presentation of conclusions. Everyone can remember something that did not happen to him personally, but happened to those whom he considers a nation. A person who perceives historical schemes as an extension of his natural memory, is in an altered state of consciousness - in captivity of false memories. Historians can model any collective identity, political mythology or civil religion. Historiography is a modern Myth that arose in the European world during the period of modernization, industrialization and the formation of nationalist movements. Outside of nationalist movements and national states, traditional historiography loses its purpose. In the age of the collapse of nations, historiography is being rebuilt to offer its services for implanting super-individual false memories with new identities: subcultural, individual, gender, political, confessional. Historiography as a modern myth is needed by all who want to find their roots in the past.

Keywords: historiography, memory, myth.

References

1. Averintsev S. (2004) Poetika rannevizantiyskoy literatury [The poetics of early byzantine literature], SPb., CODA, 480 p.
2. Assman Y. (2004) Kulturnaya pamyat [The cultural memory], Moscow, Yazyki slavyanskoy kultury, 363 p.
3. Berger P., Lukman T. (1995) Sotsialnoye konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya [Social construction of reality. A treatise on the sociology of knowledge], Moscow, Medium, 336 p.
4. Berk P. (2015) Chto takoye kulturnaya istoriya? [What is the cultural history?], Moscow, Vysshaya shkola ekonomiki, 240 p.
5. Bessmertnyy Yu. (1991) «Annaly»: perelomnyy etap? [Annals: a turning point?], Odissey. Chelovek v istorii, Moscow, Nauka, pp. 7–24.
6. Bodriyyar Zh. (2015) Simulyakry i simulyatsii [Simulations and simulations],

- Moscow, Postum, 246 p.
7. Vzhosek V. (2012) Istoriya? Kul'tura? Metafora. Postannya neklasychnoy istoriohrafiiyi. Pro istorychne myslennya [History-Culture-Metaphor. Occurrence of non-classical historiography. About historical thinking], Kiev, Nika-Tsentr, 296 p.
 8. Domans'ka Y. (2012) Istoriya ta suchasna humanitarystyka: doslidzhennya z teoriiy znannya pro mynule [History and Modern Humanities: A Study on the Theory of Knowledge of the Past], Kiev, Nika-Tsentr, 264 p.
 9. *Dukhovnyy krizis: Kogda preobrazovaniye lichnosti stanovitsya krizisom* (2000) [Spiritual crisis: when the transformation of personality becomes a crisis], Moscow, Nezavisimaya firma «Klass». Izdatelstvo Transpersonalnogo instituta, 288 p.
 10. *Istoriya i pamyat. Istoricheskaya kultura Evropy do nachala Novogo vremeni* (2006) [History and memory. Historical culture of Europe before the beginning of modern times], Moscow, Krug, 298 p.
 11. Koposov N. (2001) Kak dumayut istoriki? [How do historians think?], Moscow, NLO, 323 p.
 12. Koposov N. Logika demokratii [The logic of democracy], available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/64/kolos7.html>
 13. Korduba M. (1928) Zvyazky V. Antonovycha z Halychynoyu [Connections Antonovich with Galicia], *Ukrayina*, # 5, pp. 33–78.
 14. Levi-Stross K. (2008) Totemizn segodnya. Nepriruchennaya mysl [Totemism today. An indomitable thought], Moscow, Akademicheskyy proyekt, 520 p.
 15. Maklyuen M. (2003) Ponimaniye media: vneshniye rasshireniya cheloveka [Understanding of the Media: External Extensions of Man], Moscow, Kuchkovo pole, 464 p.
 16. Nora P. (1999) Frantsiya-pamyat [France – Memory], *SPb.*, Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta. 328 p.
 17. Obyednannya syniv i dochok Ukrayiny ridnoyi Ukrayins'koyi Natsional'noyi Viry [The unification of the sons and daughters of Ukraine of the Ukrainian National Faith], available at: <http://runvira.com.ua/uk/>
 18. Obrazy vremeni i istoricheskiye predstavleniya. Rossiya-Vostok-Zapad (2010) [The images of time and historical views], Moscow, Krug, 960 p.
 19. Prysyazhnyuk Y. (2007) Ukrayins'ke selyanstvo Naddnipyrians'koyi Ukrayiny: sotsiomenal'na istoriya druhoyi polovyny XIX – pochatku XX st. [The Ukrainian peasantry of the Dnieper Ukraine: the social history of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries], *Cherkasy, Vertykal'*, 640 p.
 20. Repina L. (2012) Situatsiya v sovremennoy istoriografii: obshchestvennyy zapros i nauchnyy otvet [The situation in modern historiography: public

- inquiry and scientific response], *Istoricheskaya nauka segodnya: teorii, metody, perspektivy*, Moscow, LKI, pp. 5–13.
21. Savchenko S. (2014) Deviantna nauka, kosmichna enerhiya ta kozats'ki oseledtsi [Deviant Science, Space Energy and Cossack Herring], *Istoriohrafichni ta dzhereloznavchi problemy istoriyi Ukrayiny. Mizhvuzivs'kyu zbirnyk naukovykh prats'. Profesiyna etyka istoryka u mizhdystyplinarnomu prostori, Dnipropetrovs'k*, DNU, pp. 273–287.
 22. Topol'sky Y. (2012) Yak my pyshemo i rozumiemo istoriyu. Tayemnytsi istorichnoyi naratsiyi [How we write and understand history. The mysteries of the historical narrative], Kiev, Vydavnytstvo KIS, 400 p.
 23. *Falsifikatsiya istoricheskikh istochnikov i konstruirovaniye etnokraticeskikh mifov* (2011) [Falsification of historical sources and the construction of ethnocentric myths], Moscow, IARAN, 384 p.
 24. Fedevich K. Ukrainskiy monarkhizy Rossiyskoy imperii 1905-1917 [Ukrainian monarchists of the Russian Empire 1905?1917] B.m., b.d.– 123 p. (V pechati, iz arkhiva avtora).
 25. Festinger L. (1999) Teoriya kognitivnogo dissonansa [The theory of cognitive dissonance] *SPb.*, 317 p.
 26. Khassen S. (2006) Protivostoyaniye sektam i kontrolyu nad soznaniyem [Confrontation between sects and control over consciousness], Moscow, Akt, 2006, 315 p.
 27. *Chy buv Taras Shevchenko hreko-katolykom?* [Was Taras Shevchenko Greek Catholic?], available at: http://pravoslavnews.com.ua/articles/chy_buv_Shevchenko_uniatom/
 28. Shartye R. (2004) Paradigmy intellektualnoy istorii: ot kollektivnykh predstavleniy k avtorskim intentsiyam [Paradigms of intellectual history: from collective representations to author's intentions], *Novoye literaturnoye obozreniye*, # 66, available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/shart2-pr.html>
 29. Eksle O. (2012) «Istoriya pamyati» – novaya paradigma istoricheskoy nauki [History of memory – a new paradigm of historical science], *Istoricheskaya nauka segodnya: teorii, metody, perspektivy*, Moscow, LKI, pp. 75–90.
 30. Eliade M. (1984) Kosmos i istoriya. Izbrannyye raboty [Space and history. Selected works], Moscow, Progress, 313 p.
 31. Etkind A. (1998) Khlyst (sekty, literatura i revolyutsiya) [Khlyst (sect, literature and revolution)], Moscow, NLO, 688 p.
 32. *Yak zhyv ukrayins'kyu narod* (Korotka istoriya Ukrayiny) (1910) [How the Ukrainian people lived (Brief History of Ukraine)], *Chernivtsi*, 64 p.

Стаття надійшла до редакції 15.03.2017.

Стаття прийнята 22.04.2017.

УДК 304

Катерина Лазука

ПРОБЛЕМА МИНУЛОГО ТА МАЙБУТНЬОГО В СУЧАСНОЇ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ

Минуле та майбутнє як філософсько-історичні поняття змінюють свій зміст протягом нового часу. Авторка статті намагається прослідкувати еволюції змісту понять та залежність цього процесу від переосмислення ідеї Прогресу в гуманітаристиці ХХ–ХХІ століть.

Ключові слова: Прогрес, минуле, майбутнє.

Починаючи з 80-х років ХХ століття в філософсько-історичне дослідницьке поле впевнено входять пошуки в галузі історичної пам'яті. Не зважаючи на те, що й досі є спеціалісти, що воліють визначати історичну пам'ять як щось, що не існує, memory studies стають чи не найпопулярнішим полем, в якому люди працюють з минулим. Чому саме наприкінці ХХ століття стався такий поворот? Отже поняття історичної пам'яті було сформульоване ще в 20-30-ті роки, а потім спорадично спалахувало в післявоєнні часи. Тим не менш справжній бум memory studies відбувся саме в останні три десятки років. Як це можна пояснити? Проблеми з загоюванням ран минулого стояли перед людством і раніше, але дослідження пам'яті не мали такої популярності, як в останні десятиліття. Чому так сталося? Звернення до книг німецької дослідниці Алейди Ассман надало нам можливість припустити, що бум memory studies можна пов'язати зі зміною діалектики минулого-майбутнього в сучасній історичній свідомості. Треба оговоритись, що історичну свідомість ми слідом за сучасним спеціалістом в галузі філософії історії Йорном Рюзенем визначаємо як орієнтацію життєвих практик в медіумі пам'яті [17].

Об'єктом нашого дослідження є проблематика присутності перспектив минулого та майбутнього в історичній свідомості ХХ ст. та їх відображення в філософсько-історичній теорії. Предметом же дослідження є можливий взаємозв'язок між зміною позицій минулого/майбутнього та посиленою увагою до проблем історичної пам'яті в гуманітарних дослідженнях та широкій історичній культурі в цілому.

Для досягнення нашої мети ми спробуємо зрозуміти основні форми вписування проблематики минулого/майбутнього в життєві проекти людей ХХ–ХХІ століть, визначити причини занепаду ідеї Прогресу та місця проблем минулого/майбутнього в критиці великих наративів, визначити вплив події Голокосту на розвиток філософії історії та memory studies.

Останні чверть століття задають нові напрямки дослідження колективної пам'яті. Вони пов'язані з досвідом подолання травматичного минулого підчас переходу суспільства від авторитарного/тоталітарного до

демократичного. Необхідність примирення всередині суспільства створює особливу напругу у відносинах з історичною пам'яттю. Ці процеси відмінні від досвіду подолання травми Голокосту [5]. Голокост поставив перед людством питання про те, як взагалі можна жити після того, що сталося. Як можна вірити в Прогрес та якесь світле майбутнє після того, що в цивілізованій Європі цілий народ було винищено тільки за те, що він є. Дослідження Голокосту спричинили формулювання проблеми історичної травми в філософії історії. Перебування людини в історії, її сприйняття самої себе як історичної істоти постало перед дражливими питаннями та необхідністю зшивати розірвані частини історії.

Філософія історії завжди ставила перед собою питання, заради чого людина перебуває в історії та куди історія рухається. В такому сенсі питання про погляд в минуле в пошуках розуміння майбутнього був актуальним завжди. Всі телеологічні схеми історичного процесу (від біблійної до марксистської) вибудовувались саме для того, щоб вказати людині, як їй будувати власне життя, щоб цілі історії в цілому були досягнуті. Описання гріхопадіння необхідні були, щоб в світлі пророцтв Даниїла вказувати людині на її місце в часі. Руссоїстські схеми історії людства використовують концепцію суспільного договору, щоб показувати сучасній людині «витоки» сучасних поневірянь та вказувати інструменти, за допомогою яких можна подолати несправедливість століть. Марксистські схеми будують картини подолання експлуатації в майбутньому царстві комунізму. Історичною свідомістю просякнуті уявлення європейців протягом багатьох століть. В більшості таких схем чітко просліджується впевненість в неминучості щасливого майбутнього, яке наступить після закінчення історії.

Трагедії світових воєн поставили питання про неможливість взагалі говорити про Прогрес та неминучість щасливого майбутнього. В перспективі Голокосту та багатомільйонних воєнних жертв говорити про те, що біди та неприємності сьогодення виправдовуються майбутнім щастям, стало не етично. Якщо за світлу ціль треба покласти таку страшну ціну, чи варта та ціль того, щоб її прагнути? Ми можемо звернутись до «Тез про поняття історії» Вальтера Беньяміна [8] чи до «Злиденності історизму» Карла Поппера [16], щоб відчути відразу до самої ідеї Прогресу, якою було просякнуте ХІХ століття в Європі. Вперта впевненість в тому, що завдяки прогресу науки та техніки людство неминуче рухається вбік загального процвітання, навіть після Першої світової війни здавалася вже смішною. Намагання створити ідеальний світ, що його нам показують історичні концепції, неминуче закінчується кривавою різаниною. Так, картина арійського майбутнього «надлюдини» змусила спробувати фізично

знищити всіх, хто цьому майбутньому заважає. Саме бачення трагічних наслідків бажання людини наблизити майбутнє царство справедливості суто людськими методами змусило Карла Поппера присвятити «Злиденність історизму» жертвам всім варіантам віри в світле майбутнє.

Чи позбавилось історичне відчуття європейської людини залежності від історії? Чи може існувати історична свідомість, якщо ми довели злочинність усіх телеологічних схем історії? Філософія історії в дуже важкому зусиллі протягом другої половини ХХ століття шукала способу пояснити, як людина може приймати історію в процесах власної ідентифікації. Філософсько-історична думка пройшла декілька серйозних етапів розвитку в пошуках пояснень захоплення людини історією та винайдення того способу спілкування з минулим, щоб воно не стало причиною злочину.

Не намагаючись описати всі досягнення філософсько-історичної думки другої половини ХХ століття, спробуємо окреслити цікавий її (думки) поворот, що його спостерігаємо в роботах німецької дослідниці Алейди Ассман [2; 3; 4; 5; 6; 7]. В останні роки саме вона сфокусувала увагу як дослідників, так і гуманітаріїв широкого загалу на питанні етичного зусилля історичної свідомості, що шукає в минулому скоріш допомоги та діалогічної підтримки, ніж дороговказу.

Наше дослідження є часточкою широкого обрію досліджень в галузі філософії історії. Лише перелік авторів, що вивчали різні проблеми історичної пам'яті, зайняв би не один десяток сторінок. Ми спираємось в нашому дослідженні як на класичні твори Мориса Хальбвакса [19], розглядаємо концепцію П'єра Нора [15] і його послідовників, розглядаємо особливості досліджень історичної пам'яті у Франції та Німеччині (Алейда Ассман, Йорн Рюзен), намагаємось виявити специфіку оформлення напрямку в українській науці (А. Киридон, Ю. Зерній, В. Жадько, О. Фостачук, А. Портнов, Я. Грицак, В. Середа, В. Касьянов, О. Кісь, Г. Гринченко, О. Довгополова, О. Сігов та інші) та в пост-радянській гуманітаристиці в цілому (Л. Репіна, І. Савельєва, А. Полетаєв, М. Немцев та інші). Окремий напрямок досліджень історичної пам'яті в Україні створюють дослідження в галузі меморіалізації Голокосту. Розуміючи, що кількість досліджень історичної пам'яті колосальна, ми не претендуємо на створення певного обзору чи узагальнення. Ми намагаємось виявити тенденції трансформації дослідницького напрямку. Тому спираємося на деякі знакові тексти, що визначають переорієнтації всередині єдиного напрямку.

Як ми вже завважили, з'ясування етичної проблемності ідеї Прогресу та взагалі телеологічних схем розуміння історії накладає особливу

концептуальну рамку на філософсько-історичні дослідження другої половини ХХ століття. Боротьба з так званими «великими нарративами» визначає напрямок пошуку, в якому рухаються гуманітарії післявоєнних часів. Розуміння ненормальності ідеї підкорення сенсу життя сучасної людини якомусь ідеалу в майбутньому змушує відхитнутись від найпопулярнішої в ХІХ столітті ідеї. Виявляється, що мільйони життів людей минулих століть є просто розхідним матеріалом для Історії. Така зневага до конкретного життя змушує виправдовувати численні «жертви заради прогресу».

Особливо наочним жах віри в Прогрес стає в світлі соціальних експериментів тоталітарних режимів першої половини ХХ століття. Революція в Росії та створення Радянського Союзу поставали в уявленні сучасників як репрезентація можливості змінити майбутнє власними зусиллями. При цьому всі, хто стояв на шляху такого експерименту, мали бути відсунуті зі шляху прогресивного людства. Хто стає на шляху Історії, того вона розчавлює та відкидає. Система трудових таборів репрезентується як прояв гуманності нового порядку історичного часу – отже людям, які є просто відходами історичного процесу та мають бути знищені, нова влада надає можливість перетворитися на повноцінних радянських людей, що поділяють загальні цінності та можуть бути корисними для соціального розвитку. Достатньо почитати численні описи позитивного виховного ефекту великих проектів на кшталт Біломорканалу, щоб упевнитися в реальності подібних переконань. Людина 30-х років була впевнена, що численні людські жертви під час будівництва радянської держави виправдані, отже вони забезпечують наближення царства загального процвітання. Ти маєш відкласти власні амбіції та бажання та покласти своє життя на створення перспективи майбутнього. Нагадаємо бажання великого поета Володимира Маяковського прирівняти своє перо до штика. Це і є чудовою ілюстрацією такого підкорення окремої людини загальній меті. Славетна радянська приказка «Ліс рублять, щіпки летять» є унаочненням такого ставлення до людини.

Не об'яжуватиме текст статті ілюстраціями подібних світоглядних схем в різних тоталітарних настановах. Бажання розчинити себе в великій масі заради великої мети було притаманне всім подібним ідеологіям. Пристрасне бажання створити ідеальний світ неминучим наслідком мало готовність фізично винищити все, що заважає реалізації цієї ідеї.

Варто згадати пророчі слова Вальтера Беняміна про сусідство віри в Прогрес та виправдання фашизму. В тезах «Про поняття історії» (1940) він говорить, що шанс фашизму не в останню чергу постає в тому, щоб його супротивники поставились до нього в ім'я прогресу як до історичної

неминуності. Бенямін завважує, що ті, хто дивується можливості жаків війни в ХХ столітті (як це можливо в наш час!) знаходяться в пастці неправдивого розуміння історії. Віра в Прогрес – небезпечна помилка, що виправдовує будь-які злочини вірою в світле майбутнє. Конкретизацію цієї тези бачимо у вже згаданій присвяті Карла Поппера до «Злиденності історизму» (1957): «Пам'яті численних чоловіків та жінок всіх переконань, націй та рас, що пали жертвами фашистської та комуністичної віри в Неминучі Закони Історичної Необхідності». Отже, післявоєнна філософія історії відмовляється від ідеї Прогресу як такої, що створює підґрунтя для виправдання злочинів історії.

В 60-ті роки ХХ століття теоретики заходилися шукати можливості сформулювати нові завдання філософії історії. Гуманітарна думка другої половини ХХ ст. зосередилася за руйнуванні віри в єдиний та неповторний шлях історичного розвитку. Від критики ідеї прогресу теоретики перейшли до критики так званих «великих нарративів», що змушують формувати уявлення про світ в контексті різного роду «центризмів»: євроцентризму, логоцентризму тощо. Філософія постструктуралізму (Р. Барт, Ю. Крістева, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Бодрийар), що дістала найбільшого розвитку в 70-80-ті роки ХХ ст., зробила об'єктом критики західну метафізику з її логоцентризмом [10, с. 43]. Постструктуралісти доводять, що Захід з його претензіями на універсалізм є знаряддям злочинної Влади, що підкоряє світ століттями – спочатку силою колоніальної зброї, потім – засобами ідеології. Треба звільнитися від кайданів Західного світу, світу рацію, прогресу та влади білих чоловіків. Постструктуралізм сконцентрувався на ідеалі множинності та різнобарв'я, подолання поневолення у будь-яких формах. В філософії постмодернізму ця тенденція набула кінцевого оформлення. В цьому контексті можемо згадати концепцію «різми», створену Ж. Делезом та Ф. Гваттарі.

У завершеній формі критику ідеї Прогресу знаходимо в фундаментальній праці «Стан постмодерну» Ж.-Ф. Ліотара. З точки зору теоретика, метанарративи є такими масштабними доктринами, що претендують на можливість універсальної інтерпретації будь-якого факту чи події. Метанарративи мають мету легітимації існуючого порядку влади. Метанарративи створюють мовні ігри, що створюють соціальну міфологію заради підтримки влади.

Що цей поворот означає для філософії історії? У 80-90-ті роки змінюється спосіб вибору об'єктів історичного дослідження, що знаходить своє відображення в філософії та теорії історії. Наголос на розмаїття та незахідні способи інтерпретації світу змушує дослідників приглядатись до колоніальних просторів, до досліджень спільнот, «позбавлених голосу» в

Західному світі (жінки, неєвропейці, колоніальне населення, різного роду меншини тощо). При цьому реальна сила метанарративів виявляється такою, що в таких постмодерних дослідженнях ми можемо виявити інколи не руйнування «центризмів», а зміщення акцентів. На це звертає увагу сучасна польська дослідниця Єва Доманська, визначаючи цей феномен як «кризу центру» [11, с. 125]. Ті феномени, що раніше були на периферії уваги дослідників, перемішуються в центр. Тобто парадигма не змінюється, змінюється об'єкт. Якщо раніше вивчали, скажемо, європейський капіталізм, то зараз – уявлення про світ жінок невідомого африканського племені. Доманська завважує, що головною рисою модерністського бачення світу є настанова на емансипацію, тобто впевненість в тому, що неминуче світ рухається у кращій бік. Польська дослідниця демонструє, що дослідження голосу жертви ще не є подоланням євроцентричного нарративу. Це теж дискурс емансипації – все більше голосів, що раніше були в просторі мовчання, починають говорити. Е. Доманська вважає, що будь-яка приставка «пост» вводить нас в типову лінійну хронологію з класичним нарративом (початок, середина, новий світ краще минулого) [11, с. 124–125]. Отже, вирватись з тенет класичного мислення виявляється не настільки вже легким.

Справжні прориви в філософсько-історичному знанні ми бачимо в сфері інтерпретації природи саме історичного знання, а не історичного процесу. З 1973 до 2005 року в філософії історії спостерігається так званий нарративний поворот. В 1973 році побачила світ книга Гейдена Уайта «Метаісторія» [18], яка сфокусувала увагу дослідників не на способах з'ясування історичної істини, а на механізмах роботи думки історика, в якого бачення минулого виявляється визначеним його візією цілого історичного процесу. Гейден Уайт аналізує сюжети, що є присутніми в будь-якому великому історичному дослідженні – такі сюжети створюють фрейм розуміння сенсу історичних подій. Для того, щоб написати великий історичний твір, історик використовує рамки, які можна наповнювати матеріалом, добитим в ході історичного дослідження. Це не означає суб'єктивізму історика (що дуже часто закидають Уайту). Це означає, що історик може передати здобуту у дослідженні інформацію, тільки помістивши її в певний зрозумілий читачеві фрейм. Інакше його здобутками просто неможливо буде користуватись. І саме через необхідність користуватись такими фреймами історик за визначенням стає філософом історії – отже, формулювання дослідницької проблеми, відбір джерел та визначення їхньої значущості, опрацювання методології дослідження – все це не є випадковим та не визначається якимись залізними законами науки. Історик досліджує те, що відповідає на питання сьогодення, яким би далеким

об'єкт дослідження не здавався. В будь-якому разі, нарративістський напрямок вибудовується між полюсами минулого та майбутнього.

Природним продовженням нарративістського напрямку стала постмодерністська філософія історії, що одним з головних об'єктів уваги дослідника зробила категорію досвіду. Переламним в розвитку філософсько-історичної думки стало дослідження Франка Анкерсмита «Піднесений історичний досвід» [1], що окреслило можливість дослідження такого специфічного способу розмови з минулим як досвід. В своїй роботі Анкерсміт демонструє на прикладах істориків, що зробили прориви в історичній науці ХХ століття, значущість просування в напрямку досвіду. Дослідник метафорично описує взаємини історика з минулим як відносини нездійсненої любові.

Описані пертурбації в філософсько-історичній думці створили на початку ХХІ століття величезний комплекс проблем саморозуміння. Що саме ми досліджуємо? Навіщо? Чи не заводимо ми людство в якусь нову пастку?

На початок ХХІ століття змінилося забагато. І саме цей дивний момент німецька дослідниця Алейда Ассман зафіксувала кардинальний поворот філософсько-історичної думки, який не стає очевидним тільки в силу академічної звички розміщати нові напрямки дослідження в певному очікуваному порядку. Останні чверть століття саме Алейда Ассман є одним з найавторитетніших дослідників історичної пам'яті, здатних фіксувати найменші зміни колективних уявлень про минуле. В своїх останніх книжках – «Нове незадоволення меморіальною культурою» [6] та «Розсипався зв'язок часів» [7] дослідниця намагається зафіксувати базові зсуви взаємин людини з минулим та майбутнім. На наш погляд, це надзвичайно важливі відкриття, що надають можливість не просто зосередитись на методологічних підходах до джерел, а на фундаментальних проблемах взаємин людини з Історією.

В «Розсипався зв'язок часів» [7] авторка робить парадоксальне припущення – проблема сучасної людини в тому, що її взаємини з майбутнім корінним чином змінилися. Така оптика філософсько-історичної проблематики постає принципово важливою для розвитку гуманітаристики в цілому. На тлі описаних вище пошуків та розчарувань, спроб знайти місце ідеї прогресу та таке інше постановка питання про взаємини з майбутнім здається настільки серйозним проривом в філософсько-історичних штудіях, що відкриває шлях пошуку відповіді й на інші питання.

А. Ассман не була першою, хто поставив питання про сенс майбутнього для філософа історії. До проблеми ролі майбутнього в уявленнях про історію неодноразово писали як критики ідеї Прогресу, так і спеціалісти з історії понять, як от Рейнгард Козеллек [12; 13]. Книга останнього «Минуле майбутнє» [12] сконцентрована на понятті майбутнього в філософсько-

історичних побудовах. Здається, що для філософії історії єдиним об'єктом уваги має стати минуле. Загалом визначення минулого як окремої проблеми стало теж революцією в філософії історії. Виокремлення минулого як «чужої країни» надало можливість загалом визначити проблематику філософії історії. Варто згадати нашого співвітчизника Петра Біцилли, що пов'язав виникнення історичного мислення в Європі з чітким відмежуванням від минулого [9]. До світової філософії історії думка про минуле як чужу країну увійшла значно пізніше – з появою відомої книги Лоуентала [14]. Козеллек же поставив питання в трохи іншому ракурсі – як впливають на розуміння історії плани будівництва майбутнього в ту чи іншу епоху. Для А. Ассман як людини, що продовжує традицію Козеллека, ця постановка питання, напевно, стала відправною точкою власного пошуку.

На початку ХХІ століття А. Ассман поставила собі питання – що саме змінюється в історичній свідомості сучасної людини? Бо щось очевидно змінюється. Але метри філософсько-історичного пошуку цього моменту не рефлексують. В останній книзі дослідниці як раз і концептуалізується кардинальний поворот в розвитку історичної свідомості сучасної людини. А. Ассман робить висновок, що ми є свідками кардинального перезавантаження темпорального режиму модерна, що знаходить своє відображення у зникненні інтегруючої сили майбутнього в темпоральній схемі сучасності.

В своєму пошуку А. Ассман відштовхується від вислову Грема Свіфта «Давно, у славетні шістдесяті, майбутнього було досхочу!» Ці слова були сказані в 1983 р. Прошло якісь двадцять років – і це відчуття зникло. Саме в цьому А. Ассман бачить найбільший, та неусвідомлений зсув історичної свідомості. Майбутнє увійшло до філософсько-історичних роздумів тільки в 70-ті роки, з появою вже згаданої книги Козеллека. До того однозначно вважалося, що історія має справу виключно з минулим. Козеллек показав, що майбутнє має свою власну історію. В післявоєнній історії майбутнього було насправді багато. А. Ассман згадує вислів Ернста Блоха про те, що йому нецікава мапа, на якій немає місця для Утопії. Утопія виступає тут як метафора кращого майбутнього, в якому кожен, хто відчував приниження та експлуатацію, знайде своє місце. Для Блоха пафос Революції як явища, що наближає до щастя, був беззаперечним.

А. Ассман показує, що такі сподівання були зрозумілі до 1989 року – коли відбувся двобій двох систем, здавалося, що саме перемога умовно західного світу наблизить людство до здійснення мрії про більш щасливе життя. Берлінський мур чітко розділяв різні варіанти майбутнього для Заходу та Сходу. Але він пав. Один з варіантів майбутнього відправився до музею. Коли в 2011 році в США було демонтовано останню велику ядерну бомбу

часів Холодної війни, директор департаменту ядерної безпеки США проголосив: «Її було створено для іншого світу та в інший час». Таким чином був закритий ще один варіант майбутнього.

Але найдивовижніше, що відбувається зараз, за думкою А. Ассман – майбутнє втрачає свою привабливість. Думки про майбутнє подекуди жахають, про нього не хочеться думати. Німецька дослідниця робить висновок, що ми є свідками дивного процесу – чим менш привабливі проекти майбутнього малює сучасній людині свідомість, тим більш вона занурюється в минуле.

Складається парадоксальна ситуація. Минуле важким тягарем лежить на плечах сучасності після страшних злочинів середини ХХ століття. Воно вимагає уваги до себе, вимагає покаяння, підштовхує людину до нових форм пам'ятання, які б не надали можливості повторення жахливого минулого. Таким чином, початок ХХІ століття просто корінним образом відрізняється від початку ХХ ст., коли особливими правами було наділене саме майбутнє. Сто років тому не були дивними заклики позбутися минулого, як гирі, що висить на нозі та не надає можливості рухатися вперед. Нагадаємо хоча б проєкт реформи освіти, що її запропонував Густав Ландауер, призначений міністром освіти після Листопадової революції в Німеччині. Ландауер вимагав скасування викладання історії у школі. В книзі А. Ассман ми знайдемо інші приклади – вона цитує маніфести футуристів, що вимагають скинути минуле з корабля Історії. Людство було стовідсотково відкрите для майбутнього та поспішало попрощатись з минулим.

Таким чином, ми можемо констатувати, що вся філософія історії ХХ століття була зайнята саме проблемою відносин минулого та майбутнього. До початку ХХ століття людство прийшло вже з серйозними сумнівами в виправданості ідеї Прогресу, заданої парадигмою Модерну. При цьому ми не можемо намалювати якусь пряму лінію в трансформації розуміння Прогресу – нібито відмовились від зневаги до людини, що її несе Прогрес, та зосередились на інших проблемах. Прогрес, як ідею сформулювали діячі Французького просвітництва, передбачав раціональне розуміння неминучості формування царства загального щастя – людство неминуче рухається у позитивному напрямку, поступово відходячи від варварських відносин та нецивілізованого способу життя. Завдання людини, що розуміє сенс Прогресу, полягає в тому, щоб прискорити його рух. Отже, історична свідомість була повністю орієнтована на майбутнє, ставлячи навіть сучасність в положення інструменту, що допомагає Прогрес прискорити. Але вже з часів Ніцше ідея Прогресу критикується саме через зневагу до сучасності та інструменталізацію індивіда. Критика Прогресу доходить апогею після світових воєн, коли в незворотності Прогресу не може не

сумніватись ніхто. При цьому критика Прогресу зовсім не змінює відкритості людства до майбутнього. Бажання відкритись майбутньому за рахунок минулого сягає апогею в перші декади ХХ століття, в умовно футуристичній парадигмі. Після Другої світової відкритість майбутньому зберігається, базуючись на вірі в можливість створити кращий новий світ. Це зберігається в найбільш антипрогресистських концепціях, в теоріях так званої неконвенціональної філософії історії (нагадаю міркування Е. Доманської про «кризу центру»). А з кінця 80-х років ХХ століття майбутнє різко втрачає свою привабливість, і історична свідомість переорієнтується на минуле. В цьому контексті важливо співставити бум досліджень в річці *memory studies* та переорієнтацію з майбутнього на минуле. У ситуації «провисання» історичного метанаратива минуле має прийти якусь нову форму існування, отже минуле та майбутнє складають пару тільки як частини метанаративу. Якщо майбутнє непривабливе (а інколи навіть лякає – перспектива війни на знищення після події 11 вересня робить яскраві перспективи якимись непереконливими), а минуле в старій якості *historia est magistra vitae* вже не працює, перспективу історичного трансцендування перебирає на себе історична пам'ять. В цьому контексті дослідницький погляд А. Ассман відкриває для нас нові напрямки розуміння феномену історичної свідомості.

Список використаної літератури

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт.– М.: Европа, 2007.– 612 с.
2. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті.– К.: Ніка-Центр, 2012.– 440 с.
3. Ассман А. Рефреймируя память. Между индивидуальными и коллективными формами конструирования прошлого [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/11839>].
4. Ассман А. Трансформации нового режима времени // НЛО.– 2012.– № 116. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html#_ftnref11].
5. Ассман А. Существует ли глобальная память о Холокосте? Расширение и границы нового сообщества памяти // http://istorex.ru/page/assman_a_suschestvuet_li_globalnaya_pamyat_o_holokoste_rasshirenie_i_granitsi_novogo_sobshchestva_pamyati
6. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой.– М.: Новое литературное обозрение, 2016.– 232 с.
7. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима модерна.– М.: Новое литературное обозрение, 2017.– 272 с.
8. Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. – 2000.– № 46.– С. 81–90.

9. Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки.– Прага, 1925.– 334 с.
10. Довгополова О. А. Антропология исторического.– Одеса: Фенікс, 2015.– 102 с.
11. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле.– К.: Ніка-Центр, 2012.– 264 с.
12. Козеллек Р. Минуле майбутнє.– К.: Дух і Літера, 2005.– 380 с.
13. Козеллек Р. «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» – две исторические категории // *Sociology of Power*.– Vol. 28.– № 2 (2016), p. 149–171.
14. Лоуенталь Д. Прошлое – чужая страна.– СПб: Владимир Даль, 2004.
15. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память.– М.: Винок; СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999.– С. 17–50.
16. Поппер К. Злиденність історизму.– Київ: Абрис, 1994.– 192 с.
17. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення.– Львів: Літопис, 2010.– 358 с.
18. Уайт Х. Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века.– Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.– 528 с.
19. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина.– М.: Новое издательство, 2007.– 348 с.

Екатерина Лазука

ПРОБЛЕМА ПРОШЛОГО И БУДУЩЕГО В СОВРЕМЕННОМ ИСТОРИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

Прошлое и будущее как философско-исторические понятия изменяют свое содержание на протяжении нового времени. Автор статьи старается проследить эволюцию содержания понятий и зависимость этого процесса от переосмысления идеи Прогресса в гуманитаристике XX–XXI вв.

Ключевые слова: Прогресс, прошлое, будущее.

Katerina Lazuka

THE PROBLEM OF PAST AND FUTURE IN CONTEMPORARY HISTORICAL CONSCIENCE

The Past and Future as notions of Philosophy of History appeared changed during the Modern Time. Author of this article makes the attempt of observation of the notions' evolution. Author reveals that the notions of past and present appear actualized in different historical moments. The conceptualization of the border between past and present came into Philosophy of History in the first half of the XX c., but the future came in humanitarian investigations in the second part of XX – at the beginning of XXI c. In article author fulfills the attempt to reveal the dependence of the notions' recharging from the rejection of so-called Great Narrations. The theoretical base of this research is the investigations of contemporary German Philosopher of History Aleida Assman.

Keywords: Progress, Past, Future.

References

1. Ankersmit F. R. (2007) *Vozvishenny istoricheski opit* [Sublime Historical Experience], *Moscow, Evropa*, 612 p.
2. Assman A. (2012) *Prostory spogady. Formy ta transformatsii kyltyrnoi pamyati* [The Spaces of memories: the forms and transformations of the cultural memory], *Kyiv, Nika-Tsentr*, 440 p.
3. Assman A. *Refreymiruya pamyat. Mezhd individualny i kollektivny formamy konstruirovany proshlogo* [Reframing Memory. Between individual and collective forms of Past constructing]. In: <http://gefter.ru/archive/11839>.
4. Assman A. (2012) *Transformatsii novogo rezhima vremeni* [The transformation of the new regime of Time], *NLO*, ¹ 116. In: http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html#_ftnref11.
5. Assman A. *Syshchestvyet li globalnaya pamyat o kholokoste? Rasshureny i granitsy novogo soobshchestva pamyati* [Is the global memory of Holocaust existing?]. In: http://istorex.ru/pade/assman_a_suschestvuet_li_globalnaya_pamyat_o_holokoste_rasshirenie_i_granitsi_novogo_soobshchestva_pamyati.
6. Assman A. (2016) *Novoe nedovolstvo memorialnoy klytroy* [The new dissatisfaction with the memorial culture], *Moscow, Novoe literatyrnoe obozrenije*, 232 p.
7. Assman A. (2017) *Raspalas svyaz vremen? Vzlet i padenye temporalnogo rejuma moderna* [The Time is out of Joints? The Takeoff and the Fall of the Temporal Regime of Modern], *Moscow, Novoe literatyrnoe obozrenije*, 272 p.
8. Benyamin V. (2000) *O ponyatii istorii* [On the Notion of History], *Novoe literatyrnoe obozrenije*, ¹ 46, pp. 81–90.
9. Bitzilli P. M. (1925) *Otcherki teorii istoricheski nayki* [The Essays on the Theory of Historical Science], *Praga*, 334 p.
10. Dovgopolova O. A. (2015) *Antropologiya istoricheskogo* [Anthropology of Historical], *Odesa, Fenix*, 102 p.
11. Domanska E. (2012) *Istoriya ta sytchasna gymanitarustyka: doslidjennya z teorii znannya pro munyle* [History and the contemporary Humanity: the investigation on the Theory of the knowledge of the Past], *Kyiv, Nika-Tsentr*, 264 p.
12. Kozellek R. (2005) *Munyle maybytne* [The Past of the Future], *Kyiv, Duh i Litera*, 380 p.
13. Kozellek R. (2016) «Prostranstvo opyta» i «gorizont ojudany» - dve istorichesky category [The space of experience and the horizon of expectations], *Sociology of Power*, Vol. 28, ¹ 2, pp. 149–171.

14. Loyental D. (2004) *Prochloe – tchyjaya strana* [Past is the Alien country], SPb, Vladimir Dal.
15. Nora P. (1999) *Problematika mest pamyati* [The problematics of the places of memory], *Frantzija-pamyat, Moscow, Vinok, Spb., Izd-vo S.-Peterb. yn-ta*, pp. 17–50.
16. Popper K. (1994) *Zludennist istorutsizmy* [The Poverty of Historicism], Kyiv, Abrus, 192 p.
17. Ruzen I. (2010) *Novi shyahi istorutchnogo myslennya* [The new ways of Historical thinking], Lviv, Litopys, 358 p.
18. White H. (2002) *Metaistorya: istorycheskoe voobrajenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: The Historical imagination in Nineteenth century Europe], *Ekaterinbyrg, Izd-vo Yral.yn-ta*, 528 p.
19. Halbvaks M. (2007) *Sotsyalny ramki pamyati* [The social Frames of Memory], Moscow, Novoe izdatelstvo, 348 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2017.

Стаття прийнята 20.05.2017.

УДК 316.75

Оксана Кожем'якіна

КУЛЬТУРА ДОВІРИ ЯК РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ

В статті розглядаються темпоральні детермінанти становлення культури довіри в динамічних умовах сучасного складноорганізованого суспільства з урахуванням особливостей смислових трансляцій соціальної пам'яті. Автор трактує культуру довіри як ціннісно-нормативну систему обґрунтованих очікувань, що задає контекстні орієнтири солідарно-відповідальної поведінки та визначає соціальні умови прийнятних способів їх реалізації. З позиції теорії соціальних змін, філософії повсякденності, герменевтичного та аксіологічного підходів досліджуються причини проблематизації довіри в умовах смислових деформацій ідентичності під амбівалентним впливом культурної травми.

Ключові слова: культура довіри, соціальна пам'ять, цінності, норми, культурна травма.

Глобальні зрушення сучасності, що характеризуються рольовою диференціацією, плюралізацією життєвих світів, системним ускладненням, значно актуалізують потребу виявлення ефективних чинників соціального впорядкування та міжнародного співробітництва, враховуючи також численні кризи та загострення глобальних проблем сучасності, що зумовлюють нові профілі ризику. Глибокі соціокультурні модифікації, потужні зміни в темпах та формах суспільного розвитку сприяють появі нових дослідницьких пріоритетів, серед яких особливої ваги набувають дослідження темпоральності соціальних відносин, актуалізуючи проблеми спрямованості та саморегуляції суспільного розвитку, забезпечення соціального порядку та узгодження соціальних дій в складноорганізованих суспільствах. На думку Е. Гідденса, ключовою ознакою сучасності є трансформації часу та простору, смислові та структурні зсуви в яких зумовлені, зокрема, відривом простору від місця, процесами інституційного вивільнення, що сприяє розширенню можливостей для змін, раціоналізації, надаючи, зокрема, нових імпульсів для історичного освоєння минулого в глобальному контексті [1, с. 133–135].

Одним зі способів реакції на ускладнення сучасності, а також дієвою соціокультурною детермінантою злагодженої суспільної самоорганізації постає довіра, виявляючи ціннісний потенціал взаємодопомоги та відповідального партнерства у результативній взаємодії на різноманітних рівнях соціальної активності. Численні дослідники довіри відзначають надзвичайну соціальну силу довіри, її продуктивність та кооперативний потенціал в усіх сферах сучасного соціуму на мікро-, мезо- та макрорівнях,

що й визначило «історію категоріального успіху» та понятійну затребуваність довіри в сучасній науці, започатковуючи низку спеціальних та міждисциплінарних трасологічних досліджень. В сучасному науковому дискурсі поняття довіри є одним з найуживаніших, що насамперед пов'язано з її значною дієвістю, всепроникністю, універсальністю, та, зокрема, амбівалентністю, що зумовлює потребу у детальному аналізі її проблематизації в глобалізованому соціумі, що відзначається тотальною втратою смислів, руйнацією традиційних підвалин життя, ініціюючи витворення нових форм ідентичності. В цьому контексті особливо важливими виявляються пошуки джерел надійності та впорядкованості, що забезпечують ціннісну синхронізацію соціального часу, розуміючи сучасність як час актуалізації та проблематизації довіри, яка в секуляризованому суспільстві займає місце соціальної віри, сприяє мінімізації соціальних витрат, а в умовах формування громадянського суспільства постає вагомим елементом соціального капіталу.

Серед вчених, що займались дослідженням особливостей злагодженого спів-буття та соціальних механізмів збереження і інтерпретації соціальної інформації в контексті соціальних змін сучасності, слід відзначити П. Бурдьє, М. Хальбвакса, П. Бергера, Т. Лукмана, П. Рікера, Е. Гідденса, Н. Лумана, Ю. Габермаса, А. Шюца та ін., в працях яких закладаються ідеї експлікації соціальної пам'яті як системи соціального кодування та ціннісно-смиислового наслідування символічного капіталу.

Грунтовний загальнотеоретичний аналіз феномена довіри як соціокультурного явища, зокрема, його темпоральних характеристик, знаходимо в працях Ф. Фукуями, П. Штомпки, Н. Лумана, А. Селігмена, Е. Гідденса, Е. Усланера та ін., які досліджують специфіку проблематизації довіри в контексті системного ускладнення сучасності, наголошуючи, з одного боку, на надзвичайній продуктивності довіри в розвитку суспільства, зокрема, у визначенні конкурентоздатності країни (Ф. Фукуяма), з іншого боку, звертаючи увагу на методологічну складність аналізу довіри, зважаючи на розмаїття її проявів та так звану «всепроникність», універсальність, що провокує появу низки метафоричних визначень довіри на кшталт «соціального клею» (П. Дасгупта), «мастила суспільного механізму» (К. Ерроу), «ставки на можливі майбутні дії інших» (П. Штомпка) та ін.. Концептуалізація довіри в термінах самоорганізаційного потенціалу зумовлена віднесенням довіри як соціодинамічного явища до «невидимих», «гнучких», але надзвичайно потужних соціокультурних детермінант ефективної соціальної взаємодії, що мають переважно моральну природу та актуально присутні в трансформаційних процесах сучасного суспільства.

Незважаючи на наявність значної кількості праць з трасологічної проблематики, недостатньо висвітленими є ціннісно-нормативні засади функціонування довіри в контексті часових горизонтів соціальної динаміки.

Тому метою даної праці є окреслення концептуального поля аналізу темпоральних детермінант становлення культури довіри в динамічних умовах сучасного складноорганізованого суспільства з урахуванням особливостей смислових трансляцій соціальної пам'яті.

Становлення культури довіри в контексті проблематики соціальної пам'яті може розглядатись як в аспекті ментального самовизначення, ідентифікаційної соціалізації, соціокультурної адаптації, так і в сенсі соціальних технологій маніпулятивних наративів, спрямованої роботи з пам'яттю, ідеологічної обробки минулого тощо. Глибинні процеси ціннісної переорієнтації сучасної доби свідчать про перехід до моделі відкритого майбутнього, яке конструюється відповідно до динамічних структур очікувань, а не жорстких форм досвіду. В сучасному світі спостерігаються відчутні ціннісні зміни, що демонструють перехід від матеріальних цінностей (з акцентом на економічній та фізичній безпеці) до цінностей постматеріальних (з домінацією якості життя та самовираження) [2].

В якості одного з дієвих орієнтирів сучасного суспільного розвитку розглядається культура довіри, що постає довгостроковою моральною стратегією реалізації відносин відповідальної взаємодії, акцентуючи увагу на нормативному контексті дієвості довіри в соціумі, наявності умов застосування принципу довіри та суспільного механізму породження довіри. Довіра розуміється як усвідомлений вибір в соціально ускладненій ситуації є механізмом розрахунку перспектив, ілюструючи процес узгодження мотивів діяльності з нормативними культурними стандартами та відображаючи спосіб відкритого раціонального впорядкування потенційно невизначених соціальних відносин в мережі різноманітних соціальних очікувань.

Довіра чітко пов'язана з онтологічним відчуттям екзистенційної безпеки та надійності, позначаючи обґрунтоване очікування бажаних результатів взаємодій, залежних як від вчинків окремих людей, так і від ефективності функціонування всієї соціальної системи, розрізняючи рівні функціонування міжособистісної, інституційної та системної довіри. Серед особливих ознак довіри відзначимо її моральний характер, а також здатність до економії зусиль, спрощення соціальної складності та мінімізації соціальних витрат.

Завдяки прогностичним властивостям довіри, її динамічній та індикативній природі можливе включення даного феномену у ряд тем, пов'язаних з філософською рефлексією проблем соціальної пам'яті. Довіра

яскраво ілюструє людино-спів-мірне існування в соціальному часі, відображаючи реалізацію процесів взаємозалежності, відповідальності, визнання, діалогічності, взаємності тощо. Довіра як проєктивна детермінанта соціальної взаємодії, що укорінена в минулому (як соціальному досвіді) та спрямована в майбутнє (в якості очікуваних вірогідних результатів), має темпоральні властивості, на які вказують її численні експлікації: як сподівання, що інші будуть поводитись відповідно нашим очікуванням; як ставка на можливі майбутні дії інших; як передбачення та покладання на волю Іншого; як прийняття можливого за дійсне; як інтуїтивне розкриття коду майбутнього у соціально невизначеному середовищі; як розрахунок можливості виконання зобов'язань належним чином. Причому підставою появи довіри та певним гарантом здійснення очікувань є попередній досвід взаємодій, як персоніфікованих, так і генералізованих та деперсоніфікованих. Довіра як соціальний каталізатор залежно від специфіки ситуації та суб'єктів взаємодії має здатність уповільнити або прискорити перебіг соціальних взаємодій та вірогідність настання результативних очікувань.

Майбутнє постає як варіативне поле можливих очікуваних реалізацій, які залежать від рівня відповідності прийнятим в спільноті ціннісно-нормативним критеріям порядності, чесності, відповідальності та ін. В теоретичному осмисленні процесу конструювання майбутнього через тяглість минулого доволі цікавим постає питання співвідношення незмінної напередвизначеності та можливості управління майбутнім, тобто міри співвідношення проєкту, прогнозу та долі. За висловом С.Б. Кримського, майбутнє постає не стільки як доля, «скільки як шлях здійснення людських очікувань. Не майбутнє приходить до людини як доля, а людина приходить до майбутнього як здійснення своїх цілей, ідеалів, проєктів» [3, с. 135]. Довіра щільно пов'язана з минулим завдяки феномену соціальної пам'яті, оскільки кожен момент соціального існування містить в собі як сучасні стимули та цілі майбутнього, так і елементи традиції, ментальні настанови, способи знайдення аутентичності та достеменності.

Концептуалізація соціальної пам'яті як суспільного механізму збереження, кодування та передачі колективно значущої інформації дозволяє звернутись до аналізу специфіки формування ціннісних засад соціальних відносин, що фіксують та відтворюють колективний досвід спільного минулого соціальних взаємин. Завдяки здатності вибіркового відтворення (забування, забуття, пригадування, нав'язування) та ефекту масової актуалізації соціальна пам'ять дотична до проблем колективної ідентичності, суспільних маніпуляцій, національного самовизначення, історичного переосмислення та ін., що є надзвичайно актуальним для сучасної України. В цьому контексті викликає особливий інтерес процес соціального

конструювання колективно визнаного минулого, що висуває необхідні (зазвичай пануючій владі) орієнтири та визначає смислові акценти історичного нарративу. Зростає соціальна роль колективних уявлень про спільне минуле, причому поколіннева пам'ять фіксує не стільки переживання досвіду, скільки переживання спогадів про травматичний досвід.

Соціальна пам'ять здійснює актуальну селекцію необхідної колективно-значущої інформації зі спільного минулого, підтримуючи життєздатність певного ціннісно-нормативного поля суспільства, джерела смислового наповнення якого містяться в синхронізованому з теперішнім минулому. Згідно М. Хальбваксу, в соціальній пам'яті фіксуються лише ті аспекти минулого, що є життєво важливими, що підтримуються та продовжують жити в свідомості певної соціальної групи [10]. Таке «утримане в теперішньому» минуле (зважаємо і на те, що пам'ятаємо, і те, що прагнемо забути) впроваджується в актуальні соціальні практики, сприяючи соціалізації та ідентифікації в генераційній та соціальній взаємодії.

Відтак соціальна пам'ять забезпечує життя людини звичними маркерами стабільності, які дозволяють зберегти відчуття впорядкованості навіть в умовах невизначеності, постаючи структурними чинниками екзистенційної довіри. Відбувається символічне конструювання моделей соціальної поведінки, що результується у комунікативній взаємодії у вигляді домінуючих цінностей та норм суспільного життя, що постає ключовою умовою формування широкого соціального контексту довіри. В цілому культура довіри базується на групових моделях кооперативних дій, настанов взаємного прийняття порядності, чесності, компетентності генералізованого Іншого, його випереджальної (авансованої) оцінки як вартого / не вартого довіри, що виходить з досвіду попередніх взаємодій.

Під культурою довіри П. Штомпка пропонує розуміти переважаючі соціальні взаємини, які кодифікуються в правила, акумулюючи досвід довіри та соціальної надійності, а точніше, «систему правил-норм і цінностей, що регулюють вияв довіри та виконання очікувань, а також взаємність довіри» [4, с. 244], доповнюючи епістемологічні обґрунтування довіри генеалогічними. Культура довіри є досить показовим соціокультурним явищем, тому його становлення вчений розглядає як ілюстрацію широкого процесу становлення суспільства. «Середовище» культури довіри залежить, зокрема, і від смислових контекстів соціальної пам'яті, і від специфіки колективної ідентичності, яка забезпечує взаємність і солідарність у визнанні спільних цінностей та «нормативний клімат», тобто дієвість норм-правил.

Культура довіри, таким чином, відображає постійність та надійність відносин довіри в співпричетності з Іншим, що закріплюється в правилах, увиразнюючи ціннісно-нормативний контекст можливого-буття-в-довірі, що

забезпечується соціокультурним простором розгортання ідентичності. Ціннісно-нормативним підґрунтям довіри є розповсюджені в мережах взаємодій цінності консолідації та легітимізовані норми взаємності і визнання.

Залежно від глибинних психосоціальних джерел, втілених в різноманітних формах соціальної пам'яті, які задають ціннісно-нормативні стандарти та культурні навички, сприяючи чи перешкоджаючи формуванню культури довіри, в кожній країні складається власна «картина довіри». Як вдало підмічає П. Штомпка, спираючись на висновки Ф. Фукуями про особливості економічного та культурного розвитку країн з різним рівнем довіри, країни з високим рівнем довіри (Японія, Германия, США, Норвегія, Швеція, Голландія) керуються авансованим принципом «інший вартий довіри до тих пір, доки не виявиться обманщиком», країни ж з низьким рівнем довіри (Італія, Франція, Росія, Польща, Бразилія, Нігерія) озброєні протилежним, захисним принципом: «кожний є обманщиком, злочинцем, хабарником, доки не доведе власну порядність» [4, с. 410]. Відзначимо, що культурне підґрунтя довіри спирається на традиції та ментальні настанови сприйняття генералізованого Іншого, що й зумовлює специфіку вибудови взаємин в даній спільноті з різною мірою ризику зловживання виявленою довірою.

Досить часто для аналізу динаміки та специфіки функціонування довіри в сучасному суспільстві використовують так звану «клінічну» термінологію, визначаючи довіру «ознакою суспільного здоров'я» та виявляючи «симптоми» недовіри. Продовжує цю тенденцію і П. Штомпка, досліджуючи довіру в контексті концепції «культурної (або соціальної) травми», «травми великих перемін», відображаючи довіру як соціальне явище, що надзвичайно тендітне та чутливе до негативних соціальних подій [5].

В якості одного з дисфункціональних проявів соціальної пам'яті набуває міждисциплінарного розвитку проблематика культурної (соціальної) травми, що постала черговим парадигмальним зрушенням після парадигм прогресу та кризи, надаючи нових просторово-часових вимірів дослідженням соціальної динаміки сучасності. Методологічне оформлення травматичного дискурсу в контексті аналізу соціальної дійсності започатковується К. Еріксоном, П. Штомпкою, Дж. Александером, Р. Айерманом, Н. Смелзером, К. Карут, П. Рікером та ін., фіксуючи розмаїте коло детермінант травматичних впливів на трансформаційні процеси.

Культурна травма як ціннісно-смилова деформація, що виникла внаслідок радикальних соціальних трансформацій (економічних, політичних, культурних, екологічних тощо), зумовлює кардинальні зміни в структурах життєвих очікувань – життєвих стратегій, шляхів соціальної самореалізації, координат соціальних взаємодій, що спричинює різке зниження відчуття

захисності та надійності, руйнуючи екзистенційну довіру. Колективний рівень культурної травми визначається горизонтами її суспільного поширення, зумовлюючи колективні стани криз, аномій, вини тощо, породжуючи травматичні видозміни колективної ідентичності та руйнуючи звичні соціальні зв'язки. Соціальні жахи та лихоліття потужної сили (на кшталт тоталітарних режимів, насилля та пригноблення (соціального, релігійного, національного, гендерного та ін.), терористичних актів, військових протистоянь тощо) сприймаються як загроза самій колективній ідентичності, знаходячи вияв у різноманітних кризах – довіри, інтеграції, легітимності, участі та ін.

Ознакою культурної травми як певної форми афективного спогаду є часова стійкість та темпоральна дистанція від травматичної події, що переживається, сприймається, інтерпретується та переінтерпретується через спогади низки поколінь. На відміну від особистісної травми, культурна травма, згідно Р. Айерману, має широкий суспільний резонанс, відображаючи болючі смислові та ідентичнісні деформації, поєднує різні види уявлень та спричинює втрату ідентичності і реформатування колективної пам'яті [9]. Дослідники проблематики культурної травми відзначають її глибоке укорінення в життєвому світі та наполегливу репрезентацію і смислове конструювання, що зумовлює постійну присутність дискурсу травми у суспільній думці. Окрім того, згідно дослідженням К. Еріксона, культурна травма має різноспрямовані впливи на структури визначення приналежності, демонструючи здатність як руйнувати, так і укріплювати ідентичність [8].

Дослідження культурних травм, пов'язаних з перенесенням ознак психопатологічного стану особистості на певні інституційні патології, сприяли виокремленню деяких травмогенних чинників, здатних залишати суттєвий відбиток на функціонуванні всього соціального організму. Серед таких травмогенних подій можуть поставати ситуації масового впливу, що порушують звичний перебіг життя великих груп людей та зумовлюють різкі суттєві зміни ціннісних пріоритетів, поведінкові схеми та інтерпретації подій тощо, знаходячи різноманітні прояви в соціальній пам'яті. Інтерпретуючи соціальну травму як своєрідну патологію соціальної участі з ефектом як деструктивного впливу на суспільство, так і його творчої самотрансформації, один з яскравих представників травматичного дискурсу П. Штомпка розробляє так звану динамічну «травматичну послідовність», де в якості необхідних компонентів появи травми окреслюється не лише сама травматична подія, а й сприятливе середовище (структурне та культурне минуле), особливі способи травматичної ідентифікації (визначення, вираз, інтерпретація), травматичні симптоми (змінені схеми

поведінки та уявлень), посттравматична адаптація та подолання травми [5].

Таким чином, культурна травма стає суттєвим чинником соціальної динаміки, коли сила травмогенних впливів залежить від наявної міри структурної дезорганізації та ціннісної неузгодженості, що свідчить про глибоку внутрішню конфліктність, суперечливість, хворобливу напруженість, ціннісно-нормативну невизначеність, які в різних суспільствах матимуть різні, навіть протилежні конфігурації. Потенційно травматичними, згідно дослідженням П. Штомпки, можуть бути події соціальних змін, що за об'єктивними показниками спрямованості, темпу, глибини, джерел відповідно характеризуються неочікуваністю, швидкістю, всебічністю, радикальністю, екзогенністю. Травматичний вплив супроводжується руйнівними діями, посилення якого відбувається внаслідок руйнації суспільного порядку та невідповідності ціннісно-нормативним засадам суспільства.

Окрім того, саме наявне колективне суб'єктивне сприйняття травми як дечого шокуючого, непередбачуваного, несподіваного, відштовхуючого, надає події смислового травматичного наповнення, яке в свою чергу потребує «травматичного визначення» та доповнення вигідно інтерпретованими подіями (як реальними, так і симульованими) задля посилення травматичної реалістичності. Відтак герменевтичний контекст травми увиразнюється її присутністю у соціальній пам'яті завдяки спрямованості сприйняття, інтерпретації, підтримки, раціоналізації, міфологізації тощо, актуалізуючи питання відтворення минулого та управління ним.

В контексті даного дослідження особливе зацікавлення викликають колективні симптоми травми, серед яких П. Штомпка виокремлює демографічний, соціальний та культурний рівні. Саме останній, проникаючи в глибинні структури культури, має значну темпоральну інерцію та стійку поколінневу спадковість в соціальній пам'яті, руйнуючи орієнтири самовизначення колективної ідентичності. Одним з відчутних проявів культурної травми, поряд з чуттям вини та сорому, кризою легітимності та ідентичності та ін..., є синдром недовіри, що супроводжується тотальною підозрілістю, занепокоєністю, роздратованістю, в свою чергу сприяючи появі замісних елементів. Яскравим втіленням синдрому недовіри як руйнівної замісної дії є корупція у супроводі тіньової економіки, неефективної судової системи, втраченого міжнародного іміджу, а загалом – тотального розчарування та зневіри. Подолання корупції можливе саме за рахунок формування культури довіри як на горизонтальному, так і вертикальному рівнях шляхом впровадження розповсюджені практики суспільного натиску вияву чесності, справедливості, відповідальності, компетентності тощо.

Наявність соціальних ресурсів раціоналізації та позитивних інтерпретацій травмуючих чинників дозволяє започаткувати процес конструктивного подолання травми та її перекодування, окресленого Дж. Александером в термінах «прогресивного нарративу» [7]. Однією з нових стратегій подолання травми є ціннісна динаміка та трансформації культури, приклад якої наводить П. Штомпка на основні аналізу досвіду Польщі у подоланні наслідків комуністичного минулого як «блокової культури», виявляючи символічний перехід від набору властивих попередній культурі тем «безпеки, рівності, справедливості» до набору демократичних ідей «індивідуальної свободи, прагматизму, ефективності та процвітання» [6, с. 8].

Особливий інтерес в контексті аналізу питань подолання корупції та зростання можливостей маніпулятивних стратегій інформаційного суспільства на перехідних етапах соціальних змін викликають так звані бінарні опозиції, що відображають ціннісне протистояння попереднього та нового культурних кодів. Згідно дослідженням Р. Інглхарта та К. Вельцеля, демократичне становлення є не стільки результатом витонченого елітарного торгу та «конституційної інженерії», скільки процесом постійного витворення демократії на основі глибоко вкорінених ціннісних орієнтацій народу в цілому відносно результативних вимог громадянських та політичних свобод, гендерної рівності, особистої незалежності [2, с. 11–12]. Ціннісна динаміка сучасності демонструє бінарні опозиції колективності – суб'єктності, минулого – майбутнього, безпеки – самореалізації, міфологізації – реалістичного переконання, заборон – свободи, пасивності – активності, монологічності – діалогічності, культурної одноманітності – культурного розмаїття тощо. Ознакою подолання культурної травми (зокрема, тоталітарного комуністичного минулого) стають якісні ціннісні перетворення, що орієнтують на нові цілі суспільного розвитку, що потребує застосування більш радикальних методів розриву з травмуючим минулим.

Подолання травматичних впливів культурного рівня сприяють наявні в суспільстві ресурси довіри, що відображають міру соціального та культурного капіталу, уможлиблюючи адекватне визначення та переосмислення травми, що здатне впорядкувати та консолідувати суспільство. Темпоральні ресурси культури довіри як ретроспективно-проективної детермінанти соціальних взаємодій є дієвими чинниками становлення громадянського суспільства в Україні, зважаючи на динаміку соціальної активності та формування ефективних мереж недержавних взаємодій.

Підсумовуючи, відзначимо, що становленню культури довіри в широкому суспільному контексті сприяє традиційно укорінений в суспільному досвіді спільно визнаний ціннісно-нормативний клімат

відповідальних взаємин, що забезпечує соціальну гармонізацію та посилює згуртованість, зокрема, завдяки конструктивним самоідентифікаційним моделям переживання культурної амбівалентності як наслідку соціальної травми.

Культура довіри як репрезентація соціальної пам'яті виявляє ціннісні орієнтири солідарної поведінки та визначає соціальні умови прийнятних способів їх реалізації, що формують структури очікувань на основі актуального переживання, відтворення солідарності та ідентичності спільного минулого та успішного майбутнього. Репрезентація соціальної пам'яті постає як минуле, представлене в теперішньому в якості символічного дискурсу та соціальних рухів, спрямованість яких залежно від сфери інтересів та міри об'єктивності визначатиме способи подолання чи подальшого відтворення культурної травми. «Середовище» культури довіри залежить, зокрема, і від смислових контекстів соціальної пам'яті, і від специфіки колективної ідентичності, яка забезпечує взаємність і солідарність у визнанні спільних цінностей та «нормативний клімат», тобто дієвість розповсюджених в суспільстві норм-правил як наближення орієнтирів «так прийнято» та «так і має бути».

В цьому розумінні культура довіри постає своєрідною проекцією соціальної пам'яті, що відтворює ціннісні орієнтири домінуючих в даній суспільній практиці структур відносин, відображаючи темпоральну динаміку соціальної дійсності, коли минуле синхронізується з майбутнім та визначає його ключові орієнтири, звички, настанови колективної співпраці та взаємопідтримки. Переважаючий досвід довіри кодифікується у правила та стає основою типової поведінки, стимулюючи звичність певної поведінки шляхом спільнотної підтримки чи засудження. Виявляючи тяглість минулого, культура довіри репрезентує позитивно-актуальну соціальну пам'ять у вигляді очікуваних визначених реакцій у невизначеному майбутті соціальних взаємин, утверджуючи просторово-часову аксіологічну настанову розширення сфери свободи та індивідуальної самореалізації, що постає умовою узгодження інтересів та становлення спільного блага в тривалій перспективі.

Список використаної літератури

1. Гидденс Э. Последствия современности [пер. с англ. Г. Ольховикова, Д. Кибальчича].– М.: Праксис, 2011.– 352 с.
2. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития [пер. с англ. М. Коробочкина].– М.: Новое издательство, 2011.– 464 с.
3. Кримський С. Б. Запити філософських смислів.– К.: ПАРАПАН, 2003.– 240 с.
4. Штомпка П. Доверие – основа общества [пер. с. пол. Н. В. Морозовой].– М.: Логос, 2012.– 440 с.

5. Штомпка П. Социальные изменения как травма (статья первая) // СОЦИС.– 2001.– № 1.– С. 6–16.
6. Штомпка П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе (статья вторая) // СОЦИС.– 2001.– №2.– С. 3–12.
7. Alexander J. C. Cultural Trauma and Collective Identity.– Berkeley: University of California Press, 2004.– 314 p.
8. Erickson K.T. Everything in its path: destruction of community in the Buffalo Creek flood.– NY: Simon and Schuster, 1976.– 284 p.
9. Eyerman R. Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity // Alexander J., Eyerman R., Giesen B., Smelser N., Sztompka P. Cultural Trauma and Collective Identity.– Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2001.– P. 60–111.
10. Halbwachs M. The collective memory.– New York: Harper & Row, 1980.– 186 p.

Оксана Кожмякина

КУЛЬТУРА ДОВЕРИЯ КАК РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

В статье рассматриваются темпоральные детерминанты становления культуры доверия в динамических условиях современного сложноорганизованного общества, учитывая особенности смысловых трансляций социальной памяти. Автор трактует культуру доверия как ценностно-нормативную систему обоснованных ожиданий, что задает контекстные ориентиры солидарно-ответственного поведения и определяет социальные условия приемлемых способов их реализации. С позиций теории социальных изменений, философии повседневности, герменевтического и аксиологического подходов исследуются причины проблематизации доверия в условиях смысловых деформаций идентичности под амбивалентным влиянием культурной травмы.

Ключевые слова: культура доверия, социальная память, ценности, нормы, культурная травма.

Oksana Kozhemiakina

CULTURE OF TRUST AS REPRESENTATION SOCIAL MEMORY

The temporal determinants of formation of the culture of trust in dynamic conditions of complexly organized modern society with the features of meaning translations of social memory are considered in this article. Based on ideas by P. Sztompka, the author treats the culture of trust as a value-normative system of reasonable expectations that sets the shortcut targets jointly and severally responsible behavior and determines social conditions are acceptable ways to implement them due to the actual selection of significant information in social memory.

From the standpoint of the theory of social change, the philosophy of everyday

life, hermeneutical and axiological approaches examines the reasons for the problematizing of trust in a semantic deformation sociality under the ambivalent impact of cultural trauma. Examines the role of cultural trauma in the formation of identity, the emergence of a syndrome of distrust and formation of culture of trust in a value change of modernity and the confrontation of binary oppositions. Considering the increased of manipulative opportunities of the information society draws attention to the specificity of traumatic discourse, the author reveals the conditions and resources of overcoming cultural trauma. It is noted that the temporal resources of the culture of the trust are effective factors in the formation of civil society in Ukraine, given the dynamics of social activity and the formation of networks of non-state interactions.

Keywords: culture of trust, social memory, values, norms, cultural trauma.

References

1. Giddens E. (2011) Posledstviya sovremennosti [The Consequences of Modernity]. Moscow, Praxis, 352 p.
2. Inglehart R., Welzel K. (2011) Modernizatsiya, kulturnye izmeneniya i demokratiya: Posledovatelnost chelovecheskogo razvitiya [Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence]. Moscow, Novoe izdatelstvo, 464 p.
3. Krimskiy S.B. (2003) Zapiti fillosofskih smisliv [Queries of philosophical meanings]. Kyiv, PARAPAN, 240 p.
4. Shtompka P. (2012) Doverie – osnova obschestva [Trust is the foundation of society]. Moscow, Logos, 440 p.
5. Shtompka P. (2001) Sotsialnoe izmenenii kak trauma [Social change as a trauma]. SOCIS, #1, pp. 6–16.
6. Shtompka P. (2001) Kulturnaya trauma v postkommunisticheskom obschestve [Cultural trauma in post-communist society]. SOCIS, #2, pp. 3–12.
7. Alexander J. C. (2044) Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley, University of California Press, 314 p.
8. Erickson K.Ö. (1976) Everything in its path: destruction of community in the Buffalo Creek flood. NY, Simon and Schuster, 284 p.
9. Eyerman R. (2001) Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity, in Alexander J., Eyerman R., Giesen B., Smelser N., Sztompka P. Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2001, pp. 60–111.
10. Halbwachs M. (1980) The collective memory. New-York, Harper & Row, 186 p.

Стаття надійшла до редакції 15.03.2017.

Стаття прийнята 10.04.2017.

УДК 81'23:008

Анатолій Стьопін

МЕНТАЛІТЕТ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ ЯК ОСНОВА ЙОГО НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена проблемі формування українського менталітету та його визначального впливу на свідомість людини, рівень її національної ідентичності. Застосовується історіософський підхід, який дає змогу зосередитися не тільки на теоретичних аспектах проблеми, але й торкнутися історичного процесу формування українського менталітету та деяких його найголовніших рис.

Ключові слова: український менталітет, національна ідентичність, історична пам'ять, геноцид, етнічний надлом.

Якщо на нашу проблему подивитися ретроспективно, починаючи від стародавніх часів історії людства, то можна зробити висновок, що спочатку формуються основні риси менталітету людини. Про це дуже переконливо говорить український автор О. Стражний. Він навіть пропонує новий підхід, згідно з яким основи менталітету закладаються ще в добу палеоліту, до виникнення на даній території організованих племен чи древніх народів [15]. Історична пам'ять і письмова історія з'являються значно пізніше – «батько історії» Геродот тільки у V ст. до н. е. створив перший загальний опис відомого тоді людям світу, користуючись скоріше за все не науковим методом, а письменницьким жанром історичного оповідання. Згодом, на підставі подальшого розвитку соціокультурної сфери і державності в різних регіонах по-різному і в різний час формується етнічна чи національна ідентичність як усвідомлена приналежність до певного етносу чи нації. При цьому потрібно мати на увазі, що тільки з XVIII ст. під впливом світової промислової революції та соціально-політичних трансформацій на європейському континенті виникають якісно нові, більш консолідовані спільноти – нації і починається процес активної національної самоідентифікації.

Отже, термін «менталітет» перекладається з латинської mental як «розум», «розумовий» і може бути визначений як *сукупність поглядів і переконань, рис характеру і підсвідомих стереотипів, що сформувалися на протязі всієї історії народу і визначають його поведінку*. Соціально-практична роль його полягає в тому, що в кінцевому рахунку саме він виявляється найважливішим соціальним регулятором, який забезпечує функціонування механізму самоорганізації кожного етносу, реалізацію його намірів, досягнення нових здобутків в розвитку матеріальної і духовної культури, а отже практично визначає саму історичну долю народу. Достатньо хоч би поверхово порівняти особливості життя українців і поляків, росіян і німців, фінів і японців, щоб переконатися в тому, що різні національні

характери народів чи їх менталітети призводять до відмінності їх історичних шляхів, своєрідності процесів і методів самоорганізації, несхожості в культурі, традиціях і поведінці. Відповідним чином це стосується і конкретної особи, не випадково древні греки наголошували, що доля людини – це її характер чи, як ми кажемо, менталітет.

Щодо концепції формування менталітету у сучасної людини, то в науковій літературі існує думка, що його основні риси закладаються саме в процесі родинного і шкільного виховання і удосконалюються все життя. Втім тут доречно наголосити ось на чому: крім безпосереднього виховання певних рис, генетично можуть передаватися *передумови* для розвитку тих чи інших талантів людини. Видатний грузинського філософа М. Мамардашвілі був в цьому питанні ще більш категоричним і неодноразово стверджував: «Познавать можно только то, что есть в душе... Познание как воспоминание» [<http://psychoanalitiki.ru/opsihoanalize.html>]. Наведенні міркування підкреслюють велике значення спадкових елементів в розвитку людини і формування його менталітету.

Такий підхід до проблеми набуває додаткових аргументів у зв'язку з останніми експериментами з визначення геному людини. Було підраховано, що геном людини становить послідовність понад 3 млрд. нуклеотидних пар ДНК - https://uk.wikipedia.org/wiki/Геном_людини. Але цікава особливість полягає в тому, що половина з них розташовані в тканинах головного мозку, а це робить вірогідним припущення про їх активну участь у здійсненні вищої нервової діяльності. Втім визначити межу між одержаними у спадок психо-фізіологічними чинниками і набутими в процесі виховання рисами і навичками людини іноді дуже важко. Але медична наука, вивчаючи спадкові захворювання, однозначно стверджує, що у спадок передаються такі психофізіологічні особливості організму, які можуть впливати на характер і поведінку людини.

Аналізуючи витоки формування менталітету спільноти, потрібно мати на увазі, що це відбувалося дуже повільно, на протязі багатьох тисяч років. В процесі історико-культурного розвитку поступово складаються певні ментальні риси, які передаються з покоління в покоління і зберігаються серед мешканців даної території, незважаючи на можливу часткову зміну складу населення чи навіть заміни пануючої етнокультури. В зв'язку з цим потрібно згадати, насамперед, про народів трипільської культури, від яких до сьогоденних українців, як вважають, перейшла і хліборобська працьовитість, і звичка прикрашати своє помешкання та використовувати орнаменти, і певна схильність до духовного життя тощо.

Важлива ознака народів трипільської культури полягала в тому, що жінка посідала в ньому почесне місце, навколо жінки складалася родина, вона

доглядала і виховувала дітей, сформувалася навіть жрецька жіноча верства, певний культ жінки, про що свідчать численні культові статуетки у формі жіночих фігур тощо [15]. Тому науковці говорять, що українська ментальність має «жіночу стать». А перевага в менталітеті «жіночих» рис допомагає поширенню ідей свободи і рівності, гуманізму і просвітництва. Саме жіноча м'якість українського менталітету сприяє затвердженню толерантних, ненасильницьких, демократичних форм його самоорганізації, призводить до формування тонкої душі, творчого індивідуалізму, схильності до різних форм мистецтва, музичності, в тому числі співу. Творчий, мистецький індивідуалізм, на думку сучасних науковців, це така ментальна риса, яка найбільше пов'язує Україну з Європою і відрізняє її від Росії. Щоправда, «жіноча» основа національного характеру може викликати і посилення деяких негативних рис - підвищену емоційність соціальних стосунків, зниження раціональної та вольової основи в житті етносу, надмірну м'якість та боязкість українців. На жаль, вони теж сповна проявились в нашій історії.

Свій вплив на український менталітет залишила, мабуть, і доба кочових **племен**, яка тривала на межі двох епох – старої і нової ери. Племена киммерійців, скіфів, сарматів, гунів та ін. постійно змінювали один одного, а перед місцевим населенням стояло непросте завдання не просто вижити, але і зберегти своє господарство і культуру. Саме в подібних умовах надмірного зовнішнього тиску формувалися такі риси менталітету автохтонного населення, як життєва стійкість і толерантність, вміння пристосуватися до різних форм мінливої влади.

Необхідно наголосити, що толерантність (терпимість) відіграє особливо важливу роль в самоорганізації суспільства. Не випадково французький філософ Вольтер, який значно поглибив концептуальне розуміння толерантності, називав її «універсальною цінністю». Вона забезпечує інтеграцію і консолідацію будь-якого суспільства, без неї просто неможливо існування консолідованої нації та сучасної цивілізації. Особливо актуалізується її роль в сучасному українському суспільстві, що переживає добу соціально-політичної трансформації.

Втім надмірна толерантність і м'яка жіноча основа українського характеру іноді призводили до втрати державності і формування у населення українських земель рабської психології. Сьогодні можна згадати, що ще за часи Київської Русі тут панувала чужа влада – спочатку прийшли варяги, а потім на певний час татари; в XIV-XVII ст. на українських землях володарювали литовці та поляки; у добу Російської імперії – зросійщені німці-царі та російські пани; у XX ст. – тоталітарна більшовицька влада, яка силоміць нав'язала терплячому українському народові чужі для нього культурно-цивілізаційні і політичні цінності. Для українського менталітету

набагато ближчим був, мабуть, не комунізм більшовиків, а «громадівський соціалізм» М. Драгоманова, що за своїм змістом дуже наближався до принципів конструктивної європейської соціал-демократії.

На формування українського менталітету великий вплив справила антична культура і прийняття християнства. Процес цей був досить тривалим і сприяв всебічному збагаченню *духовності* українця, підвищення рівня його освіченості і культури, розвиненню таких специфічних рис української світоглядно-філософської ментальності, як спрямованість на внутрішній емоційно-почуттєвий світ людини, творчий індивідуалізм тощо. Поширення нової релігії сприяло посилення авторитета влади, консолідації суспільства і підвищення моральності населення.

Втім антична культура сприймалася творчо, критично: наприклад, не прижився на українських землях візантійський цезаропапізм (об'єднання світської і духовної влади), зазнав суттєвих змін еллінський індивідуалізм тощо. Відомо, що споконвіку артіль чи громади відігравали важливу роль в економічному житті українця – в хліборобстві, торгівлі, мисливстві тощо. При цьому українські громади дуже відрізнялися від російської общини, про що переконливо писали М. Костомаров, М. Туган-Барановський, М. Грушевський та ін. Громади широко увійшли не тільки у виробничу сферу, але і в культурно-просвітницьку діяльність, про що свідчить український громадівський рух другої половини XIX ст. [https://uk.wikipedia.org/wiki/Громади_\(товариства\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Громади_(товариства))

Разом з тим в менталітеті українців все ж таки сформувався індивідуалізм, який був пов'язаний з ідеєю рівності та свободи, повагою до окремого індивіда, гострим неприйняттям деспотизму і абсолютної влади монарха. Він прийшов із глибини віків і причина його появи полягає в особливості нашої землі. Науковці наголошують, що саме наші родючі чорноземи привчили селянина до одноосібного ведення господарства, коли кожний господар був самодостатнім і ніхто не залежав від сусіда. Високий, творчий індивідуалізм повною мірою проявився у сфері мистецтва і літератури, в музичній творчості народу, в тому числі у створенні чудової української пісні, в досягненнях науки і культури.

Саме особливості українського менталітету, працьовитість селянина, шанобливе ставлення до жінки, доброта і гостинність найбільше сприяли розробці морально-етичної концепції кордоцентризму (від лат. cordis – серце). По праву одним з її фундаторів вважають визначного українського філософа Г. Сковороду (1722-1794 рр.). Основний зміст його вчення полягав в необхідності служити добру, затвердженню «сродної» праці, високих загальнолюдських ідеалів і цінностей, що повністю відповідало моральним ідеалам українців та рисам їх національного характеру – прагненню до

свободи і справедливості, працьовитості, доброти, сердечності, гостинності [19].

Пригнічення і русифікація (денаціоналізація) українського народу у складі Російської імперії справляли подвійний вплив на його менталітет. По-перше, це викликало протест і прагнення до свободи, стимулювало національно-визвольну боротьбу за відновлення державності. Визвольні рухи виникають завжди у відповідь на пригнічення, про це добре знали навіть передові російські учені. Маючи на увазі приєднані і пригнічені Російською імперією народи, московський соціолог Питирим Сорокін наголошував, що «ми самі робимо їх націоналістами». По-друге, постійний тиск імперської влади призводив до поглиблення у значній кількості пересічних українських громадян таких негативних ментальних рис, як рабська психологія, «меншовартість» і політична пасивність. Формувалася ментальна риса, що відповідала відомому народному прислів'ю «моя хата скраю».

Разом з тим можна зауважити, що для українського менталітету дуже важливою була риса здатності до колективних дій, до інтеграції суспільства. Цю ментальну рису розвивав і поглиблював досвід козаччини, який переконливо доводив, що успіх у національно-визвольному русі можна забезпечити тільки спільними, колективними і масовими діями. І навпаки, відсутність згоди і розпорошення сил призводили до поразки. Не випадково український гетьман І. Мазепа неодноразово наголошував: «През незгоду – всі пропали» - http://eduknigi.com/istor_view.php?id=178. Козаччина стала не тільки стихійним поривом, піднесенням творчих, визвольних зусиль великої маси українського населення, але і важливим прикладом високого рівня його самоорганізації, що позначився на всіх сферах розвитку суспільства - військовій, політичній, релігійно-культурній і господарській. Структура козацького війська була покладена в основу організації держави, козацькі традиції і принципи значною мірою визначили зміст всього українського способу життя, стали вирішальним природним чинником для розвитку господарства і культури [10].

З іншого боку, під час перебування українського народу у складі Російської імперії вперше глибоко проявилася певна амбівалентність, роздвоєність його ментальності, виникло протиріччя між представниками різних культурно-цивілізаційних орієнтацій – східної і західної. Імперська політика північного сусіда, яка проводилася під широковідомим гаслом «поділяй і володарюй», спровокувала в толерантній Україні внутрішньополітичне протистояння. Нездатність об'єднатися марнувала сили українців, визначила їх неспроможність протистояти зовнішнім тискам і зрештою - втрату державності. Не випадково великий український поет і

філософ І. Франко наголошував: «Ворог, що затаївся в душі народу,- це страшніший від зовнішнього» - http://symonpetlura.ucoz.ua/publ/i_franko_poet_nacionalnoji_chesti_prodozhennja/2-1-0-34

Незважаючи на свій порівняно нетривалий часовий відрізок, радянський період в історії українського народу справив дуже помітний вплив на процес подальшого формування українського менталітету, особливо його колективістських рис, патерналізму та відданості утопічним комуністичним ідеям. Надмірна заідеологізованість всього громадського життя, численні жакливі сторінки радянської історії, масові політичні репресії, насильницька колективізація і голодомори посилювали рабську психологію та політичну пасивність українців, формували з людини слухняного «гвинтика» чи «совка» великого комуністичного механізму. Дуже емоційно і переконливо про руйнівний вплив на український менталітет жакливої радянської реальності пише О. Андрійчук: «Венцом страданій українцев стал ад двух мировых войн, Голодомора и Чернобыля, которые уничтожили жизнь и витальную энергию десятков миллионов украинских душ и сердец, искалечив генетический код и ментальный характер всех нас без исключения» - [facebook.com/oleksandr.andriychyk](https://www.facebook.com/oleksandr.andriychyk)

Українські науковці добре розуміли велике значення духу протесту в ментальності поневоленого народу. Ю. Липа писав: «Кожна нація, щоб вижити, мусить вигартувати в собі дух опору». Без певного протестантизму (це ж необхідний в політичному менеджменті зворотний зв'язок) не може бути цивілізованого суспільства. Втім протестний, національно-визвольний рух в цей час так і не став загальноукраїнським. Так сталося, насамперед, тому, що імперська влада постійно винищувала в Україні всіх національно свідомих і здатних до опору громадян, практично була знищена українська культурно-політична еліта. Піднесення політичної активності відбувалося тільки при збігу надзвичайних обставин, втім воно іноді набувало дуже широкого і виразного характеру, про що свідчать події Української революції 1917-1921 рр., так званої «українізації» 20-х рр., самовіддана боротьба ОУН-УПА 40-50-х рр., опозиційний рух 60-80-х рр. тощо. Але в загальному плані політична свідомість громадян була не дуже високою. В умовах горбачовської перебудови Україну навіть називали «заповідником соціалізму» (особливо, якщо порівнювали з політично активними прибалтійськими країнами).

Аналізуючи історію, ми можемо зробити висновок, що позитивні риси українського менталітету особливо повно проявлялися на крутих поворотах його долі. На початку 90-х рр. надзвичайної актуальності набуває одвічне прагнення українців до свободи і відновлення української державності. Такі риси були притаманні на ментально-генетичному рівні і старшому

поколінню українців, і особливо представникам молоді, в тому числі студентству. В Україні були створені нові політичні партії і громадські організації, розгорнувся активний національно-визвольний громадський рух, в жовтні 1990 відбулося резонансне голодування студентів на Майдані. 1 грудня 1991 р. за підтримку Акту проголошення незалежності України проголосувало понад 90% учасників референдуму. Ментальний дух свободи кожного разу охоплював українців і змушував їх активно виступати і під час Майданів, і прикордонного інциденту на Косі Тузла, і під час газового тиску Росії, і при підписанні та ратифікації Харківських угод тощо. Втім особливо високий рівень громадської активності спостерігався під час Революції гідності у 2013-2014 рр.

Для розбудови сучасної держави і пристойного життя не менш важлива і інша риса менталітету українців – їх «одвічний демократизм» як типова прикмета суто європейської нації. Достатньо наголосити, що з усіх пострадянських країн (за винятком Прибалтики) тільки Україна і Грузія спромоглися на демократичний шлях розвитку і курс на євроінтеграцію. І тимчасове намагання влади на початку нового століття затвердити авторитарний режим чи скасувати курс на євроінтеграцію був рішуче відкинутий двома Майданами - Помаранчевою революцією і Революцією гідності. Незважаючи на всі негаразди останніх трьох років – російську анексію Криму і розв'язування війни на Сході України - незламний характер українського менталітету, історичний досвід народу та широка підтримка практично всіх цивілізованих країн світу неодмінно призведе до нашої перемоги [13].

Серед багатьох дефініцій, що існують сьогодні в гуманітарному дискурсі, розглядалися на нашій конференції і винесені у заголовок статті, найбільш актуальним зараз є поняття «ідентичність». Нас же, насамперед, буде цікавити колективна українська ідентичність, яка в сучасних наукових джерелах визначається приблизно таким чином – *це система ознак і властивостей, що вирізняють українську людину, її спільноту і культуру серед інших народів* — https://uk.wikipedia.org/wiki/Українська_ідентичність

Особливість цього терміну полягає, насамперед, в тому, що в наших міркуваннях він є категорією підсумовуючою, результативною, що врешті-решт визначає здатність народу до самоорганізації. Втім для українців ідентичність має особливе значення ще й тому, що, починаючи з 90-х рр. в умовах становлення державної незалежності, гостро відчувався недостатній рівень української національної свідомості народу, його ідентичності.

Для швидкого надолуження прогаяного і підвищення рівня української свідомості був один практичний шлях - відновлення історичної пам'яті

народу у формально вже незалежній Україні. Були тут свої складнощі, потрібно було не просто повернути заборонену раніше українську історію, а відновити її на основі нової наукової методології, формування «нового бачення», повернення до історичної правди, до загальноприйнятих принципів науковості, об'єктивності та плюралізму.

Щоб оперативніше вирішити цю проблему, почали перевидавати вже існуючі історичні праці, які досі зберігалися у «спецхрані» (відділ спеціального зберігання у бібліотеках), – твори М. Грушевського, І. Крип'якевича, Н. Полонської-Василенко тощо. Мабуть, першою була перевидаана і розіслана в навчальні заклади книга «Історія русовь», яка була створена у середині XIX ст.

Так поверталася через літературу до громадян України, насамперед до молоді, історична пам'ять. Потрібен був час і чималі науково-просвітницькі зусилля, щоб по-новому її осмислити, опанувати, написати відповідні книжки тощо. Не випадково перші нові підручники сучасних українських істориків почали з'являтися лише у середині 90-х років. Одним з них був підручник колективу науковців під керівництвом академіка В. Смолія «Історія України: нове бачення», що згодом неодноразово перевидавався [5].

Помітки в назві підручника «нове бачення» чи «сучасне бачення» були не випадковими, а дуже поширеними серед багатьох видань того часу, бо перед істориками гостро стояло завдання подолати радянські заповізані погляди на наше минуле і створити принципово нову історію України, що відповідала б сучасним зразкам в демократичних країнах і принципам науковості та об'єктивності. На наше щастя, в цей час вже були важливі для нас приклади: на початку 90-х рр. була перекладена і видана великим тиражем книга канадського науковця Ореста Субтельного «Україна. Історія» [16]. Вона вдало заповнила прогалину – відсутність у нас ще нових українських підручників – неодноразово перевидавалась і дала змогу організувати вивчення історії України на основі підходів європейської науки. Так почався тривалий і складний «шлях до себе», до свого дому, до своєї європейської цивілізації, що передбачало формування нової національної пам'яті-свідомості, більш високого рівня української ідентичності.

Інтерес до нової історичної літератури був настільки великим, що розпочався справжній «книжковий бум», сотні різних назв-книжок про українську історію виходили щорічно чималими тиражами і користувалися великим попитом. У громадському дискурсі суспільства, у ЗМІ, на радіо, телебаченні, в Інтернеті, не говорячи вже про систему освіти, проблеми нової історії України стали найбільш цікавими і затребуваними.

Для відродження і збагачення історичної пам'яті українців цікавим був

період початку нового століття, коли внаслідок Помаранчевої революції відбулися повторні вибори і президентом став В. Ющенко. Зросла увага до історії України, особливо до проблеми Голодомору 1932-1933 рр. Історики країни вивчали вже доступні архівні матеріали, проводили наукові конференції, писали і видавали нові книжки [2, 3, 8]. В листопаді 2006 року Верховна Рада України ухвалила закон «Про Голодомор 1932-1933 років в Україні», який трактує названі події як геноцид українського народу. Четверта субота листопада в Україні була визнана Днем пам'яті жертв голодоморів. Меморіальні заходи проводились як в Україні, так і поза її межами. Щорічно, в цей день проводиться всеукраїнська акція «Запали свічку». Тема Голодомору була яскраво розкрита у засобах мистецтва, в тому числі у літературі і кінематографі. Все це сприяло збагаченню історичної пам'яті українського народу, формуванню його відповідної ідентичності.

Втім щодо проблеми визначення сутності і наслідків українського Голодомору-геноциду для подальшого розвитку суспільства, його свідомості і здатності до ефективної самоорганізації, то тут можуть бути, мабуть, певні уточнення. Адже у 30-ті роки внаслідок численних утисків, приниження, масових репресій, русифікації-деукраїнізації і цілеспрямованого фізичного винищення українців вони опинилися в постгеноцидному стані, відбувся справжній *етнічний надлом*, наслідки якого ми ще і досі не до кінця подолали і вони суттєво впливають на рівень нашої самоідентифікації [3, с. 615-616].

У 2010 р. до управління державою прийшли інші політичні сили, які не мали особливого інтересу до проблем історичної пам'яті та української ідентичності. Їх більше цікавили питання зміцнення влади і поділу власності, що достатньо швидко викликало широке незадоволення населення. Авторитарний і антиукраїнський режим Януковича не витримав випробування часом, відбувся новий сплеск народного протесту – Революція гідності 2013-2014 рр., що продемонструвала непохитну відданість українців європейському вибору, цінностям свободи і гідності людини. І несподіваною для багатьох, для української свідомості народу сталася агресія з боку Росії. Втім вона не тільки не зупинила європейських прагнень України, але навіть прискорила їх і зробила безповоротними, сприяла консолідації нації, мобілізації її зусиль для забезпечення оборони і незалежності. Не випадково журналісти писали, що «Путін зробив українців патріотами». Бо для всіх нас було великою бідою і образою, коли народ, який тривалий час називав себе нашим «старшим братом», раптом пішов війною. За три роки ведення бойових дій тисячі людей загинули, ще більше стали інвалідами, кожного дня повідомляють про нові і нові втрати. Мільйони людей позбулися своїх домівок, місця роботи і змушені були переїхати.

В результаті за три роки у свідомості українців відбулися значні зміни,

переосмислення історичної пам'яті, суттєво підвищився рівень їх національної ідентичності. Останнім часом в українських ЗМІ можна зустріти такі результати соціологічних опитувань Центру Разумкова: в Україні 92% громадян називають себе етнічними українцями, і лише 6% - вважають себе етнічними росіянами - facebook.com>oleksandr.andriyuchuk.

Отже останні події докорінно змінили наше уявлення про себе і оточуючий світ, про нашого північного сусіда, який раптом перетворився на запеклого ворога. Натомість українці дуже вдячні всім цивілізованим країнам, які дружно встали на захист нашої свободи і незалежності, надають морально-політичну підтримку і матеріально-військову допомогу.

Внаслідок згаданих доленосних подій знову постало питання про оновлення історії. Втім після 2014 р. підготовка і видання підручників історії дуже загальмувалось, бо автори обмірковували нові підходи, шукали нові аргументи і факти для своїх книжок. Якщо раніше за рік видавалося близько десяти назв підручників з історії України, то в 2015 р. вийшов практично один підручник О.Палія «Історія України» [9]. Зараз публікація сучасної історичної літератури прискорилась.

Велике значення для збагачення української історичної пам'яті і формування сучасної української ідентичності мало регулярне видання українською газетою «День» нових книг і збірок. Зокрема на початку другого десятиліття вийшли такі важливі праці, як «Сила м'якого знака», «Україна incognita ТОП 25», Джеймса Мейса «Ваші мертві вибрали мене» тощо [3, 12, 17].

Зокрема важливе місце у виданій літературі приділяється проблемі походження Московії-Росії і грубе присвоєння нею історії української середньовічної держави – Київської Русі. Українські автори неспростовно доводять, що Московське князівство виникло років на 300 пізніше нашої держави, а сам московський етнос сформувався на основі угро-фінських племен з невеличким додаванням слов'ян-колонізаторів. Тому в результаті вийшла культурно-генетична суміш, яка була дуже схожа на азійську цивілізацію. В подальшому азійські риси у московитів були ще більше поглиблені під впливом тривалого татаро-монгольського панування. Скоріше за все у нас з нашим північним сусідом не просто різні нації, а різні цивілізації. Тільки цим хоч якось можна пояснити непомірні імперські амбіції сьогоденних росіян, їх нелюбов до українців і жорстокість у загарбницькій війні, невмотивоване протиставлення себе всьому цивілізованому світу, порушення всіх усталених міжнародних порядків. Всі ці достатньо нові думки нам ще потрібно збагнути, глибоко осмислити і включити до своєї довгострокової історичної пам'яті, що формує нашу українську національну ідентичність.

В таких умовах багато науковців сподіваються, що саме зараз, на початку XXI ст. для українського народу, європейський менталітет якого складається з таких цінних рис, як миролюбність, працьовитість, талановитість і толерантність, нарешті настав час, незважаючи на існуючі труднощі, для його власної ефективної самоорганізації, встановлення миру і забезпечення справжнього національно-культурного відродження.

Список використаної літератури

1. Бичко А. К. Українська ментальність. Джерела становлення.- Київ: Освіта України, 2014.- 195 с.
2. Василенко В. Голодомор 1932-1933 років в Україні як злочин геноциду: правова оцінка / Український ін-т національної пам'яті.- К.: Видавництво ім. Олени Теліги, 2009.- 48 с.
3. Джеймс Мейс. «Ваші мертві вибрали мене...» / За заг. ред. Л. Івшиної.- К.: ЗАТ «Українська прес-група», 2008.- 672 с.
4. Дума пана гетьмана Мазепи (За списком В. Кочубея) // http://eduknigi.com/istor_view.php?id=178
5. Історія України / Під ред. В. А.Смолія.- К.: Альтернативи, 1997.- 424 с.
6. Історія – ментальність – ідентичність: кол. моногр.– Львів.: ПАІС, 2011.
7. Кремень В., Ткаченко В. Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації. – К.: Вид. центр «ДрУк», 1998. – 446 с.
8. Кульчицький О. Почему он нас уничтожил? Сталин и украинский Голодомор / Л. Ившина (общ. ред.), Н. Тысячная (сост.).– К.: ЗАО «Украинская пресс-группа», 2007.– 208 с.
9. Палій О. Історія України / 2-ге вид., доповн.- Київ: К.І.С., 2015.– 596 с.
10. Поплавська Т. Особливості національного менталітету та побудова національної держави в Україні // Філософська думка.– К., 2004.– №1.– С. 73–91.
11. Проблеми теорії ментальності.– К.: Наукова думка, 2006.– 408 с.
12. Сила м'якого знаку, або Повернення Руської правди / За заг. ред. Лариси Івшиної.– К.: ПрАТ «Українська прес-група», 2011.– 800 с.
13. Стьопін А. Перемога неминуча // Чорноморські новини, 10 вересня 2016 <http://chornomoroka.com/archive/a-8132.html>.
14. Стражний О. С. Менталітет Майдану: хроніка подій - свідчення очевидців.– Київ: Дніпро, 2016.– 251 с.
15. Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність.– К.: Книга, 2008.– 368 с.
16. Субтельний О. Україна. Історія / пер. з англ. Ю. Шевчук; вступ. ст. С. В. Кульчицький.– К.: Либідь, 1991.– 512 с.
17. Україна Incognita. ТОП-25 / За заг. ред. Л. Івшиної.– К.: ПрАТ «Українська прес-група», 2014.– 384 с.
18. Формування національного менталітету: зб. наук. пр. за матеріалами Регіон. наук.-практ. конф., 15 квітня 2009 р., м. Брянка.– Луганськ: ДЗ «ЛНУ ім. Т. Шевченка», 2009.– 88 с.
19. Шевчук В. Пізнаний і непізнаний Сфінкс.– К.: Пульсари, 2008.– <http://>

www.roerich-urs.com/ukr/index/27_11_2012.html

Анатолій Стёпин

МЕНТАЛИТЕТ УКРАИНСКОГО НАРОДА КАК ОСНОВА ЕГО НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Статья посвящена проблеме формирования украинского менталитета и его определяющего влияния на сознание человека, уровень национальной идентичности. Используется историософский подход, который дает возможность сосредоточиться не только на теоретических аспектах проблемы, но и коснуться исторического процесса формирования украинского менталитета и некоторых его важнейших основных черт.
Ключевые слова: украинский менталитет, идентичность, историческая память, геноцид.

Anatoliy Stopin

THE MENTALITY OF THE UKRAINIAN PEOPLE AS THE BASIS OF ITS NATIONAL IDENTITY

The article deals with the problem of the formation of the Ukrainian mentality (genetic and socio-cultural memory) and its formative influence on human consciousness, the level of its national identity. Apply historical approach, which allows you to focus not only on the theoretical aspects of the problem, but also touch on the historical process of formation of the Ukrainian mentality and some of its most important features. The mentality of how the character of the people, the totality of his conscious and subconscious rice certainly is the basis of the national identity of the person and is of great practical importance. Affecting the way of thinking of the people and the basic directions of its practical activities mentality thus defines the historical destiny of the people, all of his achievements, victories and losses. Therefore, the study of this unique social phenomenon will have practical value, contributing to its further improvement.

Keywords: Ukrainian mentality, identity, historical memory, genocide.

References

1. Bychko A. K. (2014) Ukrayinska mentalnist. Dzherela stanovlennya [Ukrainian mentality. Source formation] Kyiv, Osvita Ukrayiny, 195 p.
2. Vasylenko V. (2009) Golodomor 1932-1933 rokiv v Ukrayini yak zlochyn genocydu: pravova ocinka [1932-1933 famine in Ukraine as a crime of genocide: legal assessment] K., Vydavnytstvo im. Oleny Teligy, 48 p.
3. Dzhejms Mejs. [2008] «Vashi mertvi vybraly mene...» [Your dead chose me] / Za zag. red. L. Ivshynoyi. K., ZAT «Ukrayinska pres-grupa», 672 p.
4. Duma pana getmana Mazepy (2017) [Duma Mr. Hetman Mazepa] (Za spy“skom V. Kochubeya), available at: <http://eduknigi.com/>

istor_view.php?id=178

5. *Istoriya Ukrayiny* (1997) [History Of Ukraine] / Pid red. V. A. Smoliya / K., Alternatyvy, 424 p.
6. *Istoriya - mentalnist - identychnist* (2011) [History-mentality-identity] Lviv, PAIS.
7. Kremen V., Tkachenko V. (1998) Ukrayina: shlyax do sebe. Problemy suspilnoyi transformaciyi [Ukraine: the way to self. Problems of social transformation] K., Vyd. centr «DrUk», 446 p.
8. Kulchyczkyj O. (2007) Pochemu on nas unychtozhal? Stalyn y ukraynskiy Golodomor [Why online us deaden? Stalin and Ukrainian Famine] K., ZAO «Ukray“nskaya press-gruppa», 208 p.
9. Palij O. (2015) *Istoriya Ukrayiny* [History Of Ukraine] Kyiv, K.I.S., 596 p.
10. Poplavskaya T. (2004) Osoblyvosti nacionalnogo mentalitetu ta pobudova nacionalnoyi derzhavy v Ukrayini [Peculiarities of national mentality and the construction of the national State in Ukraine] *Filosofska dumka*, #1, pp. 73-91.
11. *Problemy teorii mentalnosti* (2006) [Problems of the theory of mentality] K., Naukova dumka, 408 p.
12. *Syla myakogo znaku, abo Povernennya Ruskoyi pravdy* (2011) [The strength of the soft sign, or the return of the Russian truth] / Za zag. red. Larysy Ivshynoyu, K., PrAT «Ukrayinska pres-grupa», 800 p.
13. Stopin A. (2016) Peremoga nemynucha [Victory is imminent] *Chornomorski novyny*, 10.09, available at: <http://chornomorka.com/archive/a-8132.html>
14. Strazhnyj O. S. (2016) Mentalitet Majdanu: xronika podij - svidchennya ochevydciv [The mentality of the square: Chronicle-eyewitness testimony] Kyiv, Dnipro, 251 p.
15. Strazhnyj O. (2008) Ukrayinskyj mentalitet: ilyuziyi, mify, realnist [The Ukrainian mentality: illusions, myths, reality] K., Knyga, 368 p.
16. Subtelnyj O. (1991) Ukrayina. Istoriya [Ukraine. History]. K., Lybid, 512 p.
17. *Ukrayina Incognita. TOP-25* (2014) / Za zag. red. L. Ivshynoyi. K., PrAT «Ukrayinska pres-grupa», 384 p.
18. *Formuvannya nacionalnogo mentalitetu* (2009) [The formation of the national mentality] *Lugansk*, DZ «LNU im. T. Shevchenka», 88 p.
19. Shevchuk V. (2008) Piznanyj i nepiznanyj Sfinks [Cognition and non-cognitive Sphynx] K., Pulsary, available at: http://www.roerich-urs.com/ukr/index/27_11_2012.html

Стаття надійшла до редакції 16.04.2017.

Стаття прийнята 18.05.2017.

УДК 1(091):612.821.2“652”.001.361 *Мария Загурская*
**«ЗАВЕТЫ ОТЦОВ» В «АФИНСКОЙ ПОЛИТИИ» И
 В «ПОЛИТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ: ОПЫТ
 ИНТЕРПРЕТАЦИИ В КОНТЕКСТЕ MEMORY STUDIES**

Традиция, наследие, память, историческое сознание, идентичность – категории memory studies, интерес к которым в наши дни непрестанно возрастает. В данной статье автор делает попытку рассмотреть античные «заветы отцов», описанные Аристотелем в его философско-политических трактатах «Афинская политика» и «Политика», в контексте memory studies через изучение проявления «отеческих заветов» в коллективной памяти и их роли в формировании идентичности граждан полиса.

Ключевые слова: «заветы отцов», «отеческие заветы», memory studies, коллективная память, идентичность.

В 1890 г. среди папирусов, привезённых из Египта в Британию, нашли папирус с текстом, переписанным в к. I–н. II вв., идею которого приписали Аристотелю [4, с. 132]. Речь идёт о трактате Аристотеля «Афинская политика». Трактат «Афинская политика», время написания которого около 328–325 гг. до н. э. – это одна из 158 «политий» [4], описанных Аристотелем и положенных в основу трактата «Политика». Итак, перед нами две работы Аристотеля: фундаментальный философско-политический трактат «Политика», написанный с целью теоретического построения идеального полиса, и относительно новый для исследователей, требующий глубоко изучения, трактат об истории Афин «Афинская политика», при написании которого Аристотель предстаёт не как философ, а как историк или же как «теоретик-государствовед».

В рамках исследования я акцентирую внимание на понятии «заветы отцов». Упоминания о «заветах отцов» тянутся нитью через всю работу Аристотеля об устройстве Афин: «заветы отцов», «отеческие заветы», «обычай отцов» или «законы отцов» можно трактовать как свято чтимые правила функционирования социума и государства. «Заветы отцов» как регламентные правила и как традиции, передаваемые из поколения в поколение, уместно рассматривать в контексте memory studies, чьи подходы можно применить к исследованию феномена «заветов». Эти правила, рассматриваемые в контексте таких категорий memory studies, как традиция, наследие, коллективная память и идентичность, выступали как механизмы регулирования жизни государства, как гарантия целостности в социуме и государстве в давние времена. Потому мое исследование посвящено

рассмотрению проблемы преемственности социумом и государством конкретных рациональных правил для сохранения равновесия в жизни полиса. Эти правила, выработанные в течение времени эмпирическим путём, доказали свою эффективность. Предполагается, что их функционирование поддерживается на уровне коллективной памяти, и в свою очередь они являются одним из механизмов выстраивания идентичности граждан государства.

Цель исследования – очертить круг проблем, в направлении которых может реализовываться исследование «отеческих заветов» в контексте memory studies и предложить пути рассмотрения этих «законов», и, в частности, изучить выражение «отеческих заветов» в коллективной памяти и их роль в формировании идентичности граждан полиса.

В исследовании я использую работы Аристотеля в переводе С. А. Жебелёва («Политика») и С. И. Радцига («Афинская политика»). В их переводах приводятся понятия «заветы отцов», «отеческие заветы», «обычай отцов» и «законы отцов». Исследуя фрагменты текстов Аристотеля, в которых упоминаются эти понятия, я не нахожу точного единого термина, обозначающего «заветы», «обычай» и «законы». Обращаясь к точному переводу, например, во фрагменте об окончании Пелопонесской войны в «Политии» [8; с. 136], я перевожу данное понятие как «управлять в соответствии с политическими принципами отцов» или «управлять в соответствии с тем способом управления государством, которые установили предки». С. И. Радциг переводит этот фрагмент так: «Мир был заключен у афинян на том условии, чтобы они управлялись *по заветам отцов*» [1; с. 68], то есть перевод С. И. Радцига в целом соответствует оригиналу, но при этом понятие «заветы отцов» не приводится в оригинале текста «Афинской политики». Переводу фрагментов о «заветах» может быть посвящено отдельное исследование, но предварительно можно предположить, что С. И. Радциг, во-первых, ссылается на перевод С. А. Жебелёва, который употребляет в главе пятой в переводе текста «Политики» понятие «заветы отцов»; во-вторых, переводчик находится под влиянием христианской традиции, в контексте которой «заветы отцов» трактуются как наставления отцов-основателей христианской церкви; в-третьих, если исходить из периода работы С. И. Радцига (перевод «Афинской политики» на русский язык 1936–1937 гг.), то на перевод могло повлиять, уже употребляемое в те годы, понятие «заветы Ильича» и переводчик употребил понятие «заветы» по отношению к наставлениям основателей Афин; в-четвёртых, понятие «заветы» используется и по отношению к принципам управления государством, сформированными отцами-основателями США. На сегодняшний день работ, посвящённых исследованиям понятий «заветы отцов», «отеческие

заветы», «обычай отцов» и «законы отцов», мы не находим. В работах П. М. Бицилли, В. П. Бузескула, А. К. Бергера, В. А. Гутарова, А. Доватура, Г. В. Драча, А. В. Коптева, В. С. Нерсесянца, С. Л. Утченко, Б. Н. Чичерина, Э. Р. Штерна и Д. Г. Себайна и Т. Л. Торсона, исследовавших философско-политические труды Аристотеля, о «заветах отцов» почти не говорится, или упоминается лишь в контексте рассмотрения истории Афин, но не раскрывается суть этих «обычаев» и не приводятся их конкретные примеры.

Обратимся к работе Аристотеля «Афинская полития». Исследуя текст «Политии» находим такие положения о «заветах отцов»:

– в главе «Правление Писистрата» о законе о тиранах: «Таковы у афинян... *обычай отцов*: если кто восстанет, чтобы быть тираном, или будет содействовать установлению тирании, тот да будет лишен гражданской чести и сам, и его род» [1, с. 45]. Это положение раскрывает суть «заветов», в основе которых построение государства и осуществление правления в демократическом русле;

– в главе «Реформы Клисфена и мероприятия ближайших лет» о государственных изменениях, учреждённых простатом народа Клисфеном: «Роды же, фратрии и жречества он предоставил всем иметь *по отеческим заветам*» [1, с. 51]. Тут сталкиваемся с проблемой неясности понимания устройства и функционирования родов, фратрий и жречеств по «заветам», так как не находим ни у Аристотеля, ни в иных источниках, пояснений, касающихся их развития при «отцах» – первых правителях;

– в главе «Олигархия Четырёхсот» в плане функционирования государства такое устройство Совета: «Совет состоит из четырехсот членов, согласно *заветам отцов*, по сорока из каждой филы... Кто из членов Совета не явится... в Совет, облагается штрафом...» [1, с. 64]. В положении о Совете можно проследить постановление Драконта: «Совет должен был состоять из 401 члена, выбранных из числа граждан... Если же кто-нибудь из членов Совета пропускал заседание Совета или народного собрания..., тот платил штраф...» [1, с. 32];

– в главе «Конец войны» о прекращении Пелопонесской войны: «...Лисандр взял в свои руки всю власть над государством и установил правление Тридцати при следующих обстоятельствах. Мир был заключен у афинян на том условии, чтобы они управлялись *по заветам отцов*» [1, с. 67–68]. Речь идёт о периоде после низвержения правительства Четырёхсот, которое «все дела решало самостоятельно» [1, с. 67] и в период утверждения правления Тридцати, которые впоследствии «не стали считаться ни с какими постановлениями, касающимися государственного устройства» [1, с. 68]. Так, в данном случае «отеческие заветы» использовались в риторике Тридцати как инструмент получения власти.

– Примеры «заветов отцов» также находим в главе «Восстановление демократии» после низвержения Тридцати тиранов. Примирение между сторонниками демократического и олигархического устройств в 403 г. до н. э. происходило на таких условиях: Аттика делится на две части – на Город (Афины) и «район» Элевсин. В Афинах жили приверженцы демократического строя, в Элевсине – приверженцы олигархического строя. Жителям Афин не разрешалось посещать Элевсин, и жителям Элевсина не разрешалось посещать Афины (посещение было разрешено только во время мистерий). Деньги, которые были заняты на войну, и Афины, и Элевсин принуждены были самостоятельно отдать. Что касается «заветов отцов», то их применение происходило в целях регулирования посещения храма и расследования и наказания за убийство [1, с. 73];

– «...доступ к [храму]... предоставляется одинаково и тем, и другим [и жителям Афин, и жителям Элевсина], а попечение... [должно происходить] *по отеческим заветам*» [1, с. 73];

– «Дела об убийстве должны вестись *по отеческим заветам* – в случае, если кто-нибудь собственноручно убил или ранил человека» [1, с. 73].

И граждане Афин, и граждане Элевсина, независимо от своих политических предпочтений и места проживания, имеют право посещать храм; также, независимо от своих взглядов, убийство или же вина гражданина Афин или Элевсина расследуется и судится по единому закону.

В «Политике» Аристотеля также рассматривается несколько примеров функционирования «заветов»:

– во второй книге в главе о том, как «рождаются» тирании: «1) Ведь... тиранны... из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что чернили знатных...; 2) тирании, предшествовавшие этим, образовались из власти царей, которые нарушали *отеческие заветы* и стремились к более деспотической власти; третьи тирании... под началом тех, кто был избран на высшие должности; некоторые тирании вышли из олигархий...» [2, с. 57].

– в пятой книге об изменении отеческих законов: «Дело в том, что некоторые колеблются, вредно или полезно для государства изменять *отеческие законы*, даже в том случае, если какой-нибудь новый закон оказывается лучше существующего... Может оказаться, что кто-нибудь, будто бы ради общего блага, внесет предложение об отмене законов или государственного устройства» [2, с. 234].

Аристотель в этих примерах указывает на то, что нарушение или изменение «обычаев отцов» ведут к переформатированию устройства государства, но почти всегда эти изменения не приносят пользу.

Круг проблем и пути рассмотрения в контексте memory studies.

Рассматривая «отеческие заветы» в контексте *memory studies* можно очертить **круг таких проблем:**

- «заветы отцов» в коллективной памяти греческого (афинского) народа;
- формирование, хранение и трансляция памяти о «заветах отцов»;
- «заветы отцов» как инструмент формирования идентичности.

«Отеческие заветы», как я полагаю, имеют **несколько путей рассмотрения:** как «заветы», исповедуемые т.н. «консерваторами» и как «заветы», формирующие идеологию. И как 1) «установления» для «консерваторов», и как 2) «установления» для идеологии – эти «заветы» формируются и развиваются как 3) факторы хранения памяти:

1. В целях граждан с консервативными представлениями – хранение и поддержание исторически данных гражданам государства «заветов» – традиций, передаваемых из поколения в поколение. Это хранение и поддержание направлено на прошлое.

2. Идеология (от греч. *idea* – идея, представление и *logos* – слово, учение) – как система концептуально оформленных идей транслирует интересы и мировоззрение различных субъектов – классов, наций, социума, политических партий, групп и т.п., выступает формой санкционирования или существующего в обществе господства и власти, или радикального их преобразования [5]. «Заветы отцов» в целях идеологии используются как инструменты, исполняющие роль координат, на которые нужно ориентироваться. Использование «заветов» направлено на настоящее и/или будущее и формирование позитивного или негативного образа прошлого.

Если идеология направляет население на решение конкретных задач, приближающих к цели, то «заветы отцов» как инструменты идеологии направляют граждан. Но направляют на кого или на что? «Обычаи отцов», как мы понимаем их, прочитывая текст, направлены на поддержание народного правления – демократии и на предотвращение попыток нарушения такого правления посредством переворота и приходу к тирании. Нарушение этих «заветов» направлено на переориентацию пути развития государства. Ссылаясь на «заветы отцов», можно регулировать «переживания» населения – «раскачивать» или же наоборот находить пути решения конфликтов.

3. Хранение памяти. «Заветы отцов» в «Политии» и в «Политике» – это метод решения конфликтов и консолидации общества. В конкретных случаях, описываемых Аристотелем, использование и регулирование памяти приводит к реальным преобразованиям в государстве, в частности во время конфликта. На примере решения конфликта между афинянами и расселения их на двух территориях, «заветы отцов», как инструмент и размежевания, и интеграции, работают:

– как инструмент идеологии, напоминая, что «если кто восстанет, чтобы быть тираном, или будет содействовать установлению тирании, тот да будет лишен гражданской чести и сам, и его род», хотя в случае с афинянами-элевсинцами наказание не так и жестоко, так как «за прошлое никто не имеет права искать возмездия ни с кого...»;

– как механизм консолидации народов двух территорий с помощью, во-первых, совместного посещения мистерий-священнодействий, во-вторых, единого наказания независимо от территории нынешнего проживания, и потому независимо от предыдущих «партийных предпочтений».

«Отеческие заветы» как отсылка к прошлому могут регулировать тот или иной порядок в государстве: как памятные «заветы», дающие толчок и объясняющие положение настоящего или как «заветы»-требования радикального разрыва с прошлым, принципиального исключения всякой возможности повторения чего-то подобного.

Морис Хабельвакс в работе «Коллективная и историческая память» пишет о том, что память работает как у человека единичного, так и в коллективе-социуме в целом [7]. Трудно понять как память хранит «заветы», так как Аристотель почти не называет их примеры. Не у Аристотеля, не у историков, на которых философ опирается в исследовании истории Афин – Фукидида и Геродота, я не нашла конкретных примеров. Историки пишут о «заветах» также не называя их: «Понимая, что дело идет к войне, фиванцы решили уже в мирное время... захватить Платею, своего старинного врага... Им легко удалось проникнуть в город... но они решили обратиться с мирными предложениями: ...всякий, кто пожелает стать союзником беотийцев по заветам отцов, пусть объединит с ними своё оружие... Они приняли предложение... Но, поняв во время переговоров, «что фиванцы не столь многочисленны», платейцы рассудили, что смогут их победить...» [6, с. 65]. Исходя из этого отрывка из «Истории» Фукидида, я нахожу, что, во-первых, к почтению и исполнению «обычаев отцов» призывали политики не только с целью почитания и исполнения их населением, но и с целью получить нужные, например, в конфликтах, результаты; во-вторых, хотя «заветы» и почитаемы, их можно использовать и в свою пользу, например, приняв предложение противника и затем, используя хитрость, избавиться от пришедших фиванцев.

Ян Ассман в работе «Культурная память» пишет о том, что коллективы не «имеют» память, но обуславливают память своих членов [3, с. 36]. В случае с «заветами», которые транслируют «прекрасное прошлое» жизни Афин при демократии, правило каузальности и обусловленности памяти работает на поддержание единого «эталона» функционирования и социума, и полиса в повседневности. Можно предполагать, что «заветы отцов», точно

не прописанные философами и историками, но очевидно известные и понятные гражданам Греции, явно или не явно, но «присутствовали» в повседневности каждого грека, регламентируя стиль жизни, как каждого члена полиса, так и полиса в целом. На основе этого «повседневного присутствия» можно говорить и о формировании коллективной идентичности. Идентичность конструируется в процессе изучения народом истории, нынешнего положения и планирования желаемых перспектив своего государства. «Отечественные заветы» находились и в истории, и в повседневности, и в перспективах развития тогдашних Афин – по этим правилам жили предки, жили Афины тех времён и планировали своё развитие в соответствии с «заветами», потому и можно говорить о них как об инструменте формирования идентичности афинян.

Выводы. «Заветы отцов» в коллективной памяти греческого (афинского) народа формируются, хранятся и транслируются под натиском нескольких участников хранения памяти:

– в памяти граждан «с консервативными представлениями» – граждан, цель которого хранить и передавать данные правила жизни социума из поколения в поколение и объединять в сознании прошлое, настоящее и будущее;

– в памяти идеологов, цель которых состоит в поддержании и трансляции памяти о «заветах» или же, наоборот, в регулировании и формировании механизмов «забвения» памяти о «заветах» среди народа. Выбор цели определяется исходя из нужного правителям типа устройства государства – демократии или тирании.

«Заветы отцов» как один из инструментов формирования идентичности реализуются через своё функционирование в повседневности населения Афин. Прошлое-настоящее-будущее развивается на фундаменте повседневного присутствия «отеческих заветов» и в быту, и в законе, и в функционировании Афин в целом: афиняне живут так, как жили предки, и передают потомкам эти правила-традиции, требующие неукоснительного исполнения и не поддающиеся изменениям, в целях сохранения демократического порядка и предотвращения возможных угроз для функционирования государства.

Список использованной литературы

1. Аристотель. Афинская полиция: Государственное устройство афинян; пер. с древнегреч. С. И. Радцига.– М.: Соцэкгиз, 1936.– 198 с.
2. Аристотель. Политика ; пер. с древнегреч. С. А. Жебелёва.– Спб.: Азбука, 2015.– 352 с.
3. Ассман Я. Культурная память.– М.: Языки славянской культуры, 2004.– 364 с.

4. Радциг С. И. Аристотель и «Афинская полиция» // Аристотель. Афинская полиция: Государственное устройство афинян.– М.: Соцэкгиз, 1937.– С. 132–146.
5. Семигин Г. Ю. Идеология // Новая философская энциклопедия.– М., 2010.– Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHb6fc2dd8032798c2096bb?p.s=TextQuery>.
6. Фукидид. История.– М.: Наука, 1981.– 543 с.
7. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Журнальный зал.– № 2–3 (40–41), 2005.– Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.
8. Αριστοτέλης. Αθηναίων Πολιτεία // Αριστοτέλης. ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΑΡΧΑΙΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΩΝ.– 248 с.

Марія Загурська

«ЗАПОВІТІ БАТЬКІВ» В «АФІНСЬКІЙ ПОЛІТІЇ» ТА «ПОЛІТИЦІ» АРІСТОТЕЛЯ: ДОСВІД ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В КОНТЕКСТІ MEMORY STUDIES

Традиція, спадщина, пам'ять, історична свідомість, ідентичність - категорії memory studies, інтерес до яких в наші дні невпинно зростає. У даній статті автор робить спробу розглянути античні «заповіти батьків», описані Аристотелем в його філософсько-політичних трактатах «Афінська поліція» і «Політика», в контексті memory studies через вивчення прояву «батьківських заповітів» в колективній пам'яті і їх ролі в формуванні ідентичності громадян полиса.

Ключові слова: «Заповіти батьків», «батьківські заповіти», memory studies, колективна пам'ять, ідентичність.

Mariia Zahurska

THE COVENANTS OF THE FATHERS IN ARISTOTLIAN “ATHENIAN POLITY” AND “POLITICS”: THE EXPERIENCE OF INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF MEMORY STUDIES

Tradition, heritage, memory, historical consciousness, identity are categories of memory studies, interest in which is constantly growing today. In this article the author attempts to examine the ancient «covenants of the fathers» described by Aristotle in his philosophical and political treatises “Athenian Polity” and “Politics”, in the context of memory studies through the study of the manifestation of “father”s covenants” in collective memory and their role in the formation of identity citizens of the policy.

Keywords: «Covenants of the fathers», «father's covenants», memory studies, collective memory, identity.

References

1. Aristotel (1936) Afinskaya politiya: Gosudarstvennoe ustroystvo afinyan [Athenian Polity: The state structure of the Athenians], *Moskva*, Sotsekgiz, 198 p.
2. Aristotel (2015) Politika [Politics], *Sankt-Peterburg*, Azbuka, 352 p.
3. Assman Y. (2004) Kulturnaya pamyat [Cultural memory], *Moskva*, Yazyki slavyanskoy kultury, 364 p.
4. Radtsig S. I. (1937) Aristotel i “Afinskaya politiya” [Aristotle and “Athenian Polity”], *Moskva*, Sotsekgiz, pp. 132–146.
5. Semigin G. Yu. (2010) Ideologiya [Ideology], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, *Moskva*, Available at: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHbb6fc2dd8032798c2096bb?p.s=TextQuery> (accessed 20 June 2017).
6. Fukidid (1981) Istoriya [History], *Moskva*, Nauka.
7. Khalbvaks M. (2005) Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat [Collective and historical memory], *Zhurnalnyy zal*, (electronic journal), vol. 40-41, №. 2–3. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>. (accessed 20 June 2017).
8. Aristotelhc. Athhnaiwn Politeia [Athenian Polity], *Bibliothkh archaiwn sygggrafewn*, (in Greek).

Стаття надійшла до редакції 16.05.2017.

Стаття прийнята 12.06.2017.

Розділ 3.**ПАМ'ЯТЬ У РЕЛІГІЙНОЇ
КУЛЬТУРИ**

УДК 18:159.942.3:316.624

Елена Петриковская

ЮРОДСКИЙ СМЕХ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ БОГОХУЛЬСТВА: ОПЫТ ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ

В статье подвергается критическому анализу отношение к юродству как нонконформистской форме религиозности. Обсуждается динамика альтернативных обоснований этой формы святости. Юродство как религиозная практика ориентировано на поиск правил коммуникации с теми или иными видами сакрального, на поиск границ и характеристик, присущих миру священного. Особенностью православной традиции является отсутствие в церковных текстах разработанной концептуализации святости при высокой значимости данного понятия. Это относится и к средневековому богословию, и к церковной науке Нового времени. Возникает зазор между нормативным текстом и практиками. Он представляет собой пространство свободного экспериментирования.

Ключевые слова: богохульство, юродивый, смех, смеховая культура, религиозная практика, православие, безумие, философская антропология.

Юродство как форма религиозного подвижничества с определенного момента привлекает к себе пристальное внимание исследователей именно потому, что балансирует на грани ереси. Уже в конце VII века в Византии 60 правило Трульского Собора позволяет «наказывать всячески притворяющихся беснующимся», рассматривая в их поведении присутствие дьявола [24]. Церковные правила и комментарии к ним не формулируют никаких критериев, позволяющих отличить истинное юродство от ложного. Монашеская аскеза вроде бы в почете, а прославленные юродивые – это великие святые (свв. Симеон, Андрей), но сам подвиг юродивого сопряжен с серьезными опасностями и подражать ему нельзя. По мнению православной церкви, этот путь спасения души связан с множеством соблазнов, а потому расценивается как гибельный, ведущий в сеть сатанинскую.

Поведение юродивого и в самом деле представляет собой загадку. Соединение несоединимого в одном человеке, смешение несовместимых жизненных амплуа. По крайней мере, таким он изображается в житиях, написанных и дописываемых в разное время, порой через много лет после смерти святого. Несмотря на их неполноту и историческую недостоверность, они создают представление о подвиге юродства. В русской агиографической литературе часто поведение юродивого

выражается словами «похабства творя», которые подчеркивают его антисоциальность, агрессивность, подчас открытое глумление над религиозными ценностями. Жития юродивых формируют «православную память», а также являются средствами ее поддержания, причем по ту сторону официального церковного дискурса.

Юродивый, как и любой другой святой – образец идеального христианина. Пытаясь разобраться, какие социально значимые модели поведения выражал юродивый и что в них шло вразрез с церковными декларациями, мы посмотрим на юродство не глазами агиографа, а глазами теоретиков (как светских ученых, так и богословов).

Известно, что юродство родом из Византии, на Руси получило наиболее широкое распространение. Популярность юродства в России вплоть до начала XX в. – факт, не вызывающий сомнений [21, с. 257].

Есть одно общее место в литературе про юродство – акцент на дидактической роли юродивого. Тогда притворное безумие как устойчивый признак юродства объясняется как реакция на регламентацию и рационализацию жизни. Одно из объяснений большой популярности юродивых в XVI в. принадлежит Г. П. Федотову, который считает, что юродивые заполнили пустоту, образовавшуюся в церкви после эпохи святых князей. Москва, по его мнению, слишком бюрократизировалась, а церковь сделалась слишком раболопной; тем самым отвержение зла стало возможным лишь в форме отвержения мира вообще. Расцвет юродства пришелся на время Стоглава и Домостроя, когда, по мнению Федотова, свобода человеческой личности в наибольшей степени подавлялась [21, с. 251, 255]. В то же время юродивый оказался единственной фигурой, имевшей моральное право критиковать церковь, так как он делал это, не нарушая принципа соборности.

Как считает Б. А. Успенский, «поведение юродивого насквозь проникнуто дидактическим содержанием и связано прежде всего с отрицанием грешного мира – мира, где нарушен порядок. Отсюда именно оправданным оказывается антиповедение – обратное, перевернутое поведение одновременно приобщает к потустороннему миру и обличает неправду этого мира (как это характерно и для гностиков, традицию которых, возможно, продолжают юродивые)» [20, с. 328].

Итак, юродство навязывает себя миру, обличая его ложную мудрость или социальное зло, принимая на себя притворное безумие. При такой интерпретации юродство имеет смысл только в присутствии зрителей. В этом единодушны исследователи разных подходов – историки, культурологи, богословы, философы (С. А. Иванов, Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Ж.-К. Ларше).

История изучения юродства в отечественной культуре довольно поучительна. В трудах ученых обсуждается странная святость юродивого и постоянно ведется дискуссия, уточняющая значение юродства. В результате юродивый – перегруженный знак. После обстоятельного филологического, исторического и культурологического анализа житийной литературы и контекстов ее производства и применения остается вопрос: каковы мотивы святого, насколько различаются они от мотивов повествователя? «Что в анализируемом материале относится к моделям поведения, а что к моделям нарратива» [7]. За анализом поведения юрода мы чаще всего обнаруживаем тех, кого он обличал, кто говорил: «Это по грехам нашим». Передать внутреннюю точку зрения юродивого пока удастся с трудом. В середине прошлого века Г. П. Федотов указывал, что в современной ему научной мысли задача написания истории святости как явления духовной жизни «еще только поставлена на очередь». «До сего дня мы не имеем истории святости, не имеем даже истории аскезы. Книги, посвященные этой теме, по большей части не выходят из области внешних фактов, внешних связей, литературных аксессуаров» (цит. по: [5, с. 28]).

Современный православный богослов Жан-Клод Ларше предостерегает от того, чтобы рассматривать юродство как социальный институт или как постоянный или однозначный феномен. «На самом деле, если последовательно читать жития юродивых, можно заметить, что, несмотря на общие для всех черты, перед нами каждый раз новая индивидуальная история. ...юродство возникает как личное призвание и прежде всего подразумевает путь личной аскезы, а то, что затронутой оказывается и общественная сфера, – это лишь разовое последствие, но ни в коем случае не цель [9].

Исследование юродства – это своего рода самоанализ, стремление уйти от безудержной апологии этого феномена или его сведения к некоей сусальной парадигме, как выразился А. Виноградов в своей рецензии на книгу С. Иванова «Блаженные похабы. Культурная история юродства». Конструктивистские подходы уделяют внимание социальным и культурным аспектам почитания юродивых, функциям этого культа в разных сообществах и интеллектуальных традициях. Здесь все, что связано с юродством – не константа, а меняющаяся величина, набор характеристик, обусловленных различными социально-политическими контекстами. Юродство берется как социально сконструированный феномен. Этот подход опирается на результаты компаративистского подхода, выявившего общие и различные черты в восприятии юродства в разных культурах. Итогового обобщения по исследованию юродства сделать невозможно, так как оно продолжается. Причем, в результате совокупного осмысления

неоднозначность подвига юродивого получила «новый гораздо больший масштаб, требующий нового исследования» [4]. Все отмеченные подходы не должны рассматриваться как обязательно альтернативные. Сегодня актуализировалась потребность в персонифицированных подходах к юродству. Это значит, что от вопроса «как почитание святых было связано с конкретными интересами отдельных социальных групп или институций» мы смещаемся в сторону практикующего юродство индивида. И возникает серьезная методологическая проблема: как за клише и «общими местами» агиографического дискурса разглядеть реального живого конкретного человека. Г. П. Федотов задумал агиологию (как принципиально отличную от агиографии) с целью узнать, что собой представляли «сам мученик и его подвиг – историческая обстановка и религиозный смысл его» (цит. по: [5, с. 28]).

И асоциальное поведение юродивого (ругание миру), и его пугающее безумие вполне объяснимо с христианской точки зрения. «Юродивый, осуществляя волю Божию, вел себя вызывающе иррационально, и богословская сущность этой иррациональности состояла в невозможности для человеческого ума понять пути Божественной благодати. В социально-религиозном плане это мог быть протест против институализации христианской жизни в имперской Византии, в плане же богословском развитие данной темы выступает как антропологический коррелят апофатки в постхалкидонском богословии» [7]. Камнем преткновения становится смех юродивого. Ведь присутствие на публике юродивых Христа ради сопровождается смехом. Причем, смеется сам юродивый, что не пристало делать христианину.

Исследователи «смеховой культуры» (М. М. Бахтин, Д. С. Лихачёв, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко) рассматривают смех как способ приспособления к миру, как то, что позволяет существовать в мире, законы которого не совпадают с ожиданиями человека. В юродстве же видят зрелище, которое может вызвать смех. Десакрализация поведения юродивого, лишение его тайного смысла – характерная черта таких интерпретаций. В данном подходе теряется специфика христианского сознания. М. М. Бахтин отделяет смех от культа и противопоставляет их друг другу. Смех раскрепощает, освобождает от социальных условностей, он сродни человеческой природе. Культ же с его нарочитой серьезностью калечит человека. Бахтину свойственно заострять конфликт между официальной культурой, церковью и народной культурой, которая возводится к архаике. Интеллигентская критика церкви видна здесь невооруженным глазом. Но юродство не укладывается в рамки такой дуалистической концепции. Гораздо убедительней те интерпретации,

которые исходят из внутренней логики феномена юродства, рассматривая его как историю духа в контексте религиозного общества, когда народ способен каяться, исповедоваться, когда полагаются на мистирию.

Юродивый не просто участвует в жизни церкви, он радикализирует церковный взгляд на человека и его спасение. В православии культ – космическое действие, «вечное возвращение, вечное возобновление поиска истины, ее живое добывание, он требует жизни в нем, актуализации стремления к невозможному, беспрестанного акта богообщения» [18, с. 110].

Беря смех как неуправляемую и контрцерковную силу-стихию, Бахтин не учитывает, что виды «смеховой» практики подчинены распорядку церковного года. С. С. Аверинцев заметил, что «важен здесь именно момент календарности, иначе говоря, условности, конвенциональности, конечно, упоминаемый, но, как кажется, недостаточно оцененный у Бахтина. Для последнего «карнавал» есть свобода и только свобода; но если свобода регулирует себя в соответствии с указаниями церковного календаря и отыскивает для себя место внутри конвенциональной системы, ее характеристики как свободы подлежат некоторому уточнению [1, с. 343].

А. М. Панченко в своих исследованиях по смеховой культуре Древней Руси делает вывод, что большинство русских людей с радостью принимало секуляризацию культуры: «Оно, судя по кругу чтения среднего человека, не собиралось жить с «поклонцами и слезами». Оно предпочитало жить весело» [12, с. 138]. Новые литературные жанры XVII века (фацеции, т. е. анекдот и новелла, переведенные с польского языка) внушали важнейшие для секуляризующейся культуры мысли и новые для русского человека, что смех не греховен, что смеяться можно не только скоморохам и юродивым, смеяться можно всем. «В мире смеха все равны. Национальные и религиозные различия здесь отменяются. Отменяются также и все социальные перегородки» [12, с. 138].

Размышление о народном сознании («народной религии», фольклоре, низовой культуре) в работах исследователей XX века проникнуто антиклерикальной идеологией. Но уже сын А. М. Панченко – А. А. Панченко, доктор филологических наук, фольклорист, исследователь народного православия и русских мистических сект – выступает с критикой такого подхода как непродуктивного с точки зрения истории, этнологии и фольклористики, а также нерелевантного традиционной культуре [13, с. 65]. Важно также его замечание по поводу «крайне механического понимания церковного канона» и «православного текста» [13, с. 66]. «Иллюзия господства церкви в религиозной жизни общества обязана тем претензиям, которые церковь как институция выдвигает в области

социального контроля. На деле, однако, «народная религия» оказывает чрезвычайно сильное влияние на «церковную традицию» и, по сути дела, определяет конкретные модели и механизмы религиозной культуры, существующей в данном обществе в данную эпоху» [13, с. 70]. Его вывод об отсутствии в синодальном православии «парадигматического» единства («оно характеризовалось различными и подчас весьма противоречивыми идеологическими и богословскими тенденциями... средства трансляции «канонического знания» также варьировались чрезвычайно сильно» [13, с. 67]) совпадает с характеристикой православия, данной И. Мейендорфом в сборнике статей, изданном в книге под названием «Византийские влияния в православной церкви» [11]. Прот. И. Мейендорф проводит мысль об отсутствии в Византии (а значит и в православии вообще) ясного и автоматически применяемого критерия того, что такое «православное христианство» [11, с. 164]. В отсутствии высшей институциональной гарантии, отвергнутой в лице римского папы, православный мир занят поиском знамений и духовного авторитета в личностях святых [11, с. 165].

Учитывая указанные особенности православия, «с антропологической точки зрения представляется более уместным говорить не о церковном каноне и отступлениях от него, а о религиозных институциях и религиозных практиках, подразумевая, что последние представляют собой иначе организованную, более лабильную, но не менее важную часть религиозной жизни общества» [13, с. 70].

Функция религиозных практик – поддерживать равновесное состояние между религиозными институциями и религиозным опытом. «Практика» – та область индивидуальных и коллективных действий, где происходят постоянные эксперименты с нормой [17, с. 11]. Сказанное напрямую касается почитания юродивых. Существование конфликта обыденных представлений о святости с теологической нормой Церкви в определенном смысле неизбежно [19, с. 112]. Но раздувать конфликт не следует, так как «восточное предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью» [10, с. 98].

Сама организация восточного христианства не настолько иерархична и строга, как кажется современным исследователям, которые именно на неверно понятой сути православия строят концепцию юродства и даже его рецепцию современной культурой. Так, М. Энгстрем поясняет востребованность юродства в эпоху постмодернизма, «в частности, тем фактом, что оно выступает агентом Другого в строгой иерархичности восточного христианства, являет пример тактики сопротивления сильному дискурсу. Для постмодернизма в целом катафатическое слово – слово

власти, поэтому остается лишь путь отрицательного высказывания [22, с. 4].

Как показывает изучение литературы, юродство стало исследоваться не только как архаическое явление или религиозный феномен в контексте традиционной культуры. Философское изучение юродства осуществляется сегодня с позиций философской антропологии, в сфере внимания которой в том числе исследование практик. При этом современная философская антропология вступает в диалог с философской антропологией первой половины XX века, актуализируя ряд ее положений. Юродство понимается как результат особого опыта сознания, которое открыто некой внешней силе, позволяя ей сказываться через себя. Важно, что такое сознание является следствием определенного бытия – аскетического, предельно самоограничивающего, а также с отпущенным на свободу воображением. В результате появляется «человек обратной перспективы» (П. Флоренский, Н. Ростова), для которого характерно непрестанное смещение «я» на периферию (жертвование собой), отсутствие внешнего причинения, актуализация невозможного в пространстве символа, мистерии, непосредственность. Интересно, что в центре философской антропологии немецкого философа Х. Плеснера описание расположенности человека «позади самого себя», подчиняющейся законам обратной перспективы. Следуя его мысли, мы должны будем признать игровой характер поведения юродивого и внешнюю обусловленность его смеха.

По Плеснеру, внутренний мир человека – это разлад с самим собой. Ничто не может помочь ему устранить сомнения в истинности собственного бытия. Изначальный раскол поражает самобытие человека, которое эксцентрично, «так что никто не знает о себе самом, он ли это плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, другой в нем, его двойник или антипод» [14, с. 260]. Для Плеснера создание личностного образа – имиджа – единственное спасение от нависающего Ничто. С точки зрения Плеснера человек всегда (должен быть) готов быть разным, делиться на разные роли. Это как спасательный круг для эксцентричного ядра человека.

В работе В. В. Бибихина «Узнай себя» мы встретили комментарий такой «диагноз» человеку. «Мы об этом мало думаем. Не хватает догадки, трудно вместить, насколько простой человек, особенно в толпе, скрытый городской дрессурой, текуч и подвижен». И далее: «Страшны по-настоящему никогда не те люди, которые сорвались и не владеют собой, – значит они заметили или заметят себя, – а «естественные» и всегда просто такие какие они есть, т. е. разные». А вот о Гоголе: «Писательство для него было не сочинительство, а таинственный путь к тому чтобы сохранить

настоящую простоту, не становясь толпой, демонстрацией личин. ...Этим отдаением себя своим созданиям человек оттачивается до прозрачности, до единственной настоящей простоты. Ему тогда не до формирования личности» [3].

Здесь мы наблюдаем характерное для русского философа неприятие личности как искусственной постройки, загромождающей путь к своему подлинному образу (лику). У Плеснера, наоборот, театральность, надевание масок (личин), ролевое поведение приводят к совершенствованию социальности и это – единственно возможный способ жизни в обществе, сопровождающийся сознательным отказом от своей подлинности, от встречи с собой [6, с. 23–53].

Следуя традиции русской философии, Н. Ростова полагает, что юродивый определен только внутренним, собою, а не внешним, социальным. И встреча с собой принципиально возможна, по крайней мере, в исповедальном пространстве. Собственно юродство и есть исповедь, самовыворачивание, путь к самому себе [18, с. 116]. Причем, «внутренние состояния» юродивого – это не субъективные состояния отдельного человека, но общие для тех, кто находится в пространстве мистерии» [18, с. 125].

Для осмысления юродства как «персональной формы аскезы» (Ж.-К. Ларше) рассмотренные философские размышления весьма актуальны. Философская и религиозная антропологии ориентируются на внутренние факторы и ставят целью воссоздать духовный портрет святого. Здесь явно присутствует стремление аргументировать настроения юродивого, чтобы, как выразился Р. Барт, «растянуть эту индивидуальность до науки о субъекте, название которой не имеет значения при условии, что она достигнет уровня всеобщности, но не редуцирующего, не превращающего в ничто меня самого» [2, с. 40]. По словам одного старца, аскет проводит в бдении много лет, «чтобы увидеть во всех людях одного единственного человека». Поэтому «данные православной аскетики должны быть тщательно изучены и проанализированы с целью выявления и формулирования содержащегося в них «знания о внутреннем человеке». Это знание можно назвать «практической антропологией», без учета которой церковное учение о человеке не может быть полным» [16, с. 7].

Святость в православии – это предельное проявление благодатно обожженной человечности. «Святость и есть живовоплотившаяся иконичность Божьей твари, пережившей в своем религиозном опыте этапы триады «личина/лицо/лик» [8, с. 270].

Любопытна популярность темы маргинальной святости в литературе Серебряного века (и ее современных последователей). Тема святости

персонализируется, скажем, Франциск Ассизский – который у всех на устах [8, с. 264] – интересует как тип личности, интересен дух его поступков. То есть на первом плане яркая субъективность, которая и осваивается столь же субъективно. В целом, на наш взгляд, Серебряный век останавливается на лице, не доходя до лика. Здесь тот же вариант секулярной трактовки личности, что у Плеснера, но без его стремления быть объективным. Приветствуется «духовное юродство», которое рассматривается как «кардинальное свойство творческого поведения». Такое юродство К. Г. Исупов противопоставляет «овнешненному в веригах и прочих атрибутах практической аскезы антиповедение» [8, с. 265]. Духовное юродство – это «маргинальная точка зрения на возможности здравого смысла и самоочевидной для всех истины», это внутреннее юродство, «интериоризованное в глубину мыслительных структур и преобразованное в апофатику высказывания». Исследователь XX века объявляет это «типологической чертой русской мыслительности», на почве которой, Франциск Ассизский встречает понимание людей русской культуры [8, с. 282].

Что же касается юродского смеха, то он может быть рассмотрен как проявление человеческой сути. Но в терминах новоевропейской философии религиозный мир плохо объясним. Эти способы объяснения далеко ушли от того практического контекста, в котором родились феномены религиозного мира и в котором они и приобрели свое первоначальное значение и смысл» [23, с. 193]. Практическая система (власти, знания и этики) нового времени сместила значение юродства от высшего христианского подвига к образу шутовского поведения и психической болезни. У современного философа «нет слов, чтобы высказать наше отношение с бесконечным или священным», что признает, например, Ж.-Л. Нанси [15].

Хотя впадение в смех Плеснер точно описывает. Смех у него это «осмысленно ложная реакция» на невозможность найти правильное отношение между личностью и ее телом. Дезорганизация отношения человека к своему телу не может быть передана словами и обретает определенный смысл в выразительном комплексе смеха и слез. Они сигнализируют о том, что человек переходит границу в сторону телесности, к чистому «бытию телом». В этой ситуации субъект, Я, личность отключены, потому что человек не владеет собой.

Плеснер предлагает подумать о вечном проклятии искусственного существа быть смешным, вследствие чего у него возникает потребность выстроить систему рациональной защиты от смеха (осмеяния). Смешное, интимное помогает скрывать успешная социализация личности,

выполнение-ношение ею различных социальных ролей-масок.

На наш взгляд, концепция смеха Плеснера может дополнить портрет «человека обратной перспективы». И главным образом потому, что удачно интерпретирует смех юродивого. Н. Ростова пишет, что «смех – это ширма от Бога, симптом присутствия “я”. Страх Божий убирает эту преграду» [18, с. 110]. Однако в случае юродства смех нельзя исключить. Юродивый – это человек после Я. Смех, возможно, является инструментом «отключения» Я. Юродивый смеется над собой, над миром в себе, он пребывает в непрерывно длящемся мистериальном акте. Разрыв с миром требует постоянно возобновляющихся усилий, среди которых и смех. Поэтому смех здесь не может рассматриваться как произвольная реакция.

Подведем итоги. Юродивый является персонификацией важнейших религиозных и социальных представлений, связанных с восприятием сакрального и профанного. Святой – это сверхчеловек (человек высшего типа), реализовавший завет богоподобия, заданный всем людям – быть живой иконой Христа. Монашеская аскеза порождает юродство как более тяжелую форму аскезы, которая должна противодействовать главному врагу монахов, вовлекающему их в прелесть – тщеславию. Прикрывшись мнимым безумием, юродивый Христа ради усмиряет грех гордыни. В случае успеха он получает смирение, дар пророчества, особые сверхспособности. Юродивый никогда не противопоставляет свой путь как единственно правильный церковной дисциплине. В регламентированном пространстве византийского православия они создавали «пространство маневра» (С. А. Иванов), необходимого для выживания системы. Юродство синтезировало в себе сокровенные стремления русского человека. Полутона, намеки, невозможное как возможность, отсутствие формализации, понятийной ясности. Юродство существует в пограничной области между земным и небесным, где можно пережить то, что разум не освоил, оставил без внимания.

Юродивый ставит веру выше разума. Поэтому обязательным условием интерпретации смысла действий юродивого является доверие религиозному опыту, опыту покаяния и исповеди. Тут дело не только в том, что человек способен жить интенсивной внутренней жизнью. Нужен толчок и нужна среда, чтобы этот механизм заработал. Юродивый не может изучаться изолированно от тех, к кому он обращается и кто разделяет его ценности. Он нуждается в тех, чей общественный покой взрывает. Ну и публика его должна быть достаточно терпимой к самой процедуре осмеяния, спокойно воспринимать отклонения от привычного (нормального) поведения и даже приветствовать протест против порядка. С этой позиции богохульствует тот, кто считает юродивого психически

большим человеком, поскольку он отвергает тем самым бытие Бога и воздействие Духа Святого на человека.

Феномен юродства существует только в религиозном обществе. В секуляризованных обществах мы встречаем стилизацию под юродство или его рецепцию. Юродивый является порождением такого мира, в котором имеет место духовное напряжение религиозного характера. Должны работать религиозные мотивы – стремление к спасению, к очищению от грехов и т. п. Прав С. А. Иванов, современное общество слишком светское, чтобы в нем было напряженное ожидание, порождающее этот образ.

Антиклерикально настроенная русская интеллигенция в XX веке по-своему трактует юродство. Восточную аскезу плохо знают и понимают. Ей взамен предлагают «духовное юродство», происходит рецепция западной традиции святости и отказ от народного почитания юродивых. Духовные юродивые рассматриваются как религиозные учителя и противопоставляются церкви (оплоту самодержавия и несправедливости) и отвлеченной философии (не имеющей отношения к жизни). Таким юродивым стал для русской интеллигенции и Франциск Ассизский, и Ницше.

Считать юродивого принадлежащим миру смеховой культуры нельзя, так как он противопоставляет себя не только обжитому миру, но и антимиру. Феномен юродства – это напоминание о подлинной природе Церкви, о том, что это Тело Христово, которым руководит Святой Дух, а не человеческое сообщество и не государство в государстве.

Динамика альтернативных обоснований этой формы святости позволяет увидеть, какое юродство предпочитало наше общество на том или ином этапе своего развития, в чьем поведении видело идеал (канон), а в чьем отступление от него («Нынешние ... не по Бозе суть»). Сегодня присутствует стремление «легализовать» для академического стиля изложение взгляд на религиозную практику «изнутри», из собственных ей смысловых и ценностных ориентиров. Это позволит разглядеть новые черты юродства. И понять тесную связь между принятием юродства и терпимым отношением к богохульству.

Список использованной литературы:

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху. От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского.– М.: РГГУ, 1993.– С. 341–345.
2. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр., послесл. и

- коммент. Михаила Рыклина.– М.: Ад Маргинем, 2011.– 272 с.
3. Библихин В. В. Узнай себя. [Электронный ресурс].– М.: Наука, 1998.– Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/84604/>
 4. Виноградов А. Ю. Иванов С. А. Блаженные похабы. Культурная история юродства [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/111501.html>
 5. Войтенко А. А. Курс по агиологии Г. П. Федотова в Богословском институте в Париже. Новые данные // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология.– 2016.– Вып. 4 (49).– С. 24–35.
 6. Григорьева Н. Я. Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920–1940-х гг. (Россия, Германия, Франция).– СПб.: Книжный Дом, 2008.– 344 с.
 7. Живов В. М. Рецензия на книгу С. А. Иванова «Византийское юродство» [Электронный ресурс].– Режим доступа: www.krotov.info/spravki/temv/yu/yurodstvo.html
 8. Исаупов К. Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века.– СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2010.– 592 с.
 9. Ларше Ж.-К. Христа ради «сумасшедшие» / 9. Пер. с франц. К. Мацан и Л. Гийон // Фома.– № 6 (110) – июнь 2012.– С. 20–26.
 10. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие.– К.: Путь к истине, 1991.– С. 95–261.
 11. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. Пер. с англ. под общей ред. Ю. А. Вестеля.– К.: Центр православной книги, 2007.– 352 с.
 12. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века).– М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.– С. 11–264.
 13. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект.– 2-е изд.– М.: ОГИ, 2004.– 541 с.
 14. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
 15. Подорога В.– Ж.-Л. Нанси. Диспут «Сакральное в современном обществе». 28 октября 2008. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.podoroga.com/disput.html>
 16. Православное учение о человеке: избр. статьи.– Клин: Христианская жизнь, 2004.– 430 с.
 17. Религиозные практики в современной России: Сб. статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна.– М.: Новое издательство, 2006.– 400 с.
 18. Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. Ф. И. Гиренка.– М.: МГИУ, 2010.– 140 с.
 19. Семенов-Басин И. В. Святость в русской православной культуре XX века. История персонификации.– М.: РГГУ, 2010.– 291 с.
 20. Успенский Б. А. Избранные труды.– Т.1. Семиотика истории. Семиотика

- культури.– М.: Гнозис, 1994.– 432 с
21. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня. Комментар. С. С. Бычкова.– М.: Моск. рабочий, 1990.– 269 с.
 22. Энгстрем М. Апофатика и юродство в современной русской литературе // *Journal of Slavic Languages and Literatures Slovo* (Uppsala), 2010, No. 51, pp. 129–140.
 23. Янгулова Л. Юродивые и умалишенные: генеалогия инкарцерации в России // Мишель Фуко и Россия: Сб. статей / Под ред. О. Хархордина. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001.– С. 191–211.
 24. Acts of ecumenical councils // https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselsenskih-soborov-tom6/1_12_2

Олена Петрикiвська

ЮРОДСКОЙ СМIХ ЯК ПРОЯВ БОГОХУЛЬСТВА: ДОСВIД ПРОБЛЕМАТИЗАЦIЇ

У статті піддається критичному аналізу ставлення до юродства як нонконформістської форми релігійності. Обговорюється динаміка альтернативних інтерпретацій цієї форми святості. Юродство як релігійна практика орієнтоване на пошук правил комунікації з тими чи іншими видами сакрального, на пошук меж і характеристик, притаманних світу священного. Особливістю православної традиції є відсутність в церковних текстах розробленої концептуалізації святості при високій значущості даного поняття. Це відноситься і до середньовічного богослов'я, і до церковної науки Нового часу. Виникає зазор між нормативним текстом і практиками. Він являє собою простір вільного експериментування.

Ключові слова: богохульство, юродивий, сміх, сміхова культура, релігійна практика, православ'я, безумство, філософська антропологія.

Olena Petrykivska

THE LAUGHTER OF THE HOLY FOOL AS A MANIFESTATION OF BLASPHEMY: THE EXPERIENCE OF PROBLEMATIZATION

This article contains a critical analysis of the relationship to the foolishness of a non-conformist form of religiosity. The dynamics of the alternative justifications of this form of holiness is discussed. The research foolishness manifested anticlerical spirit. Saints come from allies, they see rebels against tradition. However, the category of holiness in the Russian Orthodox culture can not be viewed through the prism of religious experience, opposed to religious institutions, in terms of counter-culture. We must be wary of the notion of "folk religion". This concept is loaded with anti-clerical ideology. Folk Orthodoxy is necessary to investigate as the sum of the religious practices

that are in dynamic interaction with religious institutions. The foolishness of a religious practice is focused on the search for rules of communication with various kinds of sacred, finding boundaries and characteristics inherent in the world of the sacred. In the Orthodox tradition is not designed church conceptualization of holiness. This also applies to the medieval theology and church science in modern times. There is a gap between the normative texts and practices. It is a space of free experimentation. The conflict of ordinary notions of Holiness with the theological norm of the Church is inevitable. However, the conflict should not be exaggerated. The article analyzes laughter as important feature of the behavior of the Holy Fool. The article presents and critically commented popular interpretations of the foolishness. As shown in the article when interpreting the laughter of a Fool, they conflict. When building the theoretical concepts were taken into account the point of view of the believer's consciousness. Philosophical-anthropological approach was used to the explanation of the laughter of a Fool.

Keywords: blasphemy, the Holy Fool, laughter, laughter culture, Orthodoxy, religious practice, madness, philosophical anthropology.

References

1. Averintsev S. S. (1993) Bahtin I rysskoe otnoshenie k smehu. Ot mifa k literature: sbornik v chest 75-letiya E. M. Meletinskogo [Bakhtin and the Russian attitude to laughter. From myth to literature. Collection in honor of the 75th anniversary of E.M. Meletinsky]. Moscow, RGGU, pp. 341–345.
2. Bart R. (2011) Camera lucida. Kommentarij k fotografii [Camera lucida. Comment on the photo], per. s fr. Mihaila Riklina. Moscow, Ad Marginem, 272 p..
3. Bibihin V. V. (1998) Yznay seby [Know yourself]. Moscow, Nayka,. Rejim dostupa: <http://predanie.ru/lib/book/84604/>
4. Vinogradov A. U. Ivanov S. A. Blazeni pohaby. Kulturnay istoria urodstva [Blessed obscenities. Cultural History of Foolishness]. Rejim dostupa: <http://www.patriarchia.ru/db/text/111501.html>
5. Voytenko A. A. (2016) Kurs po agologii G. P. Fedotova v Bogoslovskom institute v Parise. Novy dany [A course on the hagiology of G.P. Fedotov at the Theological Institute in Paris. New data]. *Vestnik PSTGY*, seria III. *Filologia*, Vip. 4 (49), pp. 24–35.
6. Grigorieva N. Y. (2008) Evolucia antropologicheskikh idej v evropejskoy culture vtoroy poloviny 1920-1940-h gg. (Rossia, Germaniya, Franciya) [Evolution of anthropological ideas in European culture of the second half of 1920-1940. (Russia, Germany, France)]. Spb., Knizny dom, 344 p.

7. Zivov B. M. Rezenzia na knigy S. A. Ivanova «Vizantiyskoe urodstvo» [Review of the book S. A. Ivanova “Byzantine foolishness”]. Rejim dostupa: www.krotov.info/spravki/temv/yyurodstvo.html
8. Isupov K. G. (2010) Sudby klassicheskogo nasledia i filosofsko-esteticheskay kultura Serebrynogo veka [The destinies of the classical heritage and the philosophical and aesthetic culture of the Silver Age]. *Spb.*, Russkay hristianskay gumanitarnay afademia, 592 s.
9. Larshe Z.-K. (2012) Christa radi “sumasshedshie” [Christ for the sake of “crazy”]. Per. s franz. K. Mazan i L. Giyon, *Foma*, № 6 (110). iun, pp. 20–26.
10. Losskiy V. N. (1991) Ocherk misticheskogo bogoslovie Vostochnoy Cerkvi [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church]. *Misticheskoe bogoslovie. Kyev*, Put k istine, pp. 95–261.
11. Meyendorf I., prot. (2007) Vizantiyskoe nasledie v Pravoslavnoy Cerkvi [Byzantine heritage in the Orthodox Church]. Per. s angl. Pod red. U.A. Vestely. *Kyev*, Centr pravoslavnoy knigi, 352 p.
12. Panchenko A. M. (1996) Rysskay kultura v kanun petrovskih reform. Iz istorii russkoy kultury [Russian culture on the eve of Peter’s reforms. From history of Russian culture]. V. III (XVII– nachalo XVIII veka). *Moscow*, Shkola “Yaziki prusskoj kultury”, pp. 11–264.
13. Panchenko A. A. (2004) Xristovchina i skopchestvo: folklore i tradicionay kultura russkuh misticheskikh sekt [Hristovschina and Skopchestvo: folklore and traditional culture of Russian mystical sects]. 2-e izd. *Moscow*, OGU, 541 p.
14. Plessner X. (2004) Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofsky antropologiu [Steps of Organic and man: Introduction to philosophical anthropology]. *Moscow*, ROSSPEN, 368 p.
15. Podoroga V.– Zh.-L. Nansy. (2008) Disput «Sakralnoe v sovremennom obchestve» [Disputation “Sacred in modern society”]. 28 oktybry. Rejim dostupa: <http://www.podoroga.com/disput.html>
16. Pravoslavnoe ychenie o cheloveke: izbranye statyi (2004) [Orthodox doctrine of man: selected articles]. *Klin*: Christianskay zizn, 430 p.
17. Religioznie praktiki v sovremennoy Rossii [Religious practices in modern Russia]. Sbornik statey (2006). Pod red. K. Russele, A. Agadzanyina. *Moscow*, Novoe izdatelstvo, 400 p.
18. Rostova N. (2010) Chelovek obratnoy perspektivy (Opit filosofskogo osmislenia fenomena urodstva Christa radi) [The person of the reverse perspective (The experience of philosophical understanding of the phenomenon of the foolishness of Christ for the sake of)]. Pod red. prof. F. I. Girenka. *Moscow*, MGIY, 140 p.
19. Semenenko-Basin I. B. (2010) Svytost v russkoy pravoslavnoy culture XX

- veka. Istorija personifikacii [Holiness in the Russian Orthodox culture of the XXth century. History of personification]. *Moscow*, RGGU, 291 p.
20. Uspenskiy B. A. (1994) Izbranie trudi. T. 1. *Semiotika istorii. Semiotika kulturi* [Selected works. T.1. The semiotics of history. Semiotics of culture]. [Selected works. T.1. The semiotics of history. Semiotics of culture]. *Moscow*, Gnozis, 432 p.
21. Fedotov G. P. (1990) Svytie Drevney Rusi [Saints of Ancient Russia]. Pred. D. S. Lihacheva i A.V. Meny. Komment. S. S. Bichkova. *Moscow*, Mosk. Rabochiy, 269 p.
22. Engstrom M. (2010) Apofatika i urodstvo v sovremennoy russkoy literature [Apophatics and foolishness in contemporary Russian literature]. *Journal of Slavic Languages and Literatures Slovo*, Uppsala, No. 51, pp. 129–140.
23. Yangulova L. (2001) Urodivie i umalishenie: genealogiya inkarceracii v Rossii [The fools and the insane: the genealogy of incarceration in Russia]. *Mishel Fuko i Rossia: Sb. Statey*. Pod red. O. Harhordina. *SPb.; Moscow*, Evropeyskiy universitet v Sankt-Peterburge: Letniy sad, pp. 191–211.
24. [Acts of ecumenical councils]. https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselsenskih-soborov-tom6/1_12_2

Стаття надійшла до редакції 10.04.2017.

Стаття прийнята 12.05.2017.

УДК 2.008

Екатерина Шевчук

ИЕРОТОПИЯ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В статье предпринята попытка анализа иеротопии в контексте культурологии. Рассмотрены способы идентификации физического пространства как священного. Представлены методы преобразования пространства с целью его сакрализации.

Ключевые слова: иеротопия, религия, культурология, сакральный, пространство.

Иеротопией называется создание конкретных сакральных пространств, рассматриваемое как особый вид творческой деятельности, а также специальная область историко-культурных исследований, в которой выявляются и анализируются примеры данного творчества. Результатом иеротопического творчества, как правило, являются церкви и святыни, но могут быть также сакральные ландшафты, архитектурные комплексы, и даже города и страны. Иеротопия как раздел гуманитарного знания находится в процессе становления и формируется на стыках традиционных дисциплин (истории искусства, археологии, культурной антропологии, этнологии, религиоведения), однако не совпадает ни с одной из них и имеет собственный предмет и методологию.

Речь идет не об общем изучении сакрального, чему посвящены работы М. Элиаде, Р. Отто, П. Флоренского и других исследователей. В данном случае на первом плане – исторически конкретная деятельность людей по созданию среды общения с высшим миром. Иеротопия может включать и мистическую компоненту, но, прежде всего, это процесс осознанного творчества, формирования сакрального пространства при помощи архитектуры, изображений, обрядов, света, запахов и иных медиа. В рамках иеротопического подхода иконы и другие произведения сакрального искусства рассматриваются не как изолированные предметы, а как компоненты иеротопических проектов в их художественной и концептуальной целостности и временном развитии. Такой синтезирующий подход является новым в области изучения религиозной культуры.

Проблема сакрального, его сопоставления с профанным, типология священных предметов и пр. хорошо разработана различными мыслителями и учёными. Об этом писали Р. Отто, Э. Дюркгейм, М. Мосс, М. Элиаде. Данная тема присутствует в работах Г. Зиммеля, П. Бергера, Т. Лукмана, Д. Белла, К. Гирца, В. Россмана и др. Можно отметить рост интереса ученых к проблеме сакрального в последнее время – это связано с активным обсуждением в последние годы идеи постсекулярного общества (Дж.

Милбанк, Ю. Хабермас, А. Кырлежев, Д. Узланер, Ю. Шаповал и др.). Проблематике сакрального посвящен ряд кандидатских диссертаций. Так, В. И. Глебец в работе «Феномен сакрального в современном российском обществе» делает акцент на роли сакрального в формировании национально-цивилизационной идентичности. Д. Ю. Куракин в своей диссертации «Сакральное как понятие и проблема социологической теории: на примере американской «сильной программы» культуросоциологии», в частности, обосновывает ошибочность отождествления оппозиций «сакральное – профанное» и «чистое – скверное» представителями рассматриваемой научной программы. А. С. Сафонова («Сакральное как социокультурный феномен») сосредотачивает внимание на сравнении существующих в социально-философском дискурсе подходов к сакральному. Ф. В. Тагиров («Сакральное как предмет социально-философского дискурса (от традиции к новому символическому пространству)») рассматривает сакральное в контексте трех дискурсов: традиционализма, насилия и психоделики, анализирует его интегрирующую и дезинтегрирующую роли. В работе Н. П. Цыгули («Феномен сакрального в контексте социального бытия») подчеркиваются аксиологический и эстетический аспекты сакрального и его иррациональная природа. Искусствовед А. М. Лидов предложил выделить изучение создания сакральных локусов в специальную область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества [2]. Эта идея нашла поддержку и у отечественных исследователей, о чем свидетельствует научный сборник «Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст» [3]. Вместе с тем, роль и потенциал культурологии в исследовании сакральных пространств на данный момент не изучены.

Вышесказанное позволяет сформулировать цель статьи – проанализировать особенности иеротопии как предмета культурологического анализа.

Священные места обычно проходят процесс мемориализации – увековечивания в коллективной памяти событий с определенным способом его вспоминания (восприятия), сакрализации исторического времени и связи легенды с последующими поколениями. Таким образом, наследники, обожествляя прошлое, возносят самих себя от их профанного бытия к сакральному. Ритуалы, церемонии, молебны и молитвы, эстетически выразительные храмы, торжественные празднества – все эти социокультурные средства служат одному – породить и углубить чувство уважения, почтения, любви прежде всего к высшему существу в лице Бога,

вождя, святого героя. Сакрализации подвергаются и исторические события (дни Революции, Независимости, Победы и т. д.). Поэтому можно говорить о сакрализации повседневности и о сакральных мирах. Самоидентификация личности с сакрализованными существами и объектами содействует совершению поступков «по подобию», выработке соответствующих этому миру качеств личности (преданности, доверчивости, послушности, способности к самоотдаче, бескорыстия).

Очень продуманной является организация сакрального пространства в исламской культуре. Ислам запрещает изображение Бога и живых существ, особенно людей. «Ислам сосредоточен на Единстве, а Единство не выразимо в терминах какого бы то ни было образа» [1, с. 122]. За Богом отрицаются какие-либо антропоморфные черты, опасаются идолопоклонничества, представляют Господа как художника («оформитель»), даровавшего форму живым существам, которому, вследствие этого, нельзя подражать. Человек, изображающий человека или животное, посягает на прерогативу Творца, за что будет наказан в Судный день, когда от него потребуют вдохнуть жизнь в созданные им картины. Смысл форм и интерьера всех мечетей – желание почитать единого Аллаха и при этом не поклоняться никаким конкретным образам. Все, что мешает человеку сосредоточиться на постижении божественной воли, отрицается. Стены мусульманских мечетей, покрытые глазурованной керамической мозаикой или плетением изящных арабесок в ступе, напоминают о символике покрыва (хийаб). Согласно изречению Пророка, Бог скрывает себя за 70000 покрывов света и тьмы; «если бы они были удалены, всё, чего достигает Его Взор, было бы испепелено молниями от Его Лица». Покрывы сотворены из света, в котором они скрывают Божественный «мрак», и из тьмы, в том смысле, что они вуалируют Божественный Свет [1, с. 137]. Итак, искусство для мусульманина – это свидетельство божественного существования. Мы видим также, что исламская цивилизация «очищает» ислам от традиционных мифологических облачений, «переодевая» его в более «абстрактные» выражения, более адекватные его отвлеченной доктрине Единства.

Обратным может быть процесс, когда божество может раскрыться только в месте, которое было сакрализовано для него: например, Соломон строит храм на соседней с Иерусалимом горе, и именно в нём начинает являться Бог. Или Ковчег Завета, который для Моисея и судей выступает как средство связи с Господом. Бог даёт его чертёж и, соответственно, Он может явиться человеку при помощи связующего ковчега. Святые и чудеса являются и совершаются в местах, которые являются священным. Если все сделано верно, то божественные или

ангельские силы будут себя манифестировать, то есть, как мы видим, иерофания является следствием иеротопии – эти процессы взаимосвязанные и взаимодополняющие.

Возможен и третий вариант: место священно потому, что его создал Бог или уделил особое внимание при его создании, или тем или иным образом выделил его среди прочих подобных. Важно отметить, что размеры «места» совершенно не ограничены. Это может быть как единичный каменный истукан, так и целый город или многие акры земли. Исторически первой такой землей был Эдемский сад, где жили Адам и Ева. Она противопоставляется остальной допотопной земле, будучи под особенным благословением Бога, и после грехопадения людей её отличие и священство подчеркивается тем, что на её страже находится Архангел с огненным мечом. Земля обетованная, Ханаан, обещанный еврейскому народу, также имеет признаки священного, благого места, сотворенного и избранного Богом. Центральное и важнейшее место занимает город Иерусалим, в котором особенно полно проявляется присутствие Бога: ведь по представлениям иудаизма, именно с этого места Бог начал творение окружающего нас мира, а храмовая гора является краеугольным камнем.

Также примером по формированию образа будущего сооружения может быть модель, подаренная божеством, явленная или найденная неким чудесным образом. В тоже время, наблюдаем обратный процесс, когда в храме или другом каком-либо культовом сооружении находится модель храма или святилища. Например, прообразом многих православных монастырей являются монастыри на горе Афон и Фавор. Так, Почаевская лавра была построена как копия одного из Афонских монастырей, чей образ мы можем видеть на росписях этой Лавры, а сама она представляет собой отсылку и модель горы Фавор. Если на Фаворе произошло Преображение Господне, то на холме Почаева произошла теофания Божьей Матери. Отсюда и достаточно распространённый мотив изображения Иисуса Христа, держащего в руках модель храма. Не менее распространён сюжет склоняющегося перед Господом донатора, который преподносит ему модель храма, что является, с одной стороны, символом освящения храма, а с другой стороны, реальным событием, когда каким-то образом была обнаружена модель храма и по ней он был сооружён.

Другим важным нюансом является ориентирование храма по сторонам света. Так ветхозаветные скинии были направлены святой святых на запад, в христианских храмах стала превалировать обращенность алтаря на восток, входа же – на запад в знак того, верующие исповедуют уже пришедшего Христа. В целом, такая ориентация считается канонической, хоть и в связи с секуляризацией и уступкой градостроителю христианские святыни могли

быть ориентированы на север или восток. Что касается католических костёлов – это, чаще всего, ориентация алтаря на запад; вход у синагог канонически располагается на север; буддийские монастыри и пагоды обращены фасадной стеной на юг. Мегалитические памятники, как правило, ориентированы на Восток, так как выполняли как религиозные, культовые функции, так и астрономические. Наиболее ярким примером может быть Стоунхендж или менгиры, которые установлены таким образом, чтобы свет между ними проходил в определённые периоды времени. Также можно привести в пример и оленьи камни на Алтае, ориентированные на восток.

Среди внутренних характеристик исследователи выделяют форму пространства. Например, для христианских храмов характерна крестокупольная конструкция, которая образует в плане крест, что является символом победы Христа над смертью. С другой стороны, в храмовых сооружениях мы можем наблюдать символическую структуру космоса или учения. Для буддийских ступ характерны восемь базовых форм, которые характеризуют то или иное учение буддизма. Например, Ступа просветления символизирует цель буддийского пути – полное Просветление. Это означает освобождение от всех мешающих чувств, как и от желания эти чувства иметь. Она является одновременно символом преодоления всех препятствий, всех завес. С другой стороны, внутренняя форма пространства может не иметь особого значения, что характерно для мечетей, однако в данном случае гораздо более важным является правильная ориентация здания, а именно на священный город Мекку.

Священное место может также характеризоваться и через особый запах. Использование ладана в христианской церкви является символическим актом наполнения сакрального пространства Святым Духом и в то же время символической жертвой, ведь в древности ладан преподносился наиболее уважаемым людям как признак особого благоговения. Каждение ладаном означает силу, отгоняющую злых духов (Тов. 8, 2-3), славу Божию (2 Пар. 5, 14), а идущий вверх дым от кадила, – вознесение молитв к Богу (Псалом 140, 2). А. М. Лидов пишет: «Каждый участвовавший в православном богослужении знает, какую огромную роль в восприятии храмового пространства играет пахнущий ладаном дым от кадила, который то появляется, то исчезает, создавая колеблющуюся призрачную среду, преображающую все видимые предметы и изображения» [2, с. 66].

Свет – важная компонента организации священного места. Например, храм Пантеон имеет окулус (отверстие в крыше), которое превращает световой поток, в мощный столб света, что должно с одной стороны изображать наличие божественного в храме, а с другой стороны

отображать движение Солнца в небесной сфере. В одесской кирхе Святого Павла было принято следующее решение: окна, ближайшие ко входу, сделаны из оранжевого стекла, а по ходу движения к алтарю следующие будут более светлыми и прозрачными. Это должно символизировать, с одной стороны, историю творения мира, с другой же стороны – восхождение человека от тварного уровня к искуплению и единению с Богом. К световым эффектам также можно отнести и огонь. Обращение к ежегодному чуду – сжиганию Святого Огня на Гроб Господень в Великую Субботу, которое и до сего дня волнует весь христианский мир, интересует А. М. Лидова и других исследователей как возможность поставить вопрос о его историко-художественных аспектах.

Священное место создается не при помощи психологических трюков или методов, а на гораздо более глубоком уровне. Символическое наполнение языческого святилища, индуистского храма, христианской церкви внешне будет очень отличаться друг от друга, но в своей основе там лежат одни и те же архетипические образы. Эти образы могут быть выражены самыми разными способами, но в тоже самое время они всегда одинаковы: представление о враждебном существе; представление о герое-спасителе, погибшем, но чудесным образом возникающем вновь; Троица (например, как в христианстве: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух). Причём художник, архитектор, мастер будет выражать в своей работе один и тот же архетип, вне зависимости от времени и культуры, но методы их выражения будут разными. Это может быть изображение всадника с луком, охотящегося на чудовище, которое мы можем встретить в горах Алтая и на некоторых оленьих камнях, но это тот же самый образ, что и св. Георгий, поражающий дракона копьем. Внешне непохожие, они несут один и тот же смысл – герой повелевающий силами природы, поражает хтоническое. Поэтому и поиски признаков священства того или иного места могут быть не сильно отличны друг от друга, так как человек опирается на свой внутренний, подсознательный уровень, который позволяет ощутить нумерозное и проявляется в мистических видениях, галлюцинациях и т. д.

Естественно все эти требования к оформлению и организации священного места приводят к тому, что необходим класс людей-мастеров, которые способны выполнять необходимые священнодействия или создавать объекты культа. При этом происходит процесс взаимодействия религии и культуры. С одной стороны, религия предъявляет новые требования к обществу и культуре, которые она должна выполнить. Например, с приходом христианства в Киевскую Русь началось активное развитие иконописи, а также появление специфических профессий, связанных с ней, например, знаменщик, травильщик, доличник, платечник и т. д. В исламе запрет на изображение породил развитие каллиграфии и

шести основных каллиграфических стилей, к развитию архитектуры и новым акустическим приемам в ней. Например, минарет по своим характеристикам представляет собой не просто башню с местом для муадзина, откуда он мог бы совершать азан, а громадный резонатор модулирующий и усиливающий голос муадзина, чтобы его могли слышать как можно дальше. С другой стороны, и культура влияет на религию. Развитие новых художественных стилей и способов исполнения приводит к тому, что церковь принимает их и использует. Это позволяет церкви быть ближе современным ей людям, как это было, например, в эпоху Барокко или Ренессанса. С другой стороны, на оформление также влияет светская художественная мода и вкус эпохи, а также те или иные события в истории.

Существует несколько причин святости места. Среди них необходимо выделить совершение в рассматриваемом месте ритуала, освящение места непосредственно Богом через указание, обещание Богу, появление теофании или освящение им после конструирования топоса. Причиной могут быть особые природные условия, напомнившие человеку о величии Бога, или легенды, связанные с единичным объектом на местности; практическая необходимость построить в конкретном месте по причине удобства или наличия ранее культового сооружения другой конфессии. Когда место было выбрано или, точнее, обнаружено, как священное, начинается его преобразование в соответствии с правилами или нормами культуры и религии. Темы иеротопических исследований разнообразны и могут включать столь различные аспекты, как роль света и огня в архитектуре, религиозные церемонии и праздники, народные традиции, сопоставление иеротопических моделей разных культур, значение одежды священнослужителей, роль голоса и вокала, формы пространства, роль запаха, изображений и символов.

Список использованной литературы

1. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы.– М.: Алетея, 1999.– 216 с.
2. Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре.– М.: Дизайн, Информация, Картография, 2009.– 362 с.
3. Хортицкий семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст: Збірник наукових праць / Науковий редактор і упорядник Ю. Ю. Завгородній.– Запоріжжя: Дике поле, 2012.– 292 с.

Катерина Шевчук

ИЕРОТОПИЯ ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

У статті зроблено спробу аналізу іеротопії в контексті культурології. Розглянуто способи ідентифікації фізичного простору як священного. Представлені методи перетворення простору з метою його сакралізації.

Ключові слова: іеротопія, релігія, культурологія, сакральний, простір.

Kateryna Shevchuk

ИЕРОТОПИЯ АСА СУБЪЕКТА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

The attempt of analysis of hierotopy in the context of cultural studies has been made in the article. It is stated that hierotopy is a creation of specific sacred spaces and regarded as a special kind of creative activity, as well as a special area of historical and cultural researches, in which the examples of this creativity are identified and analyzed. It is shown that there are several reasons for the sanctity of the place. Among them there should be distinguished the Commission of the ritual in the place, the consecration of the site directly by God through indication, the promise to God, the appearance of theophany, or sanctification by it after construction of the topos. The reason may be the special natural conditions, reminding people about the greatness of God, or legends associated with a single object on the ground; the practical need to build in a particular location due to the convenience or availability of earlier religious buildings of other faiths. After identification of the location as the sacred its transformation begins in accordance with the rules or norms of culture and religion. It is shown that such transformations are sound and light effects, shape, space, smell, symbols, priests' clothing, religious ceremony and festivals, folk traditions.

Keywords: hierotopy, religion, culture, cultural studies, sacral, space.

References

1. Burkhardt T. (1999) Sakral'noe iskusstvo Vostoka i Zapada. Principy i metody [Sacred art of the East and West. Principles and methods] Moscow, Aletejja, 216 p.
2. Lidov A. M. (2009) Ierotopija. Prostranstvennye ikony i obrazy-paradigmy v vizantijskoj kul'ture [Hierotopy. Spatial icons and images-paradigms in Byzantine culture] Moscow, Dizajn, Informacija, Kartografija, 362 p.
3. Hortyc'kyj sem³nar: Sakral'na geograf'ja ³ fenomen palomnyctva: v³tchyznjanyj ³ sv³tovyj kontekst: Zb³rnyk naukovyh prac' [Khortyt'sa workshop: Sacral geography and the phenomenon of pilgrimage: the domestic and world context] (2012), naukovyj redaktor ³ uporjadnyk Ju. Ju. Zavgorodn³j. Zapor³zhzha, Dike pole, 292 p.

Стаття надійшла до редакції 11.05.2017.

Стаття прийнята 12.06.2017.

УДК 272.5–727.2(537)

Дмитрий Беник

ИСТОКИ ХРИСТИАНСКОЙ ПРОПОВЕДИ В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬИ

В статье исследована деятельность первых проповедников Евангелия на территории Северного Причерноморья, а именно среди скифского населения древней Тавриды и берегов Днепра. Рассмотрены исторический ход развития христианства в древних причерноморских греческих городах-колониях и деятельность здесь основных миссионеров-мучеников первых веков христианства.

Ключевые слова: проповедь, апостол Андрей, Евангелие, древние города, Северное Причерноморье.

Вопросу распространения христианской веры, в частности, на землях Северного Причерноморья, то есть на территории современной Украины, в своих исследованиях уделяли внимание многие деятели Церкви еще до «официального принятия» христианства князем Владимиром, в частности, святитель Иоанн Златоуст, Тертуллиан и др. Из описания распространения христианской веры по всему миру начинается также «Повесть временных лет» авторства преподобного Нестора Летописца. Однако трудов, освящающих столь древний период зарождения христианства в Северном Причерноморье, довольно мало. Отдельные сведения разрознены, многие факты выпадают из поля зрения исследователя, отсутствует их систематизация, что и обуславливает в целом актуальность данного исследования.

Цель статьи – исследовать и систематизировать истоки зарождения христианства в Северном Причерноморье и описать первых проповедников и мучеников, прославивших себя на этих землях.

Одним из первых проповедников Евангелия на территории Северного Причерноморья следует считать апостола Андрея Первозванного. Путешествие апостола, который принес христианскую веру на территорию Северного Причерноморья, а именно посетил скифские земли вокруг Дона и Днепра, выглядело следующим образом. Оно началось из Эдессы, сирийского города, откуда он вместе с Матфеем и Симоном Кананитом отправился в землю Иверскую, беспрепятственно проповедуя христианство. На своем пути они проповедовали различным племенам, населявшим Кавказские горы. Апостолы посетили и горную Сванетию. Здесь княжна Сванетии приняла их проповедь и крестилась, и апостол Матфей остался во главе Сванетской Церкви, а апостол Андрей с Симоном Кананитом поднялись в горы выше, где жили осетины. Они достигли города Фостофора, и многих обратили в христианство [7, с. 28].

Более точные и подробные сведения об апостоле Андрее принадлежат

Никите Пафлагону. В «Похвальном слове апостолу Андрею» автор пишет следующее: «Ты, достойный всего моего почтения, Андрей, получивши в удел север, с ревностью обошел иверов, савроматов, тавров и скифов и протек все области и города, прилежащие с севера к югу Понта Евксинского» [1, с. 64]. Под таврами и скифами здесь упоминаются обитатели Крыма и жители древней Скифии, территория которой простиралась от города Херсонеса до рек Днепр и Дунай. Из горной Осетии путь апостола лежал в Абхазию, в город Севаст, где еще больше людей приняли его проповедь о Христе.

Епифаний Кипрский собрал об Андрее Первозванном много различных свидетельств, и составил жизнеописание и миссионерский маршрут святого. Он сообщает о том, что «Апостол Андрей учил скифов, косогиан и горсинов в Севастополе Великом, где укрепление Апсара и гавань Исса и Фазис река; здесь обитают иверы, и сузы, и фусты, и аланы» [2, с. 68]. Жители Севаста – Севастополя Великого приняли слово о Христе и крестились. Во главе Севастопольской Церкви остался сподвижник Андрея апостол Симон. Вышеуказанные географические названия, по мнению исследователей, относятся к территории современной Абхазии, где город Сухум – это древняя греческая колония Диоскурия, которая в римскую эпоху была известна под именем Севастополиса или Севастополя Великого [6, с. 70].

Продолжая свой путь далее, апостол Андрей отправился вдоль моря в землю джигетов, которые были людьми жестокосердыми и злобными. Джигеты, или джигиты не приняли проповеди Андрея и даже намеревались убить его. Апостол Андрей, видя их непреклонность и жестокость, покинул их землю, а джигеты и сегодня остаются в неверии, соблюдая языческие обычаи [11, с. 55]. Покидая земли Кавказа, Андрей перешел в Верхний Сундаг, жители которого с радостью приняли его и крестились. Обрадованный таким успехом, апостол со своей проповедью и чудесами, творимыми Именем Божиим, направился в Босфор Киммерийский (современная Керчь), где немало горожан обратил в христианство.

Географическое положение Крыма во многом определило судьбу народов, населявших его в разные времена. С ростом международной торговли между Востоком и Западом, которая шла через Черное море, усиливалась и военно-стратегическая значимость сухопутных и водных путей полуострова. Оживленное население полуострова притягивало и христианских проповедников. Епифаний Кипрский пишет, что из Босфора Андрей Первозванный отправился вдоль южного берега Тавриды (Крыма) и достиг древнего полиса Феодосии, жители которой не приняли его увещаний и веру христианскую приняло всего лишь несколько человек, поскольку люди они были дикие [7, с. 31]. Проплывая далее вдоль

полуострова, апостол посетил город Херсонес, где тогда обитали грубые и неверные готы. К его удивлению, они оказались весьма склонными к принятию христианства. Поэтому он пробыл в Херсонесе довольно долгое время и многих обратил к вере в единого Бога. Даже в наше время на мысе Херсонеса указывают то место, где апостол Андрей вышел на берег, и где впоследствии в 97 году неподалеку от того места принял мученическую кончину святой папа Римский Климент. Современные исследователи считают, что знакомству херсонесцев с христианством еще в конце I века способствовали экономические связи «Херсона с провинциями Римской империи и, особенно, с Малой Азией, где христианство ... во II веке уже имело широкое распространение» [13, с. 44].

Мысль о просвещении готов и скифов по обетованию Спасителя не оставляла апостола Андрея, и из Херсонеса он предпринял странствие вверх по реке Борисфен (Днепр) до гор Киевских и благословил место, где вскоре воссиял святой град Киев. Об этом упоминает летописец Нестор [9, с. 78]. Предполагают, что апостол Андрей поплыл по Днепру в Скифию. Из описаний писателей III ст. Ипполита Римского и Оригена известно, что Андрей посетил места, где впоследствии возник Киев. Летописец Нестор повествует: «Видите ли горы эти, – сказал апостол своим ученикам, – на этих горах воссияет благодать Божия и будет великий город и много церквей будет построено Господом» [9, с. 74]. На месте, где находился апостол, он поставил крест, где и сегодня стоит церковь святого апостола Андрея Первозванного. Факт проповеди святого апостола Андрея Первозванного на территории современной Украины, о чем повествует «Повесть временных лет», утверждает возможность первой встречи с христианством на наших землях еще в конце I в.

Вернувшись тем же путем по Днепру вниз, апостол Андрей посетил и богатую греческую колонию Ольвию, лежавшую на широком лимане реки. В настоящее время раскопки поселения Ольвии располагаются на территории Николаевской области [4, с. 41]. Ольвия была основана греческими переселенцами в начале VI в. до нашей эры и просуществовала почти тысячу лет. Этот город упоминал в своих произведениях Геродот. В эпоху расцвета территория города достигала 55 га, территория некрополя – до 500 га, а по берегам Бугского, Днепровского и Березанского лиманов разместились полторы сотни сельскохозяйственных поселений, составлявших сельскую окраину города. На протяжении всей своей истории Ольвия была тесно связана как с античным миром, так и с местным так называемым варварским окружением. С одной стороны, она входила в состав Афинского союза, с другой – Ольвия значительно влияла на развитие

окружающих племен скифов и сарматов [4, с. 43].

Возвратившись в Херсонес и посетив многие города и причерноморские селения, где были основаны новые христианские церкви, апостол Андрей достиг Византии. В этом городе он поставил епископом одного из 70-ти учеников Христовых Стахия, который стал главою иерархии Константинопольской Церкви, как и Климент был поставлен главою Рима апостолом Петром [12, с. 34].

О проповеди Андрея свидетельствует Евсевий, епископ Кесарийский. Ссылаясь на Оригена, в своей «Церковной истории» он пишет: «Святые Апостолы и ученики Спасителя рассеялись по всей земле. Фоме, как повествует предание, выпала по жребию Парфия, Андрею – Скифия, Иоанну — Асия...» [1, с. 67]. О проповеди Андрея Первозванного у скифов говорят также такие церковные писатели как святитель Ипполит, епископ Римский, священномученик Дорофей, епископ Тирский, Софроний Палестинский, святой Епифаний, епископ Кипрский, и святой Евхерий Лионский [12, с. 35]. В ряду древних исторических свидетельств характерным является сообщение иерусалимского иеромонаха Епифания (нач. IX в.), который прошел по следам Андрея все побережье Черного моря и всюду, от Синопа до Феодосии и Херсонеса, слышал местные предания о проповеди апостола, видел церкви, кресты, иконы святого Андрея и другие реликвии, указывавшие на его апостольский подвиг, собрал и записал имена его учеников – первых епископов основанных им Церквей [5, с. 78].

Разумеется, Андрей Первозванный проповедовал не только в Скифии. Византийский писатель Никита Пафлагонянин (873) в «Слове похвальном апостолу Андрею» говорит: «Ты, достойный всего моего почтения, Андрей, получив в удел север, с ревностью обошел иверов, савроматов, тавров и скифов и прошел все области и города, прилежащие с севера и юга Понту Евксинскому» [3, с. 131]. И далее, в другом месте, продолжает: «Обняв благовестием все страны севера и всю прибрежную часть Понта в силе слова, мудрости и разума, в силе знамений и чудес, везде поставив для верующих жертвенники, священников и иерархов, он приблизился к оной славной Византии» [3, с. 132]. Продолжателями проповеди Андрея на Причерноморских землях явился целый сонм святых последователей Христа. Так, Климент Римский, который был сослан в Херсонес императором Траяном в конце I века, уже тогда обрел в каменоломнях города две тысячи верующих и сам до кончины своей (101) устроил и наставил в учении 75 церковей-общин, продолжая апостольское служение Андрея [2, с. 171].

В конце II века на Босфоре появляются первые признаки новой христианской религии, а в течение первых десятилетий IV в. н. э. здесь формируется христианская община во главе с епископом. В списках

Никейского собора 325 г. упоминается имя Босфорского епископа Кадма. К ранним памятникам христианской религии в Босфоре (в Пантикапее и Херсонесе) принадлежат надгробия и склепы с изображением крестов. Но параллельно с зарождением христианства традиционные античные культы и верования еще долгое время существовали в Северном Причерноморье.

В III–IV вв. в Северном Причерноморье уже существовало несколько христианских епархий: Скифская (в низовьях Дуная), Боспорская и Херсонесская в Крыму, Готфская. Именно епископы этих древних епархий в свое время принимали участие в заседаниях I Вселенского Собора в 325 г. в Никее: Боспорский Кадм, Херсонесский Филипп и Феофил Готфский. А на IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г. даже был поднят вопрос об автокефалии Херсонесской Церкви. В VII Вселенском Соборе 787 года участвовали святители Стефан Исповедник, архиепископ Суражский (современный Судак), и преподобный Иоанн, епископ Готфский [8, с. 204].

Немало на берегах Черного моря потрудились и святые мученики Инна, Пинна и Римма, которые были непосредственными учениками апостола Андрея. Родом они были из земель Великой Скифии, территория которой тянулась от Дона до Дуная по северным берегам Черного моря, то есть – это прямые представители земель, входящих в территорию современной Украины. Инна, Пинна и Римма были крещены Андреем, рукоположены в священники и направлены для укрепления веры и утверждения благочестия среди греков и инородцев, которые проживали в Босфорском царстве. По дороге в Таврию они везде проповедовали христианскую веру и крестили народ. По приказу херсонесского князя-язычника за христианскую проповедь они были схвачены и отданы на страшные муки. В западной церковной агиографической традиции сохранились свидетельства в «Acta Sanctorum» Иакова Ворагинского об их мученической кончине: «De Sanctis Martyribus Inna, Pinna, Rimma – «О святых мучениках Инне, Пинне, Римме». Среди проповедников Евангелия на территории Северного Причерноморья также известны священикомученики Херсонесские: епископы Василий, Ефрем, Евгений, Агафадор, Элпидий, Эфир, Капитон, святей Эмилиан, Никита Стратилат Скифоготфский (305), Флориан Стратилат (300) [6, с. 133].

Ситуация в Причерноморьи коренным образом изменилась после 313 г., когда император Константин провозгласил Миланский эдикт о прекращении преследования христиан и позволил исповедовать христианскую веру. Северное Причерноморье стало важным пунктом государственной политики Византии, составной частью которой была христианизация местных жителей. Так что Иоанн Златоуст в «Беседе, сказанной в церкви в честь святого апостола Павла» уже свидетельствовал: «...и скифы, и савроматы... и поселившиеся у самых окраин Вселенной,

переводя Священное Писание каждый на свой язык, философствуют об этих словесах» [10, с. 278]. Со временем на этих землях прославились также проповедники более позднего времени – Мартин Исповедник (655) и Максим Исповедник (662) [9, с. 156]. Однако самое благоприятное время для проповеди Евангелия на территории Северного Причерноморья наступило в IX в., когда местные племена объединились, образовав единое Древнерусское государство с центром в Киеве. Тогда, намереваясь равняться с европейскими народами, принявшими христианство, и древнее население Причерноморья влилось в общую христианскую семью.

Таким образом, тематика проповеди Евангелия на территории Северного Причерноморья остается недостаточно освященной и изученной, имеет множество смежных тем, которые требуют продолжения научных исследований. Согласно проведенному мною исследованию, проповедь Евангелия на территории Северного Причерноморья началась еще при жизни апостолов (в I веке) и в целом повлияла на развитие христианства в данном регионе. Первые проповедники Христовой веры в древней Тавриде и на берегах Днепра стали символами христианства на этих землях.

Список использованной литературы

1. Арсений, архим. Готская епархия в Крыму // Журнал народного просвещения. Январь. № 165.– СПб., 1873.– С. 60–86.
2. Баранов И. А. Памятники раннесредневекового Крыма // Археология Украинской ССР.– Т. III.– К., 1986.– С. 23–248.
3. Браичевский М. Ю. Утверждения христианства на Руси.– К.: Наукова думка, 1988.–260 с.
4. Виноградов Ю. Г. Политическая история Ольвийского полиса в V??–? вв. до н. э.–М.: Наука, 1989.– 178 с.
5. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Репринтне видання: У 4 т.– К.: Вид-ня Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998.– Т. 1.– 296 с.
6. Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси.– К.: Наукова думка, 1988.– 205 с.
7. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви / в 2 тт.– Т. 1.– Париж: YMCA-PRESS, 1959.– 681 с.
8. Крижицький С. Д., Зубар В. М., Русяєва А. С. Античні держави Північного Причорномор'я.– К., 1988.– 350 с.
9. Лебедев А. П. Духовенство в Древней Вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века).– С-Пб, 2006.– 350 с.
10. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви: в 9 тт.– Т. 1.– М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.– 408 с.
11. Ольговський С. Я. Давньогрецькі міста-колонії Північного Причорномор'я:

навчальний посібник.– К.: КНУКіМ, 2007.– 149 с.

12. Пархоменко В. Християнство Руси до Володимира Святого // Вера и Разум.– Т. 9–10.– 1912.– № 9.– С. 24–41.
13. Фомин М. В. Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV–X вв.).– Харьков: Коллегиум, 2011.– 290 с.

Дмитро Беник

ПОЧАТКИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ПРОПОВІДІ У ПІВНІЧНОМУ ПРИЧОРНОМОР'І

У статті досліджено діяльність перших проповідників Євангелія на території Північного Причорномор'я, а саме серед скіфського населення древньої Тавриди і берегів Дніпра. Розглянуто історичний хід розвитку християнства в древніх причорноморських грецьких містах-колоніях і діяльність тут основних місіонерів-мучеників перших століть християнства.

Ключові слова: проповідь, апостол Андрій, Євангеліє, стародавні міста, Північне Причорномор'я.

Dmytro Benyk

THE ORIGINS OF CHRISTIAN PROMPT IN THE NORTHERN BLACK SEA REGION

The article examines the activities of the first preachers of the Gospel in the Northern Black Sea Region, namely among the Scythian population of the ancient Taurida and on the banks of the ancient Dnipro, that is, in the territory of modern Southern Ukraine. The historical development of Christianity in the ancient Greek city-Black Sea colonies – Chersonese, Olbia and others – are the main activities and missionary martyrs of the first centuries of Christianity, namely St. Andrew, Chersonesus bishops martyrs, Pope Clement of Rome and other saints. The article reveals the development of Christianity in the Northern Black Sea Region close to the official Baptism of Ancient lands of the territory of modern Ukraine, when the most favorable time for the spread of Christianity in the territory of Ukraine began. This study also concludes that the Northern Black Sea is still a region where Christianity has appeared since the first century. This happened due to the sermon of St. Andrew and the missionary work of Christian Greek and Roman preachers. Therefore, this land is truly one of the oldest Christian lands in the world and deserves deep attention of modern scholars, because the issue of the beginning of Christianity in the South of Ukraine still has many gaps.

Keywords: sermon, Apostle Andrew, Gospel, ancient cities, Northern Black Sea Region.

References

1. Arseny, Archimandrite (1873) Hotskaya eparkhyua v Krymu [Gothic Diocese

- in Crimea], *Zhurnal narodnogo prosveshcheniya*, January, № 165, *St. Petersburg*, pp. 60–86.
2. Baranov I. A. (1986) Pamyatniki rannesrednevekovogo Kryma [Monuments of the early medieval Crimea], *Arkheologiya Ukrainy SSR*, t. III, *Kiev*, pp. 23–248.
3. Braychevsky M. Yu. (1988) Utverzhennya khrystyianstva na Rusi [Approval of Christianity in Rus'], *Kiev, Naukova Dumka*, 260 p.
4. Vinogradov Yu. G. (1989) Politicheskaya istoriya Ol'viyskogo polisa v VII–I vv. do n. e. [Political history of the Olbian polity in the VII–I centuries BC], *Moscow, Nauka*, 178 p.
5. Vlasovsky I. (1998) Narys istoriyi Ukrayinskoyi Pravoslavnoyi Tserkvy [Essay on the history of the Ukrainian Orthodox Church], in 4 t, t. 1, *Kiev, Edition of the Kyiv Patriarchate of the Ukrainian Orthodox Church of Kyiv Patriarchate*, 296 p.
6. Zubar V. M., Pavlenko Yu. V. (1988) Khersones Tavricheskiy i rasprostraneniye khristianstva na Rusi [Chersonese Tauric and the spread of Christianity in Russia], *Kiev, Naukova Dumka*, 205 p.
7. Kartashev A. V. (1959) Ocherki po istorii Russkoy Tserkvi [Essays on the history of the Russian Church], in 2 t., t. 1, *Paris, YMCA-PRESS*, 681 p.
8. Kryzhytsky S. D., Zubar V. M., Rusyaev A. S. (1988) Antychni derzhavy Pivnichnoho Prychornomor'ya [The ancient states of the Northern Black Sea coast], *Kiev*, 350 p.
9. Lebedev A. P. (2006) Dukhovenstvo v Drevney Vselenskoj Tserkvi (ot vremen apostol'skikh do IX veka) [Clergy in the Ancient Universal Church (from the time of the apostolic to the IX century)], *St. Petersburg*, 350 p.
10. Makarii (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna (1994) Istoriya Russkoy Tserkvi [History of the Russian Church]: in 9 t, t. 1, *Moscow, Publishing house of the Savior-Transfiguration Valaam Monastery*, 408 p.
11. Olgovsky S. Y. (2007) Davni ohretsiki mista-koloniya Pivnichnoho Prychornomoriya: navchalnyy posibnyk [Ancient Greek colonies of the Northern Black Sea: a manual], *Kiev, KNUKіM*, 149 p.
12. Parkhomenko V. (1912) Khristianstvo Rusi do Vladimira Svyatogo [Christianity of Russia to St. Vladimir], *Vera i Razum*, № 9–10, pp. 24–41.
13. Fomin M. V. (2011) Pogrebal'naya traditsiya i obryad v vizantiyskom Khersone (IV–X vv.) [Paternal tradition and rite in Byzantine Kherson (IV–X centuries)], *Kharkiv: Collegium*, 290 p.

Стаття надійшла до редакції 1.06.2017.

Стаття прийнята 19.06.2017.

УДК 783.24

Татьяна Маркова

ПРОБЛЕМА ВОЗВРАТА К ТРАДИЦИОННОМУ ЦЕРКОВНОМУ ПЕНИЮ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье предпринята попытка проанализировать возможность возврата на практике к богослужебной церковно-певческой традиции, в частности, к древним распевам. Затронута тема «авторского стиля» и его взаимодействия с традиционным пением. Рассматриваются пути духовного возрождения через переосмысление традиционной православной культуры.

Ключевые слова: традиция, богослужение, церковное пение, знаменный распев, православная культура.

Каждое время изобилует особыми проблемами и ставит свои задачи. Так, важнейшим последствием политических реформ 90-х гг. XX века стало возвращение церкви в жизнь общества и в жизнь каждого человека в отдельности. Тем не менее, взаимоотношения церкви и общества продолжают оставаться не только актуальной, но и болезненной темой, что ведёт к обострению межконфессиональной ситуации и столкновению культурных традиций. В эпоху постмодерна острой становится проблема, должна ли Православная церковь подвергаться обновленческим реформам, «подстраиваться» под современные культурные требования, или же напротив, сохраняя её традиционность, возможно культурное возрождение на её канонических территориях. В этой связи чаще всего рассматривается не догматическая сторона, а обрядовая, внешняя, которая в первую очередь воспринимается обществом. По этой причине в последнее время исследователи больше уделяют внимания феномену церковного пения как наиболее близко воспринимаемому проявлению обрядовой стороны богослужения. Возникает необходимость изучить проблему, как, с одной стороны, церковное пение, являясь атрибутом узкого назначения, подвергается общим процессам секуляризации культуры, с другой – как претерпевшее секуляризацию церковное пение влияет в свою очередь на православную культуру, а с третьей – как такое пение, выйдя из сугубо церковного употребления, отражается на культуре в целом. Музыка и пение во всех культурах – и религиозных, и светских, – всегда являлась мощным фактором воздействия на общество. Поскольку церковное пение является частью не только религиозной культуры, но и музыкальной в целом, то актуальность темы состоит также в попытке прогнозирования пути, по которому пойдёт наша культура: по пути духовной стабилизации или станет «служанкой» потребительского общества.

Процесс секуляризации, охвативший с XVIII века религиозную культуру, в наибольшей мере сказался на церковной певческой традиции. В связи с влиянием западноевропейской светской музыкальной культуры в церковном пении возник так называемый авторский стиль, обусловленный тем, что к духовно-музыкальному творчеству обратились композиторы, зачастую иностранные, не знакомые с православной культурой. Авторский стиль – явление парадоксальное и неоднозначное. С одной стороны, авторские тенденции оказались разрушительными для традиционного церковного пения, так как сама идея авторства противоположна идее соборного творчества, присущего Церкви. К тому же новые церковно-певческие произведения не соответствовали их основной функции – проповеди Евангелия. Связано это было прежде всего с тем, что музыкальный материал доминировал над текстовым, отчего терялся смысл песнопения, его молитвенная направленность, уступая место аффектам, чувственным переживаниям от мелодической составляющей.

С другой стороны, для общей музыкальной культуры авторские тенденции имели позитивный результат. Возникли новые музыкальные жанры (духовный концерт), стилистические направления.

В результате взаимопроникновения церковной и светской культуры произошла десакрализация богослужебной композиции, а светские музыкальные сочинения наполнились литургическим контекстом.

В современном постсекулярном обществе ярко выражены тенденции возрождения традиционных распевов, но, поскольку от авторских тенденций полностью уйти невозможно, то соотношение авторского и традиционного достигло некоего равновесия: древние распевы возвращаются в церковную практику в авторской обработке и гармонизации. Это, с одной стороны, способствует воспитанию нового эстетического вкуса – к древним традиционным распевам; с другой – авторский стиль адаптирует непривычные для современного слуха распевы.

Сегодня основная проблема православного церковного пения заключается в колоссальном отрыве церковно-богослужебной практики от канонической традиции и в скудости знаний в этой области большинства руководителей церковных хоров, певцов, духовенства и прихожан. И, хотя интерес к традиции церковного пения возник несколько десятилетий назад, подлинного поворота к традиционной культуре богослужения до сих пор не произошло.

С середины 70-х гг. прошлого века в ряде консерваторий и музыкальных институтов открываются отделения и кафедры русской певческой палеографии, на которых защищаются многочисленные дипломные работы

и диссертации, а также устраиваются различные научные конференции и семинары. Однако к началу 80-х гг. многими начинает сознаваться, что широкий фронт медиевистических исследований лишен качественного смыслового стержня. Причины этой внутренней опустошенности заключались в абсолютном отрыве исследований древнерусского богослужебного пения от полноты церковной жизни. «Пение обусловлено жизнью. Там, где нет правильного чинопоследования жизни, не может быть и правильного чинопоследования мелодий... Ангелоподобие, или ангелогласность, пения может быть рождено только из ангелоподобия жизни, ангельский же образ жизни и есть жизнь монашеская» [2, с. 199]. В. Мартынов обуславливает подмену богослужебного пения музыкой, превращение ангелоподобия в мирообразие, происшедшее в XVIII в., падением монашеской жизни и притеснениями монашества вообще со стороны правительства. Отсюда следует, что возможность восстановления мелодического чина полностью зависит от восстановления и возобновления правильного чина жизни, жизни ангельской.

В результате разрыва с опытом созерцательной жизни богослужебное пение, являющееся неотъемлемой частью богослужения и жизни христианина, стало рассматриваться как самостоятельная музыкальная система. Естественно, что такой подход блокировал все пути к истинному пониманию предмета.

Нецерковность светской медиевистики усугублялась тем, что среди церковных людей, непосредственно связанных с пением, то есть среди регентов и певчих, древнерусское певческое наследие практически не было известно и не вызывало никакого интереса. Таким образом, нецерковность светских медиевистов имела логическое продолжение в медиевистической некомпетентности церковных певчих. Перефразируя эту мысль применительно к описываемому историческому моменту, можно прийти к следующей формуле: «Древнерусская певческая система может быть освоена и постигнута только тогда, когда медиевисты станут церковными людьми, а церковные певчие – медиевистами» [2, с. 221]. Таким образом, отсутствие взаимосвязи между научным подходом и живым церковным опытом составляет одну из проблем, когда ставится вопрос о возможности возврата к церковной певческой традиции.

В те же 80-е годы была предпринята попытка восстановления древнерусской певческой системы путём внедрения в богослужение регулярного пения полных знаменных служб. Однако, вместо момента явления истины древнерусского богослужебного пения, развитие событий пошло по другому руслу. Прежде всего, начало копиться недовольство среди постоянных прихожан – «церковных бабушек». Это недовольство

разделялось и частью духовенства, склонного видеть в интересе к древнерусскому богослужебному пению некое необоснованное новаторство и даже церковное диссидентство. Уже одно это создавало вокруг знаменного пения некий нервный фон, чреватый осложнением человеческих отношений. Причиной такой реакции являлось то, что воспитанная на современных стереотипах «церковная общественность» не спешит ни прислушиваться к результатам научных исследований по славянской филологии, музыкальной медиевистике и литургике, ни принимать свидетельство живой традиции, дошедшей (как это ни удивительно) до нас и звучащей в практике старообрядцев. Мешает привычка доверять собственному вкусу, который воспитан не на лучших, а на «исторически сложившихся» образцах церковного пения, и собственному усмотрению в плане «оптимальной» организации молитвы в храме. А профессиональные концертирующие исполнители-практики, выросшие, как правило, на светской музыкальной культуре, лишь только обратившись к традиции церковного пения, уже спешат «творить» в ней, не усвоив как следует и самых её азов. Результатом является не возрождение канонической культуры, а новодел, «современное прочтение» древнерусского материала, причем менее осведомленные в церковно-певческой области собратья по вере вводятся в заблуждение словами профессионалов о мнимой «опоре на традицию».

Очевидно, что богослужение принадлежит двум реалиям – времени и вечности, это явление вечности на земле. Будучи совершаемым Церковью на земле, богослужение требует соответствующих его сути форм выражения: материальных, но отличных от мирских, бытовых. Такие формы и сложились постепенно в зодчестве, иконописи, обрядности, языке церковной службы и церковном пении, образовав церковный канон – особую культуру богослужения.

Традиционное православное церковное пение представляет собой стройную и гибкую систему, которая позволяет полно и точно воплотить заложенный в Уставе строй богослужения: значимость того или иного момента церковной службы, её торжественность или, наоборот, обыденность в каждый из дней года. В этом состоит одно из больших преимуществ традиционного пения перед тем, которое преобладает в наших церковных службах в последние три столетия.

Гибкость же певческой системы достигается благодаря существованию определенного круга распевов, стилистике песнопений и разным способам озвучивания богослужебных текстов.

Кроме описанных свойств традиционного церковного пения, оно имеет

целый ряд вокальных и языковых особенностей, которые отличают его от музыки западноевропейского образца, привычной слуху большинства современных клириков и прихожан: это одноголосный склад с подголосками, пение в ладах, отличных от мажора и минора, церковнославянское произношение. Эти особенности нередко становятся поводом неприятия традиции во всей полноте.

Однако причина неприятия – вовсе не в самих особенностях церковного пения, а, с одной стороны, в обремененности сознания людей эстетическими представлениями, далекими от подлинной традиции, и историческими стереотипами, а с другой – в неизменно присущем нашему религиозному сознанию традиционализме. Последний является, вообще-то, в высшей степени положительным качеством и должен бы играть в богослужбной культуре охранительную роль, но из-за незнания собственной церковной истории и неглубокого мышления традиционализм часто подменяется своим псевдодвойником. Тогда берегут уже не собственно традицию, а элементарную привычку, историческая глубина которой измеряется лишь годами, в лучшем случае – десятилетиями.

Очевидно, эти привычки являются порождением эпохи секуляризационных процессов. В результате на статус традиции к концу XVIII столетия начало претендовать партесное пение. Однако, «...противоречие партесной традиции и богослужбного канона вызвало потребность приведения музыкальных форм и мелодического содержания духовного пения в соответствие с мировоззренческой основой богослужения. Происходящие в XIX веке мировоззренческие сдвиги в русском обществе вызывают к жизни поиск культурной самоидентификации («возврат к корням»), который предопределил обращение к древнерусской певческой традиции в рамках синтеза традиций и новаций в духовно-музыкальной культуре.» [3, с. 161] Следовательно, поворот к православной традиции произошёл задолго до настоящего времени и возник как реакция на чужеродное влияние. Но, поскольку процесс секуляризации сказался на церковном пении таким образом, что в результате оно стало достоянием не только религиозной культуры, а и музыкальной культуры в целом, то и возникшие в нём тенденции (авторское направление, стилевые поиски) сформировали новый синтетический музыкально-литургический стиль. Он-то и стал определяющим в эстетическом воспитании церковного сознания не одного поколения верующих.

Перед православной церковной интеллигенцией стоит задача найти основы творчества во Христе с целью созидать православную культуру,

«...ибо велика и могуча культура Запада, но вместе с тем она надломлена и страдает неразрешимыми противоречиями. Мы не можем отвернуться от нее, но не можем и принять ее целиком, – наша задача в том и заключается, чтобы придать содержанию европейской культуры новый смысл, в создании православной культуры найти исцеление от той болезни, которой болен Запад. Мы должны вернуться в себе ко Христу и, найдя в Нем точку опоры, найдя в Церкви силу и благословение, работать над тем, чтобы вся жизнь вернулась ко Христу. Содержание православной культуры и должно сложиться, как постановка и решение вопросов духа и жизни на основе учения Христова» [1]. Следовательно, возможны пути возвращения к православной культуре без полного отторжения европейской «прививки», но и не через внешнее внесение христианских идей в научную и философскую мысль, в художественное творчество и этические искания, в социальное и историческое действие, – не через внешнюю ассоциацию всего этого, а внутреннюю христианизацию духовной жизни.

Рассматривая секуляризационные процессы, затронувшие церковное пение, необходимо отметить ещё одно явление, характерное для современной культуры: наряду с закономерными и здоровыми процессами возвращения Церкви в полноценную социально-общественную и культурную жизнь, а также вместе с естественным стремлением социально-культурных структур к воцерковлению, стали проявляться тенденции к чисто внешнему использованию церковных форм. Эти тенденции выразились в некоей моде, а порою даже в спекуляции на церковной тематике, получившей довольно широкое распространение на телевидении, радио, в кино и в концертной жизни. К сожалению, дело восстановления древнерусской певческой системы не смогло избежать соблазнов и подводных рифов, таящихся в новой общественной ситуации.

Заметным явлением в церковнопевческой жизни конца 80-х – начала 90-х гг. стали многочисленные фестивали, посвященные церковному пению, неоднократно проводившиеся в городах Украины и России. Эти фестивали проходили с грандиозной помпой, привлекали значительное количество церковных и светских хоров и поначалу воспринимались с громадным энтузиазмом. Однако как только проведение подобных фестивалей превратилось в норму, стало очевидным, что за редким исключением эти мероприятия пропагандируют наиболее болезненные и уродливые певческие тенденции XIX в. Ожидаемого открытия не состоялось, так как богослужбно-певческие фестивали превратились буквально в терния, заглушившие только начавшие пробиваться ростки

понимания древнерусской певческой системы.

И дело здесь заключалось не только в тех тенденциях, которые начали превалировать на фестивалях, но и в том, что изначально ошибочно было надеяться на восстановление принципа распева в процессе концертной практики. Фестиваль представляет собой серию концертов, а стало быть есть целиком и полностью порождение самого принципа концерта. Принцип концерта, так же как и принцип распева, – это не только определенные звуковые формы и структуры. Это вместе с тем и социальные формы и формы организации внутренней жизни – причем формы, абсолютно противоположные друг другу. Вот почему наивно полагать, что можно восстановить звуковую структуру принципа распева при помощи социальных структур принципа концерта, включающих в себя концертную деятельность, аудио- и видеозаписи, рекламу, критику и тому подобные вещи.

Социальная структура принципа распева есть община – община, приходская или община монастырская – и только в рамках таких общин можно по-настоящему заниматься восстановлением древнерусской певческой системы. Таким образом, восстановление чина древнерусских распевов немислимо вне конкретного восстановления самой идеи православной общины.

На протяжении всего советского периода идея православной общины подлежала наиболее продуманному и целенаправленному уничтожению, и поэтому восстановление этой идеи протекает теперь с достаточно большими сложностями. Однако, несмотря на все эти трудности, в ряде новооткрытых монастырей и приходов идея православной общины дает ростки и обрывает конкретную жизненную плоть. В качестве таких примеров можно привести Оптину пустынь, Валаам, где наряду со всеми показателями возрождаемой православной общинной жизни практикуется также и пение знаменного распева.

Итак, из изложенного следует:

В постсекулярном обществе активно развиваются тенденции возрождения православных традиций как основы культуры. В связи с этим возникает проблема возврата к традиционному церковному пению. Но проблематичность заключается в том, что в современном обществе, воспитанном на иных эстетических образцах, затруднено восприятие древних распевов. Причиной является то, что «ангелоподобное» пение – спутник праведной, общинной жизни. Поэтому на первый план выдвигается христианизация самой жизни, восстановление самой идеи православной общины.

Вторая проблематика связана с особым воздействием секуляризации

на церковное пение – его выход из-под сводов храмов на широкую публику, когда оно становится уже не органической частью богослужения, а частью музыкальной культуры. Речь идёт о фестивалях, концертах, звучании на телевидении и т. п. В связи с этим возникает вопрос: способствует ли это, с одной стороны, возрождению традиционной церковно-певческой культуры, а с другой – сакрализации культуры в целом? Какие возможны положительные и какие отрицательные последствия? Можно ли объективно охарактеризовать данные процессы? Однозначного ответа дать невозможно, на сегодняшний день он остаётся открытым.

Последняя рассмотренная проблема является самой неоднозначной и противоречивой. Она нуждается в дальнейшей разработке с целью прогнозирования процессов, происходящих в культуре, а также для подготовки и организации культурных проектов.

Список использованной литературы

1. Зеньковский В., прот. Идея православной культуры // http://www.odinblago.ru/idea_pravos_kulturi «от 02.06.2016».
2. Мартынов В. И. История богослужебного пения.– М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994.– 240 с.
3. Цыплаков Д. Л., Цыплакова С. М. Секуляризационные процессы в духовно-музыкальной культуре России XVIII в. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер. Философия. Социология. Право.– Белгород, 2011.– № 2 (97).– Вып. 15.– С. 157–161.

Тетяна Маркова

ПРОБЛЕМА ПОВЕРНЕННЯ ДО ТРАДИЦІЙНОГО ЦЕРКОВНОГО СПІВУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У статті зроблена спроба проаналізувати можливість повернення на практиці до богослужбової церковно-співочої традиції, зокрема, до стародавніх розспівів. Піднята тема «авторського стилю» і його взаємодії з традиційним співом. Розглядаються шляхи духовного відродження через переосмислення традиційної православної культури.
Ключові слова: традиція, богослужіння, церковний спів, знаменний розспів, православна культура.

Tetyana Markova

THE PROBLEM OF THE RETURNING TO TRADITIONAL CHURCH SINGING IN CONTEMPORARY SOCIETY

The article makes an attempt to analyze the possibility of returning to practice the liturgical singing tradition, in particular, to the ancient chants. Secularization covered the whole church culture, touched the liturgical practice. Church Orthodox singing proved to be most vulnerable to the

process of secularization. A great influence on church singing was made by the “author’s style”, instead of the single-syllabic song the works of the composer were included. The attempt to return to the liturgical practice the ancient chants collides with the unpreparedness of the modern believers to perceive them, as the aesthetic taste of many generations was formed by Western European secular music. The ways of spiritual revival through reconsideration of traditional Orthodox culture are considered. After doing this the importance of church life again rises. Festivals of church singing are organized. The possibility of returning to traditional hymns in compositional processing and harmonization is also analyzed in this text.

Keywords: tradition, worship, church singing, ancient chant, Orthodox culture.

References

1. Zen’kovskiy V., protoiyerey. (1923) Ideya pravoslavnoy kul’tury [The idea of Orthodox culture], http://www.odinblago.ru/idea_pravos_kulturi.
2. Martynov V. I. (1994) Istoriya bogoslužebnogo peniya [History of liturgical singing], Moscow, RIO Federal’nykh arkhivov; Russkiye ogni, 240 p.
3. Tsyplakov D. L., Tsyplakova S. M. (2011) Sekulyarizatsionnyye protsessy v dukhovno-muzykal’noy kul’ture Rossii XVIII v. [Secularization processes in the spiritual and musical culture of Russia in the XVIIIth century], *Nauchnyye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo*, ¹2 (97). Vyp. 15, pp. 157–161.

Стаття надійшла до редакції 13.05.2017.

Стаття прийнята 19.06.2017.

Розділ 4.

СОЦІАЛЬНА ПАМ’ЯТЬ

УДК 304

Алексей Каменских

«ВИЗАНТИЯ ПОСЛЕ ВИЗАНТИИ», ИЛИ ОБРАЗ
ВТОРОГО РИМА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТРЕТЬЕГО

Статья посвящена исследованию механизмов взаимных отражений культурных паттернов, которые делают возможным использование греческими «неовизантистами» XX столетия тех наработок в исследовании и конструировании «образа Второго Рима», которые были осуществлены российскими интеллектуалами XIX–I пол. XX вв., начиная от ранних славянофилов и заканчивая такими представителями русской эмиграции (преимущественно, парижской) как Г. Флоровский, В. Лосский, Л. Успенский.

Ключевые слова: конструкты национальной мифологии, Византия, русская философия, греческий «неовизантизм».

Нации, как и отдельные люди, выстраивают и лепят во времени собственный образ – как правило, ориентируясь при этом на те или иные паттерны. Такие паттерны – идеально-смысловые конструкты, служащие своего рода ориентирами в конституировании собственной национальной и культурной идентичности, – представляют собой самостоятельный и весьма интересный класс объектов исторического исследования. В своё время механизмы такого «образостроительства» были блестяще описаны Бенедиктом Андерсоном в «Воображённых сообществах» («Imagined Communities») [1].

Как известно, для России, ещё со времён «Сказания о князьях Владимирских», особое место в числе таких «паттернов» занимал образ Второго Рима – Византии¹. На протяжении последних пяти столетий этот образ претерпевал многочисленные метаморфозы в российском общественном сознании; его значимость для конституирования собственно российской идентичности то отступала на задний план (скажем, в петровский период), то возрастала – к примеру, во времена екатерининского «греческого проекта» или, особенно, с сер. XIX в. до, условно, 1916 г. – в период, когда усилиями славянофилов, Константина Леонтьева², блестящих российских историков-византистов начала прошлого столетия была выстроена «эйдетическая Византия» – своего рода модель, долженствующая служить образцом для организации русской государственности, церкви, культуры.

В целом, история метаморфоз, которые претерпевал образ Второго Рима в текстах мыслителей Третьего Рима, неплохо исследована³. К сожалению, нельзя сказать того же о понимании роли, которую этот «паттерн эйдетической Византии», сконструированный русскими

философами, историками и богословами XIX–н. XX ст., сыграл и продолжает играть в становлении одного из значимых вариантов национально-культурной идентичности современных греков.

С двадцатых годов прошлого столетия в различных областях греческой культуры можно наблюдать развитие весьма интересной тенденции – тенденции, которую в первом приближении можно назвать «неовизантизмом» [5; 25]. В литературе её проявления оказались связаны, в первую очередь, с «переоткрытием» романов и рассказов Александра Пападиамантиса, «греческого Достоевского»; в иконографии и живописи – с трудами Фотия Контоглу и Никоса Пендзикиса, в архитектуре – с именем Димитриса Пикиониса; в философии и теологии – с работами Василиоса Татакиса, Христоса Яннараса, Иоанна Романидиса и Иоанна Зизиуласа. В общем виде принцип «неовизантизма» можно выразить следующим образом: Греция – не обычная европейская нация и не может строить свою национальную и культурную идентичность по образцу обычного новоевропейского национального государства (не смотря на то, что именно этот процесс фактически происходит на протяжении XX века); парадоксальным образом в качестве основания культурной идентичности греческого народа полагается свободная от связи с территорией и даже с тем или иным этносом культурная модель *византийского православия*.

Интересно, что детальную разработку художественных, богословских, философских, общемировоззренческих принципов данной модели многие из названных греческих авторов находят у русских философов, богословов, историков-византистов XIX–XX вв. – начиная с ранних славянофилов и заканчивая такими представителями русской эмиграции (преимущественно парижской) как Г. Флоровский, В. Лосский, Л. Успенский. Примечательно, что греческие авторы «*узнают*» в трудах мыслителей «Третьего Рима» образ культуры «Второго Рима», принимают его как «*свой*» (в отличие, скажем, от западноевропейского).

В данной работе мне хотелось бы рассмотреть несколько наиболее интересных «случаев» такой рецепции и – по возможности, – описать некоторые ключевые принципы этой игры взаимных отражений русской и греческо культурных идентичностей.

«Неовизантийское движение» можн рассматриват ка своего рода реакцию на крах политического культурного проекта, имевшего своё начало в греческой революции 1821 г. и трагический итог – в уничтожении греческих общин Малой Азии в 1923 г. (константинопольские погромы 1955 г. отдалённое эхо «малоазийской катастрофы»). С первых шагов греческой революции цель борьбы за независимость от Османской империи носила отчётливо национальный характер; гетеристы стремились не столько к

восстановлению Византийской империи, сколько созданию *государства греков* (в территориальных рамках Византийской империи)⁴. Не случайно создатели Первой Греческой республики и королевства Греции называли себя не ромеями или христианами, как то делали греки Византии, основой идентичности которых являлось видение себя православными христианами и наследниками Рима, но эллинами. Как всякий политический проект, идея будущего греческого государств предполагала, наряду с построением «перспективы», соответствующий «ретроспективный» аспект. В качестве «перспективы» выступала «кваз-наполеоновская» «Великая Идея» – «собрание» в единое политическое целое всех рассянных частей греческой нации: новое государство, со столицей в Константинополе, должно было включать в себя всю территорию Балкан, Архипелага, Малой Азии и Северного Причерноморья. Второй – «ретроспективный» – аспект проекта требовал переосмысления образа Византийской империи, которая воспринималась теперь не в своём действительном национальном языковом многообразии, но как *государство греков*. (Не удивительно, что развитие этой националистической тенденции вызвал раскол в среде millet-i Rûm, христианского населения Османской империи: болгары, к примеру, начали видеть в православных епископах и в самом Вселенском Патриархе Константинопольском в первую очередь – этнических греков [4, с. 239–307]). Своего рода узловыми моментами в стремлении реализовать «Великую Идею» оказались образование Королевства Греции (1832), «болгарская схизма» и серия греко-болгарских конфликтов (60- гг. XIX в.), интервенция в Одессу в 1918-19 гг., трагический финал уничтожения греческих общин Понта, измирская резня и вся «малоазийская катастрофа» 1922-23 гг.

Возможно, не случайно, что Фотис Контоглу (1895-1965) в 1922 г. – молодой художник и преподаватель, которому предстояло стать одним из наиболее ярких представителей «неовизантийского движения», оказался в числе более чем полутора миллионов греков, в 1922-23 гг. депортированных из Малой Азии. К тому времени Контоглу имел опыт учёбы в Афинской школе изящных искусств, путешествий по Западной Европы, работы книжным иллюстратором в Париже. Но, как пишет Никос Зиас, биограф Контоглу, «трагедия греческой Малой Азии потрясла его, с одной стороны резко оттолкнув от Запада, с другой заставив чувствовать ответственность за продолжение – пусть на новой почве, – той древней традиции, которая, пережив распад Византии, сохраняла стойкость на протяжении четырёх столетий и сейчас, будучи вырванной с корнем из родной земли, оказалась перед угрозой своей окончательной гибели...» [23].

После того, как весной 1923 . Контогл приезжае на Афо, ег художествення

карьера начинает развиваться в новом направлении: «Переживая своего рода священное упоение Афоном, Контоглу принимает за копирование древних икон и настенных росписей, поставив перед собой целью раскрыть секрет византийского искусства; в то же время он пишет многочисленные виды Афона, его монастырей, портреты его монахов, работает над небольшими рассказами, насыщенными поэзией и жизнью» [24, с. 15].

В последующие годы он занимается реставрацией настенных росписей и созданием многочисленных икон на дереве и фресок в десятках церквей по всей Греции, работает в Византийском музее в Афинах и в Коптском музее в Каире, организует Византийский музей на Корфу, создаёт серию монументальных настенных изображений в здании Афинского муниципалитета, пишет многочисленные исследовательские работы, посвящённые иконописному наследию Византии. Благодаря усилиям Фотия Контоглу и его учеников, «неовизантийский стиль» начинает господствовать в современной греческой иконографии.

С точки зрения задач нашей статьи, важно отметить, что «методологический горизонт» воззрения Контоглу на феномен византийской иконы был в значительной степени определён работами Леонида Успенского – друга Контоглу, русского иконописца, историка иконы, преподававшего историю иконографии в Православном институте святого Дионисия в Париже. В 1948 г. Контоглу впервые сталкивается с работами Леонида Успенского, редактируя греческий перевод его брошюры «L'Icone, Vision du Monde Spirituel», два издания которого выходят в Афинах в 1948-1952 гг. Некоторые исследователи, отмечая влияние работ Успенского на Контоглу, подчёркивают, что «основная часть работ Контоглу была опубликована *после* его знакомства с текстами Успенского» [17, с. 33]. Следует отметить, что, благодаря знакомству с работами Успенского, Контоглу испытал влияние *всей традиции* русской философии и теологии икон, разработанной в трудах Евгения Грубецкого, Сергия Булгакова и Павла Флоренского [3; 11; 12; 13, с. 341-448].

И в самом деле, читатель иконографических исследований Контоглу сталкивается с целым рядом тем, знакомых ему по «Иконостасу» Павла Флоренского (правда, некоторые из этих тем излагаются Контоглу в упрощённой и подчёркнуто полемической форме). Оба – и Флоренский, и Контоглу, утверждают, что иконопись Византии представляла собой не промежуточную ступень на пути к художественным открытиям итальянского Ренессанса, но высшую ступень в развитии религиозного искусства. Сущность византийской иконописи – *символический реализм*. Как и Флоренский, Контоглу пишет о имманентном, натуралистическом и иллюзионистском характере ренессансного искусства; выражение этого

он находит, например, в использовании «прямой» линейной перспективы, при которой точка, в которой находится зритель, оказывается центром вселенной; в использовании природных явлений - таких, как облака или солнечные лучи, - для изображения божественного и т. д. Контоглу подчёркивает тесную связь имманентизма ренессансного искусства с современным ему философским рационалистическим имманентизмом. В отличие от «модернистского»⁵, ренессансного искусства, византийская иконопись стремится к изображению трансцендентного духовного мира (причём икона, как видимый образ невидимого, оказывается своего рода «окном» в этот мир), имеет литургический и *анагогический* характер [19, с. 5-6]. В отсутствии линейной перспективы и теней, в изменённых пропорциях человеческих тел не следует видеть недостаток умения иконописцев; эти стилистические черты *агиографии*, наряду со всеми иными средствами и формами православного литургического искусства, призваны приблизить человека к переживанию особой живой реальности, которая не является продолжением имманентного пространства (отсюда - отсутствие прямой перспективы), мира, где не существует теней, где всякая тварь переживает «прекрасное преображение» [19, с. 5].

В качестве своего рода момента не концептуальной зависимости, но скорее конгенности позиций Контоглу и Флоренского, можно отметить своеобразное отношение этих авторов к искусству авангарда. Оба находят сходство между традиционным христианским искусством и художественными исканиями авангардистов в отрицании натурализма и стремлении к невидимому⁶.

Другой пример своеобразного греческого восприятия русской интеллектуальной традиции как особого модуса византийской (и, в свою очередь как основание для утверждения о «жизненной силе византийского духа») мы находим в последней главе знаменитой «Византийской философии» Василиоса Татакиса (1897-1986). Впервые книга В. Татакиса была опубликована на французском языке в 1949 г. в качестве дополнительного тома к серии «Histoire de la philosophie», издававшейся Эмилем Брейе. В своей работе В. Татакис предпринял пионерскую попытку изучения почти тысячелетней истории развития византийской философии как единого целого. До него византийская философия рассматривалась профессиональными историками философии преимущественно как далёкая периферия философского «мейнстрима», «отклонившийся побег западной философии, хранилище сокровищ эллинизма, которое с XIII по XV века подпитывал, по мере необходимости, западную мысль» [16, с. viii]. Огромное количество источников никогда не публиковалось и ожидало своих исследователей в отделах рукописей библиотек всего мира. Татакис

ввёл в научный оборот массу почти неизвестных текстов. Ему удалось представить византийскую философию как самостоятельную дисциплину, отличную от христианского богословия; именно он стал инициатором подхода, при котором теории и аргументы византийских мыслителей начали восприниматься как имеющие самостоятельное философское значение, а не как предмет лишь антикварного интереса. Как прекрасный знаток античной философии, В. Татакис продемонстрировал своеобразные способы рецепции и интерпретации классического наследия платонизма и аристотелизма, которые были разработаны средневековыми византийскими авторами.

В настоящее время «Византийская философия» Татакиса рассматривается специалистами как одна из классических работ по данной теме; он открывает хронологические списки в историографических обзорах современных исследований по византийской философии (ср. [18, с. 7; 5]) во многом сохраняет самостоятельную научную значимость. Но в рамках нашей статьи наибольший интерес представляет последняя глава монографии Татакиса «*Византия после Византии*».

Анализ источников по византийской философии, осуществлённый в предшествующих главах, пишет Татакис, демонстрирует, что традиционная для европейской истории философии оценка Византии как *всего лишь* посредника в миграции научных и философских идей в диахроническом (от античности к ренессансу) и синхроническом (от персов, арабов и китайцев в Западную Европу) планах - некорректен. В царстве мысли Византия создала особый тип интеллектуальной культуры, оказавший воздействие на формирование арабской философии и западной схоластики, сыгравший важную роль в развитии итальянского Ренессанса.

Однако историческая роль византийской интеллектуальной традиции не ограничивается влиянием на восточных и западных соседей на протяжении Средних веков; наибольший интерес представляет утверждение Татакиса о том, что византийская философия пережила падение Византийской империи, более того - Византия «*продолжает существовать сейчас*» [22, с. 264]. Культурная модель, выработанная Византией, была сохранена греческой Церковью и сыграла роль своего рода парадигмы при образовании самой Османской империи. Более того, в качестве культурной, духовной структуры она оказалась способной преодолевать любые пространственные границы и действительно стала внутренним основанием для многих национальных культур славянского и восточного мира: так, «царская Россия во всех аспектах своей жизни сохраняла подлинный образ Византии вплоть до начала двадцатого столетия» [22, с. 264].

Татакис заявляет, что без изучения Византии обречены на неудачу любые попытки проникнуть «в сокровенную глубину новогреческого и славянского духа, духа православного народа». Он видит «замечательное описание» трагедий этих (славянских? новогреческих? византийских?) душ в романах Достоевского; подчёркивает значимость высказывания Ивана Киреевского о том, что фундаментом будущей русской философии станут труды византийских церковных писателей; более того, обнаруживает проявление всё той же духовной интенции в философских исканиях Николая Бердяева [22, с. 264]. Найдя, таким образом, в лице русских философов XX в. подлинных наследников философов Византии, В. Татакис оптимистически заключает: «итак, мы можем быть твёрдо уверены, что философия или, во всяком случае, духовная культура Византии ещё не произнесла своего последнего слова» [22, с. 265].

В заключение этой статьи мне хотелось бы сказать несколько слов (при том, что сам предмет заслуживает отдельного большого исследования) о русских коннотациях «византийской идеи» в работах группы выдающихся греческих богословов и религиозных философов, принадлежащих «поколению 60-х» - Христоса Яннараса (род. 1935), Иоанна Романидиса (1927-2001), Иоанна Зизиуласа (род. 1931) Нелласа Панагиотиса (1936-1986). Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что эти авторы входят в число наиболее ярких представителей современной христианской мысли. Высокий уровень философской рефлексии, богословская смелость, сочетание интеллектуализма с пониманием живого непосредственного характера христианской керигмы - вот те черты их работ, которые помогли православной традиции в современной Греции сохранить свою привлекательность для широкого круга образованных людей.

Среди факторов, определивших интеллектуальное формирование названных греческих богословов, Мишель Ставр отмечая публикацию в 60-е годы прошлого столетия большого числа новогреческих переводов работ, созданных представителями т. н. «нео-патристического синтеза» (Георгий Флоровский, Владимир Лосский, Иоанн Мейендорф) [9]. Следует подчеркнуть, что во многих случаях эти контакты молодых греческих богословов с представителями движения «нео-патристического синтеза» имели непосредственный, личностный характер. Так, Иоанн Зизиулас в годы своей гарвардской докторантуры (1960-1964) писал свою диссертацию под руководством Георгия Флоровского. Учеником Флоровского был и Иоанн Романидис [20].

Христос Яннарас также отмечает в своих автобиографических заметках, что в 1968 г. он приехал в Париж, уже будучи знакомым с работами русских эмигрантских теологов и религиозных философов [15]. Яннарас встретился

и беседовал с Павлом Евдокимовым (последним представителем первого поколения русской эмиграции в Париже), был дружен с Леонидом Успенским, Николаем Лосским (младшим), Оливье Клеманом. Но событие, которое сам Яннарас считает наиболее значимым и важным из пережитых им во время общения с представителями русской православной общины в Париже (в конце 60-х годов уже по преимуществу франкофонной), было связано не с теми или иными богословскими доктринами или теоретическими конструктами; открытием, изменившим его жизнь, стала встреча с особым рода социальностью – с сообществом, основанным на евхаристическом событии, с «живой реальностью церковного прихода».

Эта живая реальность православного прихода, которая может быть осуществлена в любом месте и в любой стране, становится основным предметом философского исследования и богословского попечения Яннараса. Здесь, к слову, мы вновь встречаемся с образом «идеальной Византии», обнаруженной греком среди русских⁷.

В сущности, если воспользоваться предложенным Алейдой Ассман различием «канона» и «архива» исторической памяти [2], в греческом «неовизантийском» проекте можно увидеть своего рода протест «архива» (точнее, тех версий национально-культурной идентичности, которые основываются на маргинализированных «канонах» содержаниях исторической памяти) против дискредитировавшей себя после «малоазийской катастрофы» версии «канона»⁸. В этом своём качестве сторонники «неовизантизма» вполне сопоставимы с русскими славянофилами первой половины XIX столетия. «Типологическая» близость (отстаивание уникальности собственного «эллинского», или «ромейского», национального проекта по отношению к «западному»; демонстрация этих различий – в религии, искусстве, этико-социальных установках⁹) дополняется здесь «содержательной»: как для ранних славянофилов, так и для представителей греческого «неовизантизма» основанием такой уникальности служит наследие православной Византии (а культурно-историческая «реабилитация» Византии оказывается непременным условием обоснования значимости собственного – российского или греческого «неовизантийского» проекта).

Усилиями многочисленных историков-византистов, религиозных философов, теологов в России такая «реабилитация» Византии – создание научными, богословскими и идеологическими средствами своего рода сияющего «эйдоса византийской культуры», – была осуществлена почти на столетие раньше, чем в Греции. Этим и была определена специфическая оптика представителей греческого неовизантийского движения в XX в.: созерцание образа «Второго Рима» через призму «Третьего».

Примечания

¹ Разумеется, в своих претензиях на статус наследницы Византии Россия была не одинока – достаточно вспомнить о гербе австрийских Габсбургов.

² См., прежде всего, его «Византизм и славянство» [8, с. 81–193]. См. также [10, с. 104, 108, 162–195].

³ Обзор ключевых моментов этой истории, со времён Софьи Палеолог до наших дней, представлен в публичной лекции замечательного византиниста С. А. Иванова [7].

⁴ Конечно, здесь я имею в виду преобладающую тенденцию, поддержанную греческим населением Пелопоннеса и Центральной Греции. Политические проекты фанариотов, имевшие немалую политическую силу в начале XIX в., к концу столетия оказались вытеснены на периферию политической жизни – вместе с самими фанариотами. См.: [21, Lecture 6].

⁵ Контотглу использует термины «модернистский» и «натуралистический» как синонимы. Так, он может говорить об «эллинистическом модернизме» и о «модернизме» барочных икон как о родственных явлениях.

⁶ Ср. парафраз платоновского «Федра» (247 b-e) в «Иконостасе» Флоренского (с. 352) – относящийся одновременно к обеим формам ненатуралистического искусства, церковной и авангардной. Не случайно одна из недавних конференций, посвящённая П. Флоренскому (Venice, Università Ca' Foscari di Venezia, 3–4.02.2012) была названа «Павел Флоренский – между иконой и авангардом» («Paul Florensky – between icon and avant-garde»). В свою очередь, на картинах Ф. Контотглу можно различить некоторые следы его «авангардного прошлого». Как утверждает Н. Зиас, некоторые черты, характерные для «византийского» стиля Контотглу («отсутствие перспективы и, следовательно, третьего измерения, ...отсутствие единого источника света, использование не тоновых переходов, а цветовых контрастов»), были приобретены художником в пору его «соприкосновения с искусством модерна в Париже [24, с. 16].

⁷ Не случайно одна из любимых тем Яннараса – это определение эллинизма как «утопии» – непривязанности к какому бы то ни было месту, топосу: начиная с классической античности «греческая идея» не была топологически обусловлена, но была связана преимущественно с особым типом культуры и социальной организации – и поэтому могла быть реализована где угодно. Ср. Аналогичное учение И. Романидиса о «Ромействе» как экстра-территориальной и даже экстра-этнической сущности греческой национальной идентичности [26].

⁸ Такая конкуренция различных «версий» греческой национально-культурной идентичности на протяжении двадцатого столетия находит выражение в самых разных формах, например – в борьбе «демотики»,

основанной на разговорных диалектах, восходящих к средневековому византийскому греческому, и аттицизированной «кафаревусы».

⁹ Один из наиболее ярких примеров подобного рода текста – недавняя работа Христоса Яннараса «Православие и Запад в современной Греции» [25, русскоязычная рецензия – 5], автор которой показывает борьбу «греческого» и «западного» начал в греческой культуре с 1453 г. по 60-е годы прошлого столетия.

р

Список использованной литературы

1. Андерсо Б. Воображаемы сообщества. Размышления об истоках распространения национализма.– М.: Кучково поле, 2016. – 416 с.
2. Ассман А. Рефреймируя память. Между индивидуальными и коллективными формами конструирования прошлого // Гефтер. 28.03.2014 [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://gefeter.ru/archive/11839>]
3. Булгаков С., прот. Икона и иконопочитание.– Париж, 1931.– 166 с.
4. Герд Л. А. Константинополь Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878-1898).– М., 2006.– 448 с.
5. Диодор (Ларионов), мон.. «Пути» греческого богословия // Богослов.Ru. Научный богословский портал. 18.05.2012. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html#_ftn14].
6. Иванов И. А. Византийская философия в современных зарубежных исследованиях // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки.– Вып. 4 (43).– СПб.: СПбГИЭУ, 2011.– С. 93-98.
7. Иванов С. А. Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании. Публичная лекция, прочитанная 26 марта 2009 года в клубе-литературном кафе Bilingua в рамках проекта «Публичные лекции «Полит.ру». [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>].
8. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство.– М.: Типолиграфия И. Н. Кушнерева К, 1885. Т. 1.– 323 с.
9. Ставру М. Предисловие // Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.– М.: Центр по изучению религии, 1992. – 231 с .
10. Тесля А. А. Первый русский национализм... и другие.– М.: Европа, 2014.– 280 с.
11. Трубецкой Е. Н., кн. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи.– М.: И. Д. Сыгин, 1916.– 44 с.
12. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви.– Переславль: Изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997.– 657 с.
13. Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Имена.– М.: Эксмо-Пресс, 1998.– С. 341-448.
14. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.– М.: Центр по изучению религии, 1992.
15. Яннарас Х. Православный Париж. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/28_ya/an/naras.htm].

16. Bréhier É. Preface to the 1st French edition // Tatakis B. Byzantine Philosophy.– Indianapolis, 2003. P. viii-x.
17. Freeman E. Redefining the Icon. The Problem of Innovation in the Writings of Florensky, Ouspensky and Kontoglou. – New York, 2009.
18. Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources.– Oxford, 2002.
19. Kontoglou Ph. What Orthodox Iconography Is? // Word Magazine: The Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. September 1964. Pp. 5-6. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.orthodoxiconsonline.com/articles/Kontoglu_whatisonography.asp].
20. Romanides J. S. F. Georges Florovsky: The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue. Lecture at St. Vladimir's Seminary. 23 May 1980. [Электронный ресурс. Режим доступа http://www.romanity.org/html/rom.29.en.f_georges_florovsky.htm].
21. Sowards S.W. Twenty-five lectures on modern Balkan history (the Balkans in the age of Nationalism). – East-Lansing: Michigan state university. 1996–2012 [Эл. ресурс. Режим доступа <http://staff.lib.msu.edu/sowards/balkan/>].
22. Tatakis B. Byzantine Philosophy. – Indianapolis, 2003.
23. Zias N. Fotis Kontoglou and the Modern Greek Painting // In Memoriam of Kontoglou.– Athens, 1975. [Эл. ресурс. Режим доступа http://www.myriobiblos.gr/texts/english/zias_kontoglou.html].
24. Zias N. Fotis Kontoglou: Reflections of Byzantium in the 20th century. Athens, 1997.
25. Γιανναράς Χ. Ὁρθοδοξία καί Δύση στη Νεώτερη Ἑλλάδα.– Ἄθινα, 1999.– 512 p.
26. Ρωμανίδης Ι. Σ. Ρωμηόσυνη. Ρωμάνια. Ρωμέλη.– Θεσσαλονίκη, Πουρνάρα, 24 1975.– 410 p.

Олексій Каменских

«ВІЗАНТІЯ ПІСЛЯ ВІЗАНТІЇ», АБО ОБРАЗ ДРУГОГО РИМУ СКРІЗЬ ПРИЗМУ ТРЕТЬОГО.

Статтю присвячено дослідженню механізмі взаємних віддзеркален культурних патерні, що роблять можливим використання грецьким «неовізантиністами» двадцятого століття ти напрацювань дослідженні та конструюванні «образу Другого Риму», які були здійснені російським інтелектуалам ХІХ першої половини ХХ ст., починаючи ранні словянофілі та закінчуючи такими представниками російської еміграції (перш за вс, паризької) я Г. Флоровський, В. Лосський, Л. Успенський.

Ключові слов: конструкти національної міфології, Візантія, російськ філософія, грецький неовізантинізм.

Aleksey Kamenskikh

«BYZANTIUM AFTER BYZANTIUM», OR THE IMAGE OF THE SECOND ROME THROUGH THE PRISME OF THE THIRD

Since the twenties of the last century in various fields of the Greek culture (in

the works of A. Papadiamandis in belles-lettres, of Ph. Kontoglou and N. Pentzikis in iconography and painting, D. Pikionis in architecture, B. Tatakis, Ch. Yannaras, J. Romanides, J. Zizioulas and others in philosophy and theology) one may see development of a tendency which may be characterized in a first approximation as “Neo-Byzantinism.

In a measure with movement might be connected with a failure of the political project that had its beginning in the Greek revolution of 1821 and its tragic result in the destruction of Greek communities in Asia Minor in 1923 (after in Constantinople too). In general the principle of Neo-Byzantinism might be formulated as following: Greece is not an ordinary nation and cannot build its identity according to the model of a neo-European national state (in spite of just this process actually proceeds in 20th c.). Paradoxically the fundamental principle of Greek culture is recognized in Byzantine Orthodoxy as supra-territorial and moreover supra-ethnic cultural model.

Many of mentioned Greek authors find the detailed development of philosophical, theological, artistic aspects of this model in the writings of Russian religious philosophers and byzantinists of 19 and 20th c. from the early Slavophiles (like I. Kirejevsky and A. Khomyakov) up to Russian emigrate authors (mainly in Paris) like G. Florovsky, V. Lossky, L. Ouspensky. It's very meaningful that Greek intellectuals “recognize in writings of representatives of “the Third Rome the image of “the Second Rome's culture; they receive it as own (unlike to, for example, the “western one). So Basil Tatakis discovers the Byzantine type of spirituality in the works of I. Kirejevsky, F. Dostoevsky, N. Berdiaeff (the last chapter of his famous “Byzantine Philosophy “Byzantium after Byzantium is devoted to Russian culture that has preserved the spiritual tradition of Byzantium). So Ch. Yannaras recognizes the Byzantine type of sociality in a Russian Orthodox parish in Paris.

Keywords: patterns of national mythology, Byzantium, Russian philosophy, Greek «neo-Byzantinism».

References

1. Anderson B. (2016). Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma. [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow, Kuchkovo pole, 416 p.
2. Assman A. (2014) Refreimiruya pamyat. Mezhd individualnymi i kollektivnymi formami konstruirovaniya proshlogo [Re-framing memory: between individual and collective forms of constructing the past], *Gefter*, 28.03.2014, <http://gefter.ru/archive/11839>.
3. Bulgakov S. (1931) Ikona i ikonopochitanie [Icon and icon veneration]. Paris, YMCA-Press, 166 p.

4. Gerd L. A. (2006) Konstantinopol i Peterburg: tzerkovnaya politika Rossii na pravoslavnom Vostoke (18781898) [Constantinople and Petersburg: Church politics of Russia on the Orthodox Orient (18781898)], *Moscow*, Indrik, 448 p.
5. Diodor (Larionov), monk (2012). «Puti» grecheskogo bogosloviya [The «ways» of the Greek theology], *Bogoslov.Ru: Nauchnyi bogoslovskiy portal*, 18.05.2012, http://www.bogoslov.ru/text/2593536.html#_ftn14.
6. Ivanov I. A. (2011) Vizantiyskaya filosofiya v sovremennykh zarubezhnykh issledovaniyakh [Byzantine philosophy in contemporary foreign studies], *Vestnik INZHEKONA: Humanities*. 4 (43), 9398.
7. Ivanov S. A. (2009) Vtoroy Rim glazami Tretyego: Evolutziya obraza Vizantii v rossiyskom obshchestvennom soznanii [The Second Rome by the eyes of the Third: Evolution of the Byzantium's image in Russian public consciousness]. The open lecture given in 26 March 2009 as a part of the project *Polit.ru*: <http://www.polit.ru/article/2009/04/14/vizant/>.
8. Leontev K. N. (1885) Vostok, Rossiya i slavyanstvo [Orient, Russia and Slavdom], *Moscow*, I. N. Kushnerev i K. Vol. 1. 323 p.
9. Stavrou M. (1992) Predisloviye k: Yannaras Ch. Vera Tzerkvi. Vvedenie v pravoslavnoye bogoslovie [Foreword to: Yannaras Ch. The creed of the Church: Introduction to the Orthodox theology], *Moscow*, Tzentr po izucheniyu religiy, 231 p.
10. Teslya A. A. (2014) Pervyi russkiy natzionalizm i drugie [The first Russian nationalism and others], *Moscow*, Europa, 280 p.
11. Trubetskoy E. N. (1916) Umozrenie v kraskakh. Vopros o smysle zhizni v drevnerusskoy religioznoy zhivopisi [Speculation in paints. The question of the sense of life in Old-Russian religious painting], *Moscow*, I. D. Sytin, 44 p.
12. Uspenskiy L. (1997) Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tzerkvi [The theology of the Orthodox Church's icon], *Pereyaslavl*, Alexander Nevskiy brotherhood, 657 p.
13. Florensky P.A. (1998) Ikonostas [Iconostasis], in: *Florensky P. A. Imena* [Names], *Moscow*, Eksmo-Press, p. 341448.
14. Yannaras Ch. (1992) Vera Tzerkvi. Vvedenie v pravoslavnoye bogoslovie [The creed of the Church: Introduction to the Orthodox theology], *Moscow*, Tzentr po izucheniyu religiy, 231 p.
15. Yannaras Ch. Pravoslavnyi Parizh [Orthodox Paris], http://krotov.info/libr_min/28_ya/an/naras.htm.
16. Bréhier É. (2003) Preface to the 1st French edition to: Tatakis B. Byzantine Philosophy. Indianapolis, p. viii-x.
17. Freeman E. (2009) Redefining the Icon. The Problem of Innovation in the

- Writings of Florensky, Ouspensky and Kontoglou, *New York*, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary.
18. Ierodiakonou K. (2002) Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources, *Oxford*.
 19. Kontoglou Ph. (1964) What Orthodox Iconography Is?, *Word Magazine: The Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*. September, 1964. Pp. 56, http://www.orthodoxiconsonline.com/articles/Kontoglu_whatisonography.asp.
 20. Romanides J. S. (1980) F. Georges Florovsky: The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue. *Lecture at St. Vladimir's Seminary*. 23.05.1980, http://www.romanity.org/htm/rom.29.en.f_georges_florovsky.htm.
 21. Sowards S. W. (19962012) Twenty-five lectures on modern Balkan history (the Balkans in the age of Nationalism), *East-Lansing*, Michigan state university, <http://staff.lib.msu.edu/sowards/balkan/>.
 22. Tatakis B. (2003) Byzantine Philosophy, *Indianapolis*.
 23. Zias N. (1975) Fotis Kontoglou and the Modern Greek Painting, *In Memoriam of Kontoglou. Athens*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/zias_kontoglou.html.
 24. Zias N. (1997) Photis Kontoglou: Reflections of Byzantium in the 20th century, *Athens*.
 25. Yannaras Ch. (1999) Orthodoxia kai Disi sti Neoteri Ellada [Orthodoxy and the West in contemporary Greece], *Athens*, 512 p.26.
 26. Romanides J. S. (2003) Romiosini. Romania. Rumeli. Thessaloniki [Romaniti. Romania. Roumeli], *Thessaloniki*, Pournaras, 410 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2017.

Стаття прийнята 19.05.2017.

Елена Золотарѣва

СКРЫТЫЕ СМЫСЛЫ СОВРЕМЕННЫХ МАСОК

Посвящается памяти Нелли Адольфовны Ивановой-Георгиевской

– Почему они в масках, это же интеллигенция?!

– Они боятся...

(Из разговора с коллегой. Украина,
г. Одесса, февраль 2014 года.)

Статья посвящена анализу истоков, сфмволики и содержания современных карнавальных масок. Исследовать суть карнавала и маскарада автор начала по рекомендации Н. А. Ивановой-Георгиевской в 2000 г. при подготовке первого «круглого стола» по проблемам смеха. Показано, что главным фактором возникновения и распространения маски стал страх и желание человека выдать себя за иную личность и таким образом защититься.

Ключевые слова: маска, карнавал, маскарад, маскировка, Венецианские маски.

Элементом любого карнавала, новогоднего бала-маскарада, детского утренника, многих представлений и действий является маска, к которой мы привыкаем с детства и часто не задумываемся о её тайных смыслах, хотя маскировка известна с древних времён. Традиционно считают, что основной смысл Маски древности – скрыть лицо, отвлечь от него внимание, защитить его и вместе с тем, представить другое лицо, способное внушить страх, напомнить об иных мифических существах, божествах. Маска изначально была проводником между реальным миром и миром сверхъестественным, разрушающим и подчиняющим – миром духов. При погружении в этот мир человек испытывал *страх* и в качестве духовной защиты использовал Маску [3].

Следует отметить, что тотального анализа значений маскарада с древности до наших дней в разных регионах мира до сих пор не сделано. Цель нашего исследования – попытаться найти общие основы маскировки и смысл масок современного мира.

Маска (от французского *masque*) – особая накладка, полностью или частично закрывающая лицо. Термин «маска» берёт своё начало в латинском слове *masca* – «призрак», и в арабском *maskharah* – «человек на маскараде», «шут». Самой старой маске в мире Warka насчитывается 5000 лет [9].

Скрывая лица масками, наши далекие предки, готовясь к охоте или участвуя в другом ритуале, пытались обмануть, ввести в заблуждение,

успокоить, запутать злых духов, а при возможности даже устроить их. Возможно, как следствие этого и появился ритуал надевания масок на умерших, который очень распространен у разных народов, хотя сама естественная маска смерти изменяет черты лица до неузнаваемости. Таковы гипсовые, раскрашенные маски, которые были найдены в древних могилах Минусинского края (на южном Енисее), некоторые античные маски, сделанные из металлов или терракоты, древние египетские маски, маски, найденные в развалинах Ниневии (VIII–VII в. до н.э., Ассирийское государство), в египетских катакомбах, в Микенах (второе тысячелетие до н.э., древний город в Арголиде), в Керченских могилах, маски из дерева, камня, мозаики, которые использовались в древней Мексике, раскрашенные маски Перу из дерева [3]. Многие маски использовались (и сегодня используются у отдельных народов) в танцах, входящих в состав культа, шаманами – при их заклинаниях, жрецами – при их служении и т. д.

О защитном смысле маски в условиях *страха* смерти можно говорить с уверенностью и при ведении военных действий. В этих случаях маски соединялись со шлемом («забрало»), но иногда использовались и отдельно для защиты лица. В условиях войны маска была элементом психологического оружия, имея устрашающий вид. Таковы маски негритянских племен, даяков (аборигенов острова Калимантан, Малайзия), а также народов Мексики, Японии (где маски делались из металла, составляли часть лат и изображали страшное лицо, с большим носом и длинными ушами, или обезьянью морду) [3].

В современном мире *военная маскировка* скорее напоминает шапку-невидимку, искусство становится невидимым. К сожалению, это сейчас актуально и для Украины. Война является одновременно и гигантским маскарадом. На поле боя все изменяет свой облик, цвет и размеры: пехота становится лесом, танки прячутся под крышей дома, наблюдательный пункт гримируется, дзот притворяется сугробом, человек – снопом. Подвижное делается неподвижным, черное – белым, большое – малым, живое – неживым. В советский период замаскированный город Балаклава с подземным бункером в Крыму вообще, якобы, не существовал. Боевой опыт показал, что скрытого противника, замаскированного на местности, по едва заметным признакам может обнаружить только опытный наблюдатель.

Своеобразной военной маской, используемой сегодня и силовыми структурами стран мира, является *балаклава* – вязанный шлем, закрывающий голову, шею, плечи, который носят солдаты, альпинисты, лыжники, полицейские, участники гражданских протестов. Сначала слово дословно означало «гнездо рыб» (на турецком языке), но современное

значение происходит от названия города Балаклава в Крыму, где во время Крымской войны 1853–1856 г.г. этот тип шапки стал популярен у британских солдат, а балаклау – буквально значит натягивать штанину, рукав [2].

Широко известны *театральные маски* яванцев, сиамцев, японцев, китайцев, Древней Греции и Рима, которые ведут свое начало от религиозных мистерий [10].

Можно отметить использование *маски при отправлении правосудия*, в частности, в некоторых частях Африки и на отдельных Меланезийских островах – это связано с существованием у этих народов особых тайных Обществ, чинящих власть, суд и наказание, члены которых должны оставаться неизвестными, боясь мести [3].

В Африке каждая маска имеет собственный смысл. Любой предмет в африканской культуре имеет четкое значение, в нем заложена глубокая информация. *Африканские маски* всегда объединяют черты человека и зверя или даже нескольких животных. Африканская маска – выражение невидимого мира. Даже концепция и дерево, из которого она сделана, несут определенную информацию. Например, в Камеруне есть маски «Рамун». Они очень почитаемы у аборигенов. Эти маски отражают прошлое, с их помощью можно понять культуру камерунцев. Африканцам их маски дают чувство защищенности и помогают, с их точки зрения, общаться с духами. Африканские танцоры надевают маски и борются со злыми духами: дух не видит их лиц, поэтому не сможет навредить [1]. Орнамент на африканских масках всегда что-то символизирует. Зигзаг – это тропа предков, по ней нужно идти с гордостью, чтобы духи предков остались довольны и не навредили. Шахматный орнамент символизирует двойственность мира, противостояние добра и зла, невежества и знания, мужского и женского начал. По маскам можно изучать культуру племени, экономику, фауну и флору местности, где оно живет. Африканские маски – не только мистические предметы, они обладают необычными свойствами, по ним можно отследить творчество и самобытность народов Африки [1]. Африканцы таким способом несут свою культуру в мир и передают своим потомкам, и этот вопрос заслуживает отдельного исследования.

В *Киевской Руси* до принятия христианства народ поклонялся множеству языческих богов, главным богом славян был Бог солнца Ярила, в честь которого проводились шумные и яркие обряды. Колдуны надевали маски и выполняли разные шаманские ритуалы. Когда русичи приняли православие, языческие традиции стали уходить в прошлое, но элементы древних ритуалов сохранились в христианских мистериях. При царствовании Петра Первого праздники с ряженым и с масками вернулись на территорию Московии и нынешней Украины вновь, но уже в другом облики. Маска

стала главным атрибутом царских маскарадов. Она сильно видоизменилась и стала напоминать венецианские маски, но только самые красивые, богато декорированные. Были маски и попроще, с прорезями для глаз, обтянутые черным шелком, они назывались «полумаски» и закрывали только часть лица. А маски, изображающие животных и диких персонажей, остались только у скоморохов и шутов [3; 10].

Цари и знать обожали маскарады. Различные словари дают такое определение: *Маскарад*, бал-маскарад, машкерад, костюмированный бал, притворство, актерство, лицедейство, комедианство, лицемерие, гулянье, комедия, бал (фр. *mascarade* «надевать маску» из итал. *mascarata*, *mascherata*, от итал. *maschera* «маска») – бал или иное массовое развлекательное мероприятие, участники которого являются в масках, характерных, сказочных или фантастических костюмах; необычная одежда; не характерная для данного человека; неуместная в данной ситуации одежда; одежда, используемая для того, чтобы произвести определенное впечатление или не быть узнаваемым; притворство, обман, имеющие своей целью скрыть истинную сущность чего-либо или кого-либо [12].

Это слово имеет и неожиданное значение в современном мире: «маскарад» в информатике – это нападение на систему, в котором участвует несанкционированный объект, выдающий себя за санкционированный объект с целью получения доступа к системным ресурсам [13].

Вероятно, можно сказать, что первоначально маска имела религиозное предназначение, в основе маскировки лежал страх перед неизвестным, злыми духами, желание быть неузнаваемым, и только намного позже она становится предметом светского праздника и практического использования.

По видовому признаку в современном мире маски традиционно делят на: маски античного театра, маски различных стран мира, маски мифологических существ, вратарские маски, погребальные, медицинские маски [9], балаклавы [2]. Известно, что маска актера древнего театра, использовавшаяся этрусскими мимами, называлась «персона». К. Юнг использовал этот термин в более широком смысле, в его ранних формулировках он относился к роли человека, исполняемой им под давлением общества. Этот термин, как предполагается, относится к той роли, которую общество ожидает, что человек будет играть в жизни, а не обязательно к той, которая исполняется на глубинном психологическом уровне. Маска-персона – это один из архетипов личности, публичное лицо, обращенное к другим [15].

По мнению А. Катеруша, маска является психоактивным образом, она служит для экспрессии, ее семантика сводится к *лицу*. Маска служит для защиты, для перевоплощения, для коммуникации, для хранения души в

портретном проявлении. А суть лица в физиономической символике выстраивается в иерархическую ось Морда-Лицо-Лик [11].

Маска – это символ преобразования, изменения и сокрытия тайны. Она наделяется способностью преобразовывать наличное в желаемое, таков магический аспект преображения, свойственный маскам и религиозных ритуалов, и театральных представлений. В даосской традиции маска символизировала рождение и возрождение, свет и жизнь, возникающие из смерти. В буддизме маски и куклы олицетворяют разрушительные священные силы и используются в религиозных танцах. С точки зрения христианства, «перемена личины» свойственна нечистой силе, поэтому церковь отрицательно относится к народным праздникам, включающим элементы карнавала.

Поскольку мы исследуем тенденции карнавалового движения [7], особое внимание следует уделить *Венецианским маскам*, которые, в частности, всё чаще используются при проведении ежегодного Одесского карнавала в ходе фестиваля «Юморина» 1 апреля.

Издrevле венецианские маски использовались для сокрытия личности людьми, состоявшими в предосудительных интимных связях или вовлеченными в откровенно противозаконную деятельность. Появившись несколько веков назад в Венеции, эти характерные маски делались из папье-маше и обильно украшались мехом, тканями, драгоценными камнями и перьями. Со временем маски стали символом Карневале (Венецианского карнавала) – пышной процессии или уличной ярмарки, восхваляющих гедонизм [4].

Маски носились в итальянской Венеции с древних времен. В отличие от большинства современных европейских городов, в Венецианской республике всегда был высокий уровень жизни. Венеция извлекала прибыль из своего положения и доходов в казну задолго до осознания Европой всей ценности рыночной экономики. Благодаря высокому уровню социального благосостояния жители Венеции создали уникальную культуру, в которой сокрытие личности человека стало важным делом в повседневной жизни [4]. Маскировка носила прагматичный характер: город небольшой, все друг друга знали, люди боялись, что другие увидят, какие дела они проворачивают.

Кроме того, маски выполняли очень важную социальную роль — они уравнивали всех, кто их носил. Слугу, носящего маску, могли принять за благородного дожа, и наоборот. Государственные инквизиторы и соглядатаи могли допрашивать жителей города, не заботясь о том, что их личность будет раскрыта, в то время как жители могли смело отвечать на эти вопросы и не бояться законного возмездия. Нравственность людей подкреплялась ношением масок [5].

Однако, любое подобное явление в обществе имеет свои pro et contra. В итоге, оценив преимущества сокрытия личности, люди стали извлекать из этого асоциальную выгоду, в результате чего общество окончательно погрузилось в распутство. Путешественники, посещающие город, пребывали в полной уверенности, что беспорядочные половые связи были здесь в порядке вещей. Азартные игры шли с утра до вечера во всех домах, даже в монастырях. Женщины стали одеваться легкомысленно, а гомосексуализм, несмотря на публичное осуждение, приобретал все большую популярность среди черни. Даже монахи и монахини, разодетые по последнему слову импортной моды и увешанные драгоценностями, носили маски и занимались точно тем же, чем и большинство их сограждан. Рим старательно закрывал на это глаза, пока Республика делала щедрые отчисления в римскую казну [5; 8].

Венеция все больше погружалась в роскошь и праздность и подвергалась моральному разложению, видимо, поэтому со временем ношение масок в повседневной жизни было запрещено и ограничивалось лишь определенными месяцами года. После 1100-х г.г. проведение маскарада было периодически под запретом Католической церкви, особенно в дни праздников. Со временем Церковь ослабила свои запреты и разрешила носить венецианские маски в период между Рождеством и Покаянным Вторником [4]. Это послабление вылилось в Карнавал, 10-дневное празднование перед Великим постом. Несмотря на то, что Венецианский карнавал утратил свою популярность в эпоху Просвещения, когда упал спрос на венецианскую культуру, празднование было возобновлено в 1979 г., примерно в период рождения Одесского карнавала. Ранее нами проведено исследование причин возрождения карнавалового движения в 1970-е годы в мире и отличительных особенностей Венецианского карнавала [6].

Современный Венецианский карнавал возродил ремесло создания масок. Всем известные венецианские маски продолжают поражать туристов, танцоров и участников пышного шествия не только во время Карнавала, но и на протяжении всего года, они стали атрибутом карнавалов и маскарадов в других странах. Венецианские маски стали использоваться при проведении бал-маскарадов в День всех святых и во время празднования Масленицы, в Карнавале Одесской Юморины [6], но при этом маскам удавалось сохранить элементы богатой итальянской истории и давней символики.

Специалисты считают, что все венецианские маски можно разделить на следующие две группы [4; 8; 10]: 1) Маски комедии Дель Арте; 2) классические Карнавалы маски.

Маски комедии Дель Арте уходят своими корнями во вторую половину

16-го века и представляют персонажей, этнические традиции, профессии и ремесла, которыми славились различные города Италии, а играют в них профессиональные актеры Театра масок.

Комедия дель арте, (*итал.* la commedia dell'arte – Комедия художников-профессионалов) представляет собой некую разновидность театра импровизации, который зародился в XVI веке и, несмотря на пик своей популярности в XVIII веке, существует по сей день. Начиналось это так: группа бродячих артистов строила уличную сцену и развлекала жителей города жонглированием, акробатическими трюками и юмористическими этюдами на основе узнаваемых персонажей и грубой сюжетной линии под названием **Кановаччо**, что в переводе с итальянского языка означает «пугало» – страшная маска. Время от времени представления давались прямо с повозки, но это больше было присуще так называемому **Карро ди Теспи**, античному бродячему театру [8].

Репертуар импровизированных выступлений строился в основном на типичных житейских ситуациях: измене и ревности, старении и любви, – многие из которых были позаимствованы из римских комедий Плавта и Теренция [8]. Диалоги привязывались к событиям местного значения и в сатирической форме высмеивали местные скандалы, текущие события или провинциальные вкусы на фоне древних шуток с кульминационными фразами. Персонажи различались по костюмам, маскам и даже реквизитам, например палкам. Женские роли часто играли мужчины в женских платьях и париках, так называемые актеры-травести.

Таким образом, Комедия дель арте, со своими персонажами и импровизированными диалогами, стала прародителем многих драматургических форм и персонажей, широко используется в современной литературе [8]. Проанализируем основные образы Комедии дель арте.

Арлекин, пожалуй, самый популярный из персонажей Дзанни – комических персонажей-слуг из итальянской Комедии дель арте. Традиционно костюм Арлекина состоял из лоскутов, который в наши дни превратился в костюм с ромбовидным узором. Он носил маску черного цвета с огромным красным прыщом на лбу. Главной характеристикой персонажа является его ловкость и гибкость. Будучи глуповатым и жадным (в гастрономическом смысле), он был способен проделывать сложные акробатические трюки, восхищающие публику, простое действие он сопровождал «колесом» или сальто. Есть ещё 22 имени аналогичных слуг Дзанни с окончанием -но, самый известный из которых Труффальдино [8].

Бригелла (Фигаро, Скапин) – серебролюбивый злодей и поделщик Арлекина. Его свободный костюм белого цвета обшит зелеными галунами, а сам персонаж часто держит в руках палку. Лицо его закрыто зеленой

полумаской, изображающей противоестественную похоть и алчность, он неисправимый интриган.

Бураттино (Пиноккьо) – второстепенный персонаж-маска, один из Дзанни, известен сегодня во всём мире. Бураттино описывается как находчивый и приземленный персонаж, например, трактирщик или бакалейщик. Бураттино снискал настоящую славу на подмостках кукольного театра. По словам Пьера Луиса Дукартре, влияние куклы Бураттино в Италии было столь велико, что к концу XVI века все куклы, приводимые в действие с помощью нитей и веревок, стали называться бураттини, и это название вытеснило багателли и фанточчини – имена, под которыми куклы были известны ранее [8].

Капитан Скарामучча (СпаVENTO или ещё 6 аналогов) описывается либо как молодой авантюрист, либо как моряк, хвастливый воин, часто испанец, богатый костюм которого состоит из накидки, шляпы с перьями, высоких сапог и ремня со шпагой. Один из главных персонажей, часто рассказывает невероятные байки о том, как он в одиночку справился с целой армией турок и оторвал бороду турецкому султану, но как только по ходу действия пьесы возникает реальная угроза, он убегает первым.

Коломбина (Арлеккина) (голубка, итал.) – комическая роль служанки, Маска, которая прикрывает только глаза, не закрывая всего лица. Платье Коломбины обычно состояло из лоскутов и заплаток. Коломбина накладывала обильный макияж вокруг глаз и носила тамбурин, с помощью которого отмахивалась от настойчивых ухаживаний Панталоне. Частенько персонаж оказывался единственным «интеллектуалом» на сцене. Согласно легенде, играющая её актриса была настолько красива, что не пожелала скрывать лицо, и специально для неё создали маску, закрывающую лишь часть лица [8; 10].

Иль Дотторе (Дотторе Баланцоне, Дотторе Балоардо, Дотторе Грациано) – местный аристократ и доктор медицинских или юридических наук, или каких-либо других, но традиционно представляется болонским юристом. Часто очень богат, помпезен, активно использует в речи греческие и латинские термины. Его маска уникальна тем, что это единственная маска Комедии дель арте, закрывающая только лоб и нос. Цвет маски либо черный, либо телесный, нос всегда красный. Часто носит шляпу и длинную черную мантию.

Панталоне (Маньифико) – скупой и похотливый возрастной персонаж Комедии дель арте. Обычно предстает лавочником из Вены, глуповатым гурманом и поклонником привлекательных женщин. Помимо огромного гульфика, который он традиционно носит, чтобы подчеркнуть свою мужскую силу (давным-давно утерянную), персонаж также одет в маску с

длинным крючковатым носом, короткий жилет-куртку красного цвета, узкие красные штаны и чулки, длинный черный плащ, туфли и колпак.

Пьеро (Педролино) – один из наиболее популярных персонажей, описывается как представительный, обаятельный и добрый молодой человек, винящий себя за проступки, которых никогда не совершал. Отличительной чертой характера Пьеро является его наивность, из-за которой он частенько оказывается «в дураках». Пьеро носит белую рубаху, часто не по размеру. На голове у него высокий колпак либо остроконечная шапочка. Иногда на лице Пьеро рисуют слезинку. Обычно этот персонаж не носит маски, поскольку играющий его актер должен обладать богатой мимической экспрессией, и эта традиция действует как минимум с начала XVII в. Его лицо часто выбелено пудрой или мукой.

Пульчинелла (Панч, Пункинелло, Пуччо д'Аньелло) – горбун, волочащийся за женщинами. В неаполитанском кукольном театре Пульчинелла – основной персонаж. Отличительная черта этого персонажа, из-за которой он и получил свое имя, это невероятно длинный нос, похожий на клюв (итал. «пульчино» – цыпленок). Персонаж традиционно подлый, злобный и коварный. Часто носит черную маску и длинную белую одежду, волосы всклокочены.

Дзанни (или еще 9 аналогов) – это прототип комического персонажа слуги из Комедии дель арте. Это имя происходит от итальянского Джованни, типичного имени слуги, чьи предки эмигрировали в Венецию из Бергамо в поисках работы. В отличие от Маньифичи – хозяев – роль Дзанни всегда была довольно изменчивой, но в большинстве случаев он оставался бедным и постоянно голодным. Костюмы персонажей Дзанни обычно состояли из свободных рубах и штанов белого цвета. Их лица украшали черные маски.

Однако наибольшую популярность приобрела **Венецианская карнавальная маска** – квинтэссенция венецианского духа, объединяющего и невинные забавы, и людские прегрешения. Венецианская маска – традиционный символ ежегодного Венецианского карнавала. Маски использовались и в повседневной жизни с целью скрыть лицо. Это служило самым разнообразным целям: от романтических встреч до преступлений. Как мы уже отметили, последние привели к запрету ношения масок вне карнавала незадолго до конца Венецианской республики. В Венеции тех дней существовало множество поводов надеть маску, их часто носили на улице, не снимая месяцами. В XVIII в. весь мир знал, что в Венеции проходят самые известные Карнавалы. В них принимали участие представители всех сословий, и, помимо особого символизма масок, ярчайшие характеристики такой разношерстной публики нашли свое отражение в масках [4–5]. Однако в целом венецианские маски появились в результате многовекового

развития Венецианского карнавала, на которое большое влияние оказали древние смеховые обряды. Основными и легко узнаваемыми Масками Венеции стали Баута, Венецианская Дама, Гато, Шут, Моретта, Вольто и Дотторе Песте [4; 8–10].

Баута (Ларва, Казанова) приобрела наибольшую популярность, поскольку являлась самой распространенной на Венецианском карнавале маской. Маска служила для достижения различных целей, как преступных, так и личных, например, для романтических встреч. Конкретного толкования имени Баута не существует до сих пор, однако некоторые исследователи считают, что оно произошло от итальянского слова «bavou», обозначающего вымышленное чудовище, которым пугали маленьких детей (*сравни с укр. «бабай»*). Именно эта венецианская маска считалась идеальным прикрытием для королей и принцев, которые хотели прогуляться по городу без риска быть узанными, но ее с удовольствием носили и чужестранцы. Слава Бауты жила до тех пор, пока существовала Светлейшая Республика Венеция (Serenissima Republic). С приходом французов и австрийцев маска исчезла, поскольку воспринималась новыми правителями как символ сопротивления. Поскольку Баута имела довольно жутковатый вид, ее обычно носили в сочетании с трикорно (tricornio, черная треугольная шляпа, распространенная в Венеции), цендале (длинный капюшон из атласа и макраме) и длинным плащом [8]. Маска была очень популярна среди венецианцев: она хорошо скрывала пол и возраст, её любили аферисты и любовники. И, что удобно, в этой маске было возможно есть и пить, не открывая лица. Баута обладала еще одним преимуществом: благодаря специфической форме, голос человека менялся, позволяя оставаться неузнанным. Одна из разновидностей этой маски называется «Bauta Casanova», в честь неизменно предпочитавшего её Казановы. Сама маска означала смерть. При этом считалось, что человека в этой маске смерть не узнает и пройдет стороной [8].

Маска Дама (Dama di Venezia) (и ее различные вариации: Либерти, Ольга, Валери, Саломе, Фантазия, Реджина) – характеризует женщин тицианского периода Чинквеченто (XVI в.), которые украшали себя дорогими тканями и драгоценностями, а также сложными прическами. В наши дни это, пожалуй, самый красивый и популярный тип масок Венецианского карнавала, подчёркивающий женскую красоту и таинственность.

Гато (кот, итал.) – еще одна традиционная маска Венецианского карнавала. Коты в Венеции были настолько редким явлением, что стали объектом одной из самых распространенных масок. Существовала легенда о том, как некий китаец приехал в Венецию без гроша, но с котом. Старый кот переловил всех дворцовых мышей, чем несказанно обрадовал дожа. Животное осталось в

Венеции, а китаец вернулся на родину богачом. Один из его состоятельных соседей решил, что раз в Европе даже за такое животное платят большие деньги, то за драгоценные шелка заплатят намного больше. Когда купец прибыл с грузом в Венецию, дож пришел в такой восторг от тканей, что предложил отдать за них самое ценное, что у него есть, – кота. Так бедный старенький кот опять оказался в Китае [8; 10].

Маска Шута (Джокер, Дурак, Буффон или Буфон, Нарр или Наарор, Жуглар) и ее женский вариант **Жоли** представляют определенный тип шутов, распространенных в Средневековье. Зародившись в Италии, маска Шута получила распространение по всей Европе и оказала огромное влияние на испанский, голландский, немецкий, австрийский, английский и французский театры. Происхождение маски Шута уходит своими корнями в доисторическое западное племенное сообщество, Плиний Старший упоминает царского шута (*planus regius*), описывая визит Аппеллеса во дворец эллинского царя Птолемея I. В Средневековье люди воспринимали шутов и юродивых как особенную касту, которую Бог наградил каким-то ребяческим безумием. Шуты обычно носили костюмы ярких расцветок, сотканые из множества несочетающихся лоскутов. Их головные уборы были особенно знамениты — они шились из ткани, а каждый из концов колпака украшался звонким бубенчиком, чаще концов было три: они олицетворяли ослиные уши и хвост, которыми украшали свои головы шуты древних времен. Помимо прочих, отличительными чертами шутовского образа были непрерывный смех и фальшивый скипетр, также известный как баубле или маротте.

Моретта, смуглянка (*Servetta Muta* – «немая служанка») традиционная овальная маска из черного вельвета, которую женщины носили также во время посещения монастырей. Она родилась во Франции и, благодаря своей способности подчеркивать красоту женских черт лица (так как не полностью закрывала лицо), приобрела популярность в Венеции. Как правило, маска увенчивалась вуалью. Отличительной особенностью данной маски был способ её ношения: у неё не было подвязок, изнутри на уровне рта была сделана деревянная планка, при надевании женщина фактически держала маску зубами. Пока женщина была в маске, она молчала, эту маску еще часто называют «отрадой мужей», поскольку дамы были вынуждены молчать на протяжении всего карнавала [8; 10].

Маска Вольто (лицо, *итал.*), **(Маска Горожанина)** самая популярная и массовая карнавальная маска, символ простого горожанина, поскольку с древнейших времен ее носили обычные горожане во время праздников. Маска повторяет черты человеческого лица, крепится лентами или имеет ручку.

Дотторе Песте (*Medico della Peste*), **(Доктор Чумы)** – это маска современного Венецианского карнавала. У нее своя уникальная история: маска Доктора Чумы не считается аутентичной карнавальной маской, поскольку использовалась в практике врачей тех времен для защиты во время посещения чумных больных, а эпидемии чумы бывали в Венеции неоднократно. Костюм Дотторе Песте состоял из шляпы, маски с застекленными глазницами для защиты глаз врача и клювом, набитым ароматическими веществами и травами для очистки вдыхаемого врачом воздуха, деревянной палки, чтобы отпихивать подошедших слишком близко к врачу зачумлённых людей, пары кожаных перчаток для защиты рук, наощенного с внешней стороны халата и длинных сапог [8]. Позднее костюм врача стал карнавальной маской.

Процесс изготовления венецианской карнавальной маски внешне прост. Гипсовая форма, смазанная масляной основой, заполняется изнутри слоем папье-маше, приготовленного по особому рецепту. Полученная заготовка высушивается и шлифуется, затем в ней вырезают отверстия для глаз. После этого приступают к декору. Маски покрывают слоем специальной краски, чтобы они выглядели как старинные. Украшение маски – это медленный и кропотливый процесс, с использованием акриловых красок, золотой и серебряной фольги, эмали, лака, дорогих тканей, страза, перьев, бисера и т. п. Неудивительно, что в XV в. в Венеции существовала целая профессия – масочник [9]. Сегодня же такие маски можно приобрести в Венеции или в Интернет-магазинах.

Маски и костюмы стали важным атрибутом современных карнавалов, балов, шоу, т. н. «живых фигур», распространённых в Европе, включая Одессу. Например, участники известной американской рок-группы Slipknot с 1995 г. всегда носят на сцене маски. Маски несколько видоизменяются с выходом каждого нового альбома группы. Сначала участники группы желали оставаться загадочными, не раскрывая своих лиц, и даже на интервью и на встречах с фанатами оставались в масках. Участник группы Шон Крэхан говорит: «Не нужно думать о том, какого цвета у меня волосы, какой у меня пирсинг, какие ботинки... Думайте про музыку! Маска – это не потому, что я урод, или наоборот, красавчик, просто я из Slipknot!!!» [14].

«Мы не прячемся за нашими масками, они показывают больше, чем вы можете представить. Наше внутреннее состояние. Маска, которую я ношу, отражает всё то дерьмо внутри меня, которое я ненавижу. Вдобавок к этому она причиняет жуткую боль, и эта боль помогает мне выкладываться на максимум», – объясняет другой участник группы Кори Тейлор [14]. Как видим, тут тоже боязнь быть узанным, желание казаться лучшим.

В период Украинской Революции достоинства ноября 2013 г.– февраля

2014 г. маска, по личному наблюдению автора, была и протестом против т. н. «диктаторских законов» (каска и миска на голове, кастрюля вместо барабана, т. п.), и атрибутом безопасности для участников революции и силовиков, и дресс-кодом для молодых футбольных ультрас разных городов Украины после революции, когда лицо скрывать уже не имело смысла, но они подражали революционному центральному Евромайдану и, надев балаклаву или медицинскую маску, чувствовали себя «крутыми» и защищенными. Так же, с целью самозащиты, человек надевает в обществе персону-«маску» Клоуна, Тихони, Умника или Души компании.

Таким образом, хотя современная Маска, отделившись от первоначального смысла, стала атрибутом светского праздника, привычкой, модой, а иногда – дресс-кодом, в основе её лежит древняя символика разных образов, религиозное начало, а главное – истоком всех основных масок был страх, боязнь быть узнанным и наказанным – Богом, духами или властью людей.

Список использованной литературы

1. Африканские маски / Режим доступа: : http://www.superstyle.ru/18mar2010/tainyi_smysl.
2. Балаклава. Викисловарь / Режим доступа : <http://ru.wiktionary.org/wiki/>
3. Бредюк Е. А. Предназначение Маски в древние времена. 20.06.2013 / Режим доступа: <http://nsportal.ru/vuz/kulturologiya/library/2013/06/20/prednaznachenie-maski-v-drevnie-vremena>.
4. Венецианские карнавальные маски / Режим доступа: <http://mylitta.ru/383-venetian-masks.html>.
5. Венецианская маска / Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>
6. Золотарёва Е. А. Отличительные особенности Одесского карнавала // Добѣа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології.– Вип. 16. Феномен сміху та сміхова культура.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечнікова, 2011.– С. 165–174.
7. Золотарёва Е. А. Общее и особенное в истоках и формах карнавального движения // Добѣа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології.– Вип. 13. Сміх та серйозність : множинність видів та взаємин.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечнікова, 2008.– С. 156–165.
8. История Венецианских масок / Режим доступа: <http://karnavalmasok.ru/history/masks>.
9. История масок / Режим доступа: http://www.maskyshow.ru/history_0.php.
10. Королева М. История маски. Маски древних стран. Таинственный мир карнавала. 10 октября 2011 г. / Режим доступа: http://t1.dp.ua/eto_interesno/istorija_maski_maski_drevnih_stran/
11. Катеруша А. Символика маски // № 170.info–проект, посвященный МАСКЕ / Режим доступа: <http://n170.info/home>.
12. Маскарад. Словарь русских синонимов (онлайн версия) / Режим доступа:

- .<http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-synonyms-term-35428.htm>
13. Маскарад / Режим доступа: <http://ru.wiktionary.org/wiki/%D0%BC%D0%B0%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%80%D0%B0%D0%B4>.
 14. Маски SLIPKNOT / Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Slipknot>.
 15. Майский В. Карл Густав Юнг, психология бессознательного, теория личности по Юнгу ее структура, архетипы, экстраверсия и интроверсия / Режим доступа: <http://zhurnal-razvitie.ru/psihologiya-lichnosti/karl-gustav-yung-psixologiya-bessoznatelnogo-teoriya-lichnosti-po-yungu-ee-struktura-arhetipy-ekstraversiya-i-introversiya.html>.

Олена Золотарьова

ПРИХОВАНІ СЕНСИ СУЧАСНИХ МАСОК

Присвячується пам’яті Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської

Статтю присвячено аналізу витоків, символіки та змісту сучасних карнавальних масок. Досліджувати сутність карнавалу та маскараду автор розпочала за рекомендацією Н. А. Іванової-Георгієвської в 2000 р. при підготовці першого «круглого столу» з проблем сміху.

Показано, що головним чинником виникнення і розповсюдження маски став страх та бажання людини видати себе за іншу особу і таким чином захиститися.

Ключові слова: маска, карнавал, маскарад, маскування, Венеціанські маски.

Olena Zolotaryova

HIDDEN SENSE OF MODERN MASKS

Dedicated to the memory of Nelly Adolfivna Ivanova-Georgievska

This article analyzes the origins, symbolism and meaning of modern carnival masks. Explore of the essence of carnival and masquerade the author started on the recommendation of N. A. Ivanova-Georgievska in 2000 when preparing the first «round table» on the problems of laughter. The element of any carnival, New Year’s masquerade ball, children’s morning performance, many performances and actions is a mask to which we are accustomed from childhood and often do not think about its secret meanings, although the disguise has been known since ancient times. Traditionally, it is believed that the main purpose of the Masks of antiquity is to hide a person, to distract him from attention, to protect him and at the same time to present another person capable of inspiring fear, to remind of other mythical beings, deities. The mask was originally a conductor between the real world and the world of the supernatural, destructive and subjugating - the world of spirits. When immersed in this world, a person experienced fear and as a spiritual defence used the Mask.

It should be noted that a total analysis of the values of the masquerade from ancient times to the present day in different regions of the world has not yet been done. The purpose of our research is to try to find common grounds for masking and the meaning of the masks of the modern world.

Although the modern Mask, having separated from the original meaning, became an attribute of a secular holiday, a habit, a fashion, and sometimes a dress code, based on ancient symbols of different images, religious principle, and most importantly – the source of all the main masks was fear, fear of being recognized And punished – by God, spirits or the power of people.

It is shown that the main factor in the production and dissemination of the mask was the fear and desire of a man to impersonate another person and thus defend himself.

Keywords: *mask, carnival, masquerade, disguise, Venetian masks.*

References

1. Afrikanskіe maski (2010) [African masks], http://www.superstyle.ru/18mar2010/tainyi_smysl.
2. Balaklava. [Balaclava] *Vikislovar*; <http://ru.wiktionary.org/wiki/>.
3. Bredyuk E. A. (2013) Prednaznachenie Maski v drevnie vremena. 20.06.2013 [The Purpose of Masks in ancient times.], <http://nsportal.ru/vuz/kulturologiya/library/2013/06/20/prednaznachenie-maski-v-drevnie-vremena>.
4. Venetsianskie karnavalnye maski [Venetian Carnival Masks] , <http://mylitta.ru/383-venetian-masks.html>.
5. Venetsianskaya maska [Venecian mask], <http://ru.wikipedia.org/wiki/>.
6. Zolotaryova O. A. (2011) Otlыchitelnye osobennosti Odesskogo karnavala [Distinctive features of the Odessa Carnival], *Δόξα / Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii, vyp. 16. Fenomen smikhu ta smikhova kultura, Odesa, ONU im. I. I. Mechnikova*, pp. 165–174.
7. Zolotaryova O. A. (2008) Obshchee y osobennoe v ystokakh y formakh karnavalnoho dvyzheniya [General and special in the origins and forms of the carnival movement], *Δόξα / Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii, vyp. 13. Smikh ta serioznist: mnozhynnist vydiv ta vzaimeyn, Odesa, ONU im. I. I. Mechnikova*, pp. 156–165.
8. Ystoryia Venetsyanskykh masok [The History of Venetian Masks], <http://karnavalmasok.ru/history/masks>.
9. Ystoryia masok / [History of masks], http://www.maskyshow.ru/history_0.php.
10. Koroleva M. (2011) Ystoryia masky. Masky drevnykh stran. Tainstvennyy mir karnavala [History of the mask. Masks of ancient countries. The

mysterious world of carnival], http://t1.dp.ua/eto_interesno/istorija_maski_maski_drevnih_stran/.

11. Katerusha A. Symvolyka masky [Mask symbolism], № 170. *INFO – Proyekt, posvyashchenny maske* // <http://n170.info/home>.
12. Maskarad. Slovar russkykh synonymov (onlain versyia) [Masquerade. Dictionary of Russian synonyms (online version)], <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-synonyms-term-35428.htm>.
13. Maskarad [Masquerade], <http://ru.wiktionary.org/wiki/%d0%bc%d0%b0%d1%81%d0%ba%d0%b0%d1%80%d0%b0%d0%b4>.
14. Masky SLIPKNOT / [SLIPKNOT masks], <http://ru.wikipedia.org/wiki/slipknot>.
15. Maiskyi V. Karl Hustav Yunh, psykholohyia besoznatelnoho, teoriya lychnosti po yunhu ee struktura, arkhetyry, ekstraversyia y yntroversyia / [Karl Gustav Jung, psychology of the unconscious, the theory of the personality of jung, its structure, archetypes, extraversion and introversion], <http://zhurnal-razvitie.ru/psihologiya-lichnosti/karl-gustav-yung-psixologiya-besoznatelnogo-teoriya-lichnosti-po-yungu-ee-struktura-arxetipy-ekstraversiya-i-introversiya.html>.

Стаття надійшла до редакції 6.02.2017.

Стаття прийнята 13.03.2017.

УДК 001:130

Фаріда Тихомірова

ІДЕНТИЧНІСТЬ ОДЕСИТІВ ТА ОБРАЗ МІСТА У МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

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 мифом, символом, з жорсткою національною ідентичністю.

Ключові слова: територіальна ідентичність, регіональна ідентичність, локальна ідентичність, міська ідентичність, ребрендинг міста, міський миф.

Актуальність проблеми ідентичності зумовлена як соціальними, так і світоглядними та епістемологічними чинниками. Задоволення потреби у спільному бутті є одною з найважливіших потреб людини. Людина ототожнює себе з іншими людьми в контексті певних ідей, символів, пріоритетів та преференцій. Світ поступово відходить від релігійних та ідеологічних домінант у бік економічних та поведінкових. Динаміка сучасного соціуму, його екзистенційні виклики, формують нову ідентичність людини.

Ідентичність розглядається як певна зона рівноважного стану в ході циклічного змагання двох тенденцій – консервативного (модерну) і ліберального (постмодерну). Багато дослідників бачить вирішення проблеми ідентичності в подальшому розвитку стилю епохи модерн, націленого на збереження цілісності і стабільності світу. Інші ідеалізують позицію постмодерну, яка абсолютно протилежна: зруйнувати стабільність, розширити свободу вибору. Населення різних регіонів та міст потребує пошуків і обґрунтування своєї значущості, унікальності та специфічності.

Останнім часом набувають актуальності дослідження антропології міста, одним з напрямків якого стає увага до певного локального простору та ідентичності, що розкривається на прикладі певного міста. Метою даної статті є спроба розкрити певні аспекти антропології міського простору та ідентичності на прикладі Одеси.

Дослідження територіальної ідентичності в останні десятиріччя входить в число самих актуальних напрямів у різних галузях науки. Територіальні (локальні і регіональні) ідентичності та процеси, що сприяли їх занепаду, потребують міждисциплінарного дослідження.

На початку 90-х років ХХ століття Р. Робертсон назвав тенденцію до

збереження і посилення регіональної значущості на тлі глобалізації «глокалізацією» [35]. Регіональна ідентичність включає в себе низку напрямків, таких як політичні, економічні, і культурні, вона стає предметом досліджень у філософії, історії, географії, культурології, регіональних політичних дослідженнях і інших галузях гуманітарного знання [1]. Кожна дисципліна має свій понятійний апарат, методологію, тезаурус [11], [31].

Методологію дослідження співвідношення локальної та регіональної ідентичності соціальних суб'єктів розроблено соціологами, але системний, компаративний, герменевтичний та біографічний методи, на наш погляд, займають належне місце у дослідженні ідентичності.

У соціології, філософії, психології та культурології наявні дві інтерпретації ідентичності: як самототожності та уподобнення себе до когось-небудь, або певної спільноти. Ідентичність, відчуття самототожності, дає людині розуміння власної цілісності із довкіллям. Відчуття ідентичності у різних суб'єктів – країн, спільнот, людей суттєво відрізняються.

Кожна країна, регіон, місто прагне виразити через ідентичність свою неповторність та характерні риси. В українському суспільстві відбувається процес освоєння певних напластувань історії колективною пам'яттю [20]. Міську ідентичність визначають як сукупність цінностей, емоцій та асоціацій стосовно певної території, її культури, характеристиках, що створюють уяви про привабливість певного місця, якості та вартості товарів та послуг, які відрізняють місто від інших [26]. Ця сукупність емоційних та раціональних уявлень спирається на співставлення всіх ознак країни, власного досвіду та інформації, що впливає на створення певного образу [18].

Ідентичність, ідентифікація і самоідентифікація – це, з одного боку, умова стійкого розвитку культурних спільнот як туристських дестинацій, а з іншого – системоутворюючі чинники в міжкультурній комунікації та міжнародному туризмі. Успішні міста акцентують увагу не тільки на туризмі, але й на натхненні мешканців міста, укріпленні локальних спільнот, або на залученні бізнесменів та інвесторів. Туризм, в свою чергу, стає одним з потужних двигунів сучасного міського розвитку. Ототожнення себе зі «своїми» і протиставлення себе «чужим» за певними характерними ознаками дозволяє індивіду визначити своє місце в системі міжкультурної комунікації, а ідентичність сама по собі є туристською атракцією, що породжує мотиви і стимули туристичної подорожі.

Дискурс ідентичності в ракурсі теоретичних моделей і обґрунтувань склався в різних напрямках як зарубіжного, так і наукового знання – філософії, психології, соціології, політології. При цьому емпіричні дослідження різних видів ідентичності характерні в основному для зарубіжної

науки. Для вітчизняної науки, в силу соціально-політичних трансформацій суспільства, специфіки території і багатонаціонального населення країни, пріоритетними напрямками досліджень є національна і етнічна ідентичність [2], [13]. Інші (локальні) види просторової ідентичності залишаються практично невивченими, хоча питання специфіки і розвитку міст і територій є ключовими для сучасної урбаністики.

Концепт «ідентичність» є одним з фундаментальних універсально-культурних концептів, які відображають загальнокультурні та загальногуманітарні цінності туризму, аксіологічні мотиви мандрівників та приймаючих спільнот, таких як «автентичність», «етика туризму», «сталий туризм», «культурна спадщина», «культурний туризм», «наслідний туризм», «волонтерський туризм», «примиренський туризм» та інші. Подібні концепти як експліцитно, так і імпліцитно ціннісно заряджені і несуть в собі потужний гуманітарний імператив.

Місто стає одним з основних специфічних та автономних об'єктів соціального та гуманітарного пізнання, зокрема, соціології, урбаністики, економіки, політології, демографії, культурології, культурної антропології, культурної географії, певним соціокультурним «вузлом», виявляється не тільки історичним, а й методологічним початком координат в соціальному просторі. Воно є водночас фізичним, соціальним і культурним простором. Міська ідентичність є інструментом, чисельні європейські міста та регіони успішно ним користуються. Для європейського міста характерним є соціальний тип громадянина, члена вільної, самоврядної міської громади, «бюргера». За багатосторонністю своїх соціальних та культурних відносин бюргер перевершував представників інших станів.

В останні роки тема «urban studies» (міських досліджень), теоретично і методологічно обґрунтована і емпірично апробована у Західній Європі та США. Міська ідентичність для України є відносно новим концептом і в даний момент знаходиться на стадії формування [21].

Зарубіжні дослідження особливо приваблюють тим, наскільки різним чином вони трактують специфіку міського життя і співвідношення подібної специфіки з дискурсами про місто, як про цілісну систему.

Ю. М. Лотман запропонував сприймати місто як елемент складної семіотичної системи, своєрідного генератора культури [24, с. 453]. Відповідно до даної ним типології Одесу, на наш погляд, можна вважати «ексцентричним» містом. Портове місто, як театральна сцена, арена для різних культурних зіткнень виявляється місцем, яке виявляє свою «ексцентричність». Розмаїття культур, підприємливість і живий гумор, в принципі, характерні для великих торгових портів, де доводиться співпрацювати людям різних національностей і культур. Такі міста особливо

виділяються на тлі закритих і консервативних країн, якою була Російська імперія. Для її громадян в Одесі багато було дивним, але саме тут вони могли відчувати себе вільними.

В Османській імперії схожим містом були Салоніки – теж порт, і теж з дуже змішаним населенням. Схожий менталітет все ще можна спостерігати у Венеції, хоча і там він розвивається через міграцію населення. Старожили залишають місто, а мігранти привносять із собою зовсім інший менталітет. Такі процеси відбуваються і в Одесі.

Російський соціолог В.Вахштайн доводить, що аксіоматичні допущення соціологічної теорії проблематизуються, якщо місто починає вивчатися як топологічно множинний просторовий об'єкт, частиною якого є його власні описи. Він пропонує оригінальне теоретичне рішення, що виключає апріорне розрізнення мови і простору, – ресурсами такої реконцептуалізації стають філософія простору Г. Лейбніца і соціальна топологія Дж. Ло [3].

Отже, стають актуальними дослідження спрямовані на вивчення механізмів формування, особливостей, стратегій використання символічних ресурсів міста. Таким ресурсом є міська ідентичність, яка починає займати все більш важливе місце в житті території; країни, міста і окремі регіони, як товари і компанії, теж мають особливості. Міста починають конкурувати один з одним і в даному протистоянні важливу роль відіграють символічні ресурси міста, його здатність знайти неповторне обличчя і здатність індивідуалізуватися. На наш погляд, багато людей хотіли б зробити своє місто красивішим, привабливішим, виділити особливості свого регіону, які відрізняють його від усіх інших. Тому і зростає інтерес до міської ідентичності, в тому числі, і в нашій країні.

Ідеї представників київської філософсько-антропологічної школи постають як теоретичне та методологічне підґрунтя антропології міста. В. Горський, В. Малахов наголошували на унікальності людського досвіду і світу в міській культурі [25]. Представники харківської школи, зокрема О. Мусієздов[26] та Л. Стародубцева [30] досліджували різні аспекти міської культури.

Львівським істориком Ярославом Грицаком проведені дослідження української ідентичності [12], [13], нідерландський славіст Ян Пауль Гінріхс наголошує на тому, що Львів зазнав майже всі ті потрясіння, що ми їх нині вважаємо основними моментами історії ХХ сторіччя [7].

Феномен фланерування і міських пасажів у філософії В. Беньяміна проаналізовано у яскравій праці В. Єрмоленка «Оповідач і філософ: Вальтер Беньямін та його час» [17]. Культурологічна тенденція осмислення міста представлена у дослідженнях Т. Возняка «Феномен міста»[4], [5], та С. Шліпченко «Записано на камені»[33].

Незважаючи на активний розвиток вітчизняної урбаністики та осмислення шляхів розвитку і ролі міст і територій окремими вченими, теорія міських досліджень запозичена, але не до кінця адаптована до українських реалій. Цікавою ініціативою постає програма «Код міста», створена громадською організацією Garage Gang, яка з 2009 року втілює в Україні стратегію «Творчі міста. Творче суспільство». Ця довгострокова програма на перетині інтересів людей культури, аналітиків, бізнесів, а також державних діячів, які займаються розвитком міст. Інструментом залучення спільнот стала всеукраїнська платформа інновацій «Велика Ідея».

Місто неможливо зрозуміти без аналізу культурних проєктів, які створює людина, адже міська культура є насамперед антропологічним феноменом. На жаль, досі немає подібних ґрунтовних міждисциплінарних досліджень стосовно територіальної ідентичності одеситів.

Вчені Кембриджського університету Віра Сквирська і Керолайн Хемфрі назвали Одесу «Містом ускользаючого космополітизму». Ними був зроблений прогноз, що одеський колорит і ментальні особливості його жителів з часом будуть неминуче слабшати [29].

Професор Джорджтаунського університету Чарльз Кінг у 2011 році видав книжку «Odessa: Genius and Death in a City of Dreams», яка була перекладена російською, і вийшла під заголовком «Одесса: величие и смерть города грёз» [22]. Автор відзначає «ностальгію за космополітичною ідилією», яку героїчно намагається втілити Одеса.

Вітчизняний історик М. Гаухман, аналізуючи текст Ч. Кінга, фокусується на просторовій неоднорідності як базовому конструкті міського міфу та інтерпретації Одеси, як «міста–свята» при розумінні певної трагічності сьогоdnішнього погляду [6]. Місто, за оцінками дослідників, втрачає свою специфіку, не тільки стає в ряд інших обласних міст, але й певним чином деградує. Одеська ідентичність, зберегається переважно в Приморському районі. Багато сімей проживають там по п'ять і більше поколінь та залишаються носіями традиційних рис одесита – толерантності, космополітизму, індивідуалізму. Мальовничі, гостинні та затишні одеські двори швидко зникають. Можливо, саме тому багатьом одеситам в останні роки все більше притаманна ностальгія по старому доброму минулому, про який тепер нагадують лише розповіді старших і чорно–білі світлина в альбомі.

Ті, хто з ностальгією і гордістю згадують колишню, багатоголосу Одесу, де завжди жили понад сто національностей, сьогодні не виражають палкого ентузіазму з приводу появи переселенців або іноземців у себе у дворі. Схожа ситуація в спальних районах, де живе багато мігрантів. Окремі райони вражені соціальними епідеміями – алкоголізмом, наркоманією та

ксенофобією.

Серед найважливіших причин, що викликали занепад територіальних ідентичностей, дослідники називають стрімку урбанізацію та індустріалізацію, еміграцію та недосконалу політику формування національної ідентичності. Внаслідок інтенсивної урбанізації місто радянського періоду створило тип «мешканця міста у першому поколінні», який не втратив зв'язків із селянською субкультурою та психологією. Внаслідок цього певні соціокультурні розбіжності закріплюються та вступають в конфлікт з тими моделями поведінки, які формує інформаційне суспільство, спираючись на комерціалізовану масову культуру.

На наш погляд, доцільним є підхід, запропонований канадською дослідницею Танею Річардсон – антропологічне дослідження міста в зв'язку з трьома темами: міські міфології і форми спілкування, соціальні рухи і уявлення про громадянство, а також міське планування і дизайн [34].

Тим більше, що на філософському факультеті Одеського національного університету розвивається підхід до філософської антропології як до сучасної парадигми філософського розуміння людини, людського буття і методологічної основи інтеграції знань про людину [10].

Аналіз одеського міфу з наголосом на парадоксальність зміни ролей різних просторів у Т. Річардсон, на наш погляд є перспективним евристичним напрямом для подальших розвідок. Поза сумнівом, в суспільстві з'являється певний соціальний запит саме на професійний антропологічний аналіз міського життя.

Український філософ та публіцист Максим Карповець, слушно зауважує, що міфологія формує особливе обличчя міста, робить його унікальним на урбаністичній карті [21]. У сучасних містах розвивається міська міфологія, представлена міськими легендами У сучасних містах розвивається міська міфологія, представлена міськими легендами [8], [27], [28].

Сьогодні важливо досягнути специфіку міської традиції взагалі і спробувати визначити «культурний код» кожного міста, значущі зміни в його культурному ландшафті, зрозуміти, наскільки важливим є місце етнічності у маркуванні культурного простору сучасного міста, в формуванні внутрішньодержавних культурних кордонів та загальноукраїнського нарративу [2], [13].

Поліетнічне місто являє собою соціокультурний простір з притаманним йому певним культурним ландшафтом. Антропологічний ландшафт такого сучасного міста є складною системою субландшафтів, окремих пейзажів і сюжетів. Напевно, поступово складеться загальне системне уявлення про антропологію міста, а поки існує задача ретельного аналізу окремих

предметних областей для формування цілісного розуміння складних взаємозв'язків між ними.

Напевно, найбільшим бажанням майже кожного містянина є бажання зробити своє місто неповторним, тому люди готові щоразу винаходити й діставати з архівів будь-які наративи, тільки б місто було особливим, а ще краще – вічним. Одеса не стала винятком. Міф про місто, де все стають вільними і багатими, де шахрайство не є вадою, а є певним стилем життя, завжди привертав увагу.

З чого складається типова ідентичність «справжнього одесита»? Тепле море, сонячне, привітне місто, одеська кухня, «Гуморина», колоритні бандити на кшталт Соньки Золотої ручки, Бені Крика та інших героїв І. Бабеля. Складається враження, що в Одесі потрібно безперервно жартувати та розмовляти виключно «одеською говіркою», як у фільмах «за Одесу».

Ця міфологія виражається в сучасному міському фольклорі. Сьогодні старий «одеський міф» втрачає актуальність, руйнується, і багатьом одеситам його не шкода: занадто багато в ньому романтизованого криміналу і вульгарності. Але на нього все ще є попит, це призводить до появи численних туристичних «підробок» під «стару Одесу», які мають мало спільного з культурою. Як будь-який міф, він розвивається, змінюється або забувається. «Єврейський міф» Одеси зараз теж значно трансформується.

Нагальною необхідністю стає вироблення і проведення в життя міської та регіональної політики позитивної ідентифікації.

Як у загальному вигляді міста, так і в його значущих візуальних маркерах і символах сьогодні простежується поєднання трьох культурних шарів: етнічності, радянськості і космополітизму (глобалізму). В форматі гіпотези можна говорити про перевагу локального над національним у суспільному сприйнятті змісту архітектурної спадщини Одеси.

Тема Одеси, ідентифікації та самоідентифікації одеситів, її міфології та іміджу, дуже гостра. Історія міста сприймається і засвоюється вибірково, а дослідження пластів «міських пам'ятей» підтверджують, що вони є своєрідною «декорацією» для сучасного міського життя [16].

Отже, яка вона, Одеса – кримінальна, музична, катакомбна, історична, винна, морська, храмова і дворова, кінофестивальна, курйозна та літературна?

Одеський літературний міф починається пушкінською подорожжю Євгенія Онегіна, продовжується одеськими розповідями І. Бабеля, творами В. Катаєва, К. Паустовського, Е. Багрицького, І. Льфа та Є. Петрова, В. Жаботинського, М. Жванецького, С. Мілошевича, Г. Голубенка, Г. Палатнікова, та інших, своєрідною романтикою «одеських пісень». Нідерландський славіст та письменник Ян Пауль Гініріхс майстерно об'єднав

та представив читачеві унікальні образи міста, які постають з текстів І. Буніна, К. Паустовського, І. Бабеля, І. Льфа і Є. Петрова, В. Катаєва та Ю. Олеші [8].

Але славетне та барвисте літературне минуле зіграло з Одесою поганий жарт, оскільки «одеський міф» перетворився в об'єкт культу, або туристичний атракціон. Яскрава література 20–40-х років, яка була напівзабороненою і тому особливо солодкою для читання, поза сумнівом, сприяла створенню образу одесита, який не відповідав реальності.

Стосовно культури, основний напрямок політики «нового символізму» поки що залишається певною легітимністю минулого, з певним присмаком реабілітації духу авантюризму, геніальності та прагматизму, притаманних одеситам. Існуючий «одеський міф» влаштує багатьох одеситів. Але «Сім сорок», одеські розповіді, тільняшки і інший «одеський колорит» відверто дратують, сприймаються іншими одеситами негативно.

Але якщо уважно вчитатися в рядки І. Бабеля, стає зрозумілим, що насправді Одеса – жорстке місто. І завжди була такою. Про це у липні 2015 року йшлося під час публічної дискусії за участю Сергія Жадана, Олександра Ройтбурда та Бориса Херсонського «Культура під час війни». Одеса в цілому була охарактеризована як доволі «байдуже місто», їй доводилося скидати з себе і інші травми, куди більш серйозні. Десять тисяч євреїв було спалено в артилерійських складах, сотні заручників були повішені на Олександрівському проспекті і в інших районах міста. Одеса десятиліттями обходилася без меморіалів на честь загиблих. І тепер, коли ці меморіали з'явилися, ми можемо відверто сказати – це доволі непомітні пам'ятники в місті.

Типовими маркерами одеської ідентичності, на наш погляд можуть бути, географічні умови або природні об'єкти (Чорне море, Хаджибейський та Куяльницький лимани), відомі люди або персонажі (наприклад, М.С. Воронцов, «генерал та кавалер» Хосе де Рибас, герцог де Ришельє та Г. Г. Маразлі, видатні вчені І. Мечников, В. Хавкін, В. Філатов, О. Ляпунов, Дж. Гамов та Л. Заменгоф, С. Корольов, О. Фрумкін, інтернаціональне Товариство південноросійських художників, К. Костанді, Г. Головков, П. Нілус та авіатор Сергій Уточкін, зірка німого кіно В. Холодна, М. Жванецький, Б. Літвак, пам'ятники і символіка міста (Потьомкінські сходи, Оперний театр, Будинок – стіна, якір – серце, «Апельсин», «12 стілець», «Одеса-мама», «Золоте дитя Одеси», «Петя і Гаврик», «Костя та Соня», «Тьотя Соня», «Дружина Моряка», комплекс Саду скульптур Літературного музею), візуальні компоненти (Лаокоон, Гармата з фрегата «Тигр», комплекс Приморського бульвару), бренди і статуси, знакові події історії і культури (пам'ятники Т. Г. Шевченку, І. Франку, Л. Толстому, А. Міцкевичу та І. Бабелю, пам'ятник засновникам Одеси, пам'ятник Невідомому матросу та Алея Слави,

Меморіальний комплекс геноциду євреїв «Дорога смерті», пам'ятник отаману Антону Головатому, пам'ятники з приводу трагічних подій радянської історії ХХ століття – афганської війни та Чорнобильської катастрофи). Проте, компоненти символічного маркування міста складно систематизувати, оскільки, наприклад, візуальна міська символіка часом виступає елементом міської ідентичності, отже, розглянута класифікація умовна і її призначення пов'язано з деталізацією предмета дослідження.

Зрозуміло, що «нова одеська міфологія» вимагає втілення в системі впізнаваних символів, знаків, атрибутів, жестів, та природним чином повинна вбирати в себе найбільш значущі символи і образи всіх епох, включати елементи старого і нового образу міста [15], [18], [32].

За роки незалежності України саме в символічному просторі Одеси міськими та регіональними органами влади робилися певні спроби формування нової одеської ідентичності. Багатонаціональна, поліетнічна та поліконфесійна спільнота шукає відображення у міському просторі.

Прийнята програма позиціонування Одеси як центру розвитку транспортної, торгівельної і туристичної сфер, ІТ-технологій, а також безпечного і надійного процесу інвестицій «Одеса 5Т». Одним з найважливіших інструментів збереження архітектурної спадщини Одеси є подієвий маркетинг і здійснювана з його допомогою підготовка до мегаподій, перш за все культурного характеру. Набувають актуальності питання про механізми реалізації великих проектів, пов'язаних з культурою, брендингом та ребрендингом Одеси, для міста вже розроблено логотип та ідентбук. Бренд міста, наявність ефективно та гармонійно влаштованих суспільних просторів та навігації – все це допомагає не тільки формувати, але й підсилувати певні враження та уяви про Одеси.

Багато фахівців відзначають, що набирає стійкі конкурентні переваги міська ідентичність, що формується на унікальних характеристиках міста, які створюються культурним контентом. Провідні дослідники міської ідентичності підкреслюють, що саме моменти унікальності в сучасному глобалізованому світі користуються попитом та не нивелюються, так як дають особистостям і товариствам конкурентні переваги. Для вирішення цієї суперечності необхідна не тільки державна мудрість, а й активність інтелігенції, не в дискурсі цінностей ХІХ століття, а з розумінням дискурсу модерного.

Г. А. Голубенко свою книгу «нових одеських оповідань» назвав «Рыжий город: Новые одесские рассказы» [9]. Місто–свято, яке посміхається, сміється, попри все, дарує всім усмішку, море, сонце і «легкість буття». Одеса завжди була на перетині багатьох ліній, і виникає відчуття, що вона дуже важлива взагалі для всієї України як земля майбутнього, місто культури,

місто надії. В Одесі завжди були дуже сильні школи живопису та музики, цікаві художники та скульптори, проходять цікаві виставки та музичні фестивалі високого рівня – в тому числі бієнале сучасного мистецтва, міжнародний фестиваль класичної музики Odessa Classics, «Золоті скрипки Одеси», джазовий, в останні два роки – українського року [12], [19], [23].

Цього року пройшов перший літературний флешмоб «Одеса читає, Одесу читають», присвячений дню народження Ісаака Бабеля. Сотні учасників, утворюючи живий ланцюг, читали різними мовами уривки з творів одеських письменників.

Отже, проблема міської ідентичності виходить за межі внутрішнього простору міста, стає тією основою автентичності, на якій формується його конкурентна перевага. Іноді міська ідентичність помилково інтерпретується лише як певна більш–менш «приваблива картинка» для залучення туристів. Саме вона допомагає утримувати мешканців та приваблює інвесторів та туристів та стає важливою складовою сучасного міського розвитку, провідну роль в якому відіграє культура, нові суспільні простори та креативний клас. Все це разом робить місто більш привабливим як для його мешканців, так і для туристів.

Але розуміння міської ідентичності набагато ширше. Важлива частина дослідження міської ідентичності – складний процес дослідження сильних та слабких рис регіонів та територій у порівнянні із конкурентними, процес визначення ідентичності, узгодження суперечливих інтересів зацікавлених акторів. Міська ідентичність залежить від низки політичних, економічних та психологічних факторів, сприйняття, що склалося історично, та оцінок у засобах масової інформації. Ініціативи щодо формування міської ідентичності іноді стають доволі суперечливими та призводять до гострих дискусій та «війни пам'ятників». Позитивна одеська ідентичність не може асоціюватися виключно з якоюсь однією епохою або одним символом, з жорсткою національною ідентичністю. Ключовою проблемою виявляється осмислення власної історії, політичний консенсус навколо оцінки її поворотних подій. Важливо використовувати калейдоскопічний зміст міського міфу для розбудови загального нарративу. Одесі доведеться освоїти нову роль в культурному просторі України та Європи, взяти на себе роль складової загальноєвропейського культурного проекту.

Список використаної літератури

1. Бевз Т. А. Політичні ідентичності в сучасній Україні: міська громада Одеси.– К.: ІПІЕНД, 2016.– 310 с.
2. Бевз Т. А. Прояви європейської ідентичності в місті Одесі // Наукові записки

- Институту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса.– 2014.– №1.– С. 184–220.
3. Вахштайн В. С. Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти.– 2014.– № 2.– С.9–38.
 4. Возняк Т. С. Феномен міста.– Львів: Незалежний культурологічний журнал «І», 2009.– 290 с.
 5. Возняк Т. Львів. Sine qua non – «без чого немає» // «І». Незалежний культурологічний часопис.– Львів, 2003.– № 29.– С. 175–196.
 6. Гаухман М. Міт Одеси: міркування над книжкою Чарльза Кінга «Одеса: дух і смерть міста мрій» [Електронний ресурс] // <http://uamoderna.com/blogy/mikhailo-gaukhan/mit-odesi>.
 7. Гінріхс Я. П. Lemberg–Lwow–Львів: Фатальне місто: пер. с нидерл. / Пер. Я. Довгополий.– К.: Вид-во Жупанського, 2010.– 143 с.
 8. Гінріхс Я. П. Міф Одеси.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011.– 182 с.
 9. Голубенко Г. А. Рыжий город: Новые одесские рассказы.– Одесса: Полиграф, 2008.– 320 с.
 10. Голубович И. В. Проблемы современной антропологии. Ч. 1. Самоопределение антропологии. Структура антропологического знания.– Одесса: Акватория, 2015.– 132 с.
 11. Гольц Г. А. Философско-методологические проблемы урбанистики: направления междисциплинарного синтеза // Философия. Сер. 3.– 1995.– № 4.– С. 115–174.
 12. Горбатюк А. Не угасала музыка в Одессе...: Очерки: Взгляд из нового тысячелетия.– Одесса: Оптимум, 2004.– 158 с.
 13. Грицак Я. Й. Нариси Історії України: Формування модерної української нації XIX–XX ст.– К.: Генеза, 1996.– 360 с.
 14. Грицак Я. Історія двох міст: Львів і Донецьк у порівняльній перспективі // Україна модерна. Спеціальний випуск. Львів–Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні.– К.–Львів, 2007.– С. 27–60.
 15. Губарь О. История Одессы: пленительная и поучительная // Режим доступа: http://www.odessiclub.org/publications/almanac/alm_31/alm31_32-36.pdf Дата обращения: 03.02.17.
 16. Джадт Т. «Місця пам'яті» П'єра Нора: Чиї місця? Чия пам'ять? // Ab Imperio.– 2004.– № 1.– С. 44–72.
 17. Єрмоленко В. Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін і його час.– К.: Критика, 2011.– 280 с.
 18. Дягилева Н. С. Теоретические аспекты городской идентичности // Брендинг малых и средних городов России: опыт, проблемы, перспективы.– Екатеринбург: УрФУ, 2013.– С. 54–59.
 19. Есть город у моря: Краеведческий сборник / Сост. Ю. А. Гаврилов, Е. М. Голубовский.– Одесса: Маяк, 1990.– 352 с.
 20. Історія Одеси / Голов. ред. В. Н. Станко.– Одеса: Друк, 2002.– 560 с.
 21. Карповець М. Місто як світ людського буття.– Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014.– 258 с.
 22. Кинг Ч. Одесса: величие и смерть города грёз / Пер. с англ. О. Кириченко.– М.:

- Изд-во Ольги Морозовой, 2013.– 336 с.
23. Кузьминский А. Ты одессит? Проверь! Занимательная история Одессы в вопросах и ответах.– Одесса: Оптимум, 2002.– 360 с.
 24. Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки.– СПб.: Искусство-СПб, 2002.– 768 с.
 25. Малахов В. Образ города в современном гуманитарном дискурсе: некоторые проблемные направления // Образ міста в контексті історії, філософії, культури.– К.: Парапан, 2005.– С. 16–19.
 26. Мусиезов А. А. Идентичность города: динамика образа Харькова в исторической перспективе // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства.– 2009.– Вип. 15.– С. 488–494.
 27. Найдорф М. И. Очерки европейского мифотворчества.– Одесса: Друк, 1999.– 36 с.
 28. Портнов А., Портнова Т. Столица застоя? Брежневский миф Днепропетровска // Неприкосновенный запас.– 2014.– № 5 (97).– С. 71–87.
 29. Сквирская В., Хэмфри К. Одесса: «скользкий» город и ускользящий космополитизм // Вестник Евразии.– 2007.– № 1 (35).– С. 87–116.
 30. Стародубцева Л. В. Метафизика города: наброски к интеллектуальному портрету Харькова // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах; Сост., отв. ред. Д. Н. Замятин.– Вып. 3.– М.: Институт наследия, 2006.– С. 369–374.
 31. Форум: Регіональні ідентичності в сучасній Україні та методи їх вивчення // Україна Модерна. Спеціальний випуск. Львів – Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні.– К.–Львів, 2007.– С. 21–23.
 32. Херлихи П. Одесса. История. 1794–1914 / пер. с англ.– Одесса : Optimum, 2007.– 575 с.
 33. Шліпченко С. Записано на камені: короткі інтервенції в історію та теорію архітектури.– К.: Всесвіт, 2008.– 352 с.
 34. Richardson T. Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Contemporary Ukraine.– Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2008.– 240 p.
 35. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture.– SAGE, 1992.– 211 p.

Фарида Тихомирова

ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ОДЕССИТОВ И ОБРАЗ ГОРОДА В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

В статье актуализируются проблемы городской идентичности в междисциплинарных исследованиях города, одним из направлений которого становится внимание к определенному локальному пространству и идентичности. Целью данной статьи является попытка раскрыть некоторые аспекты антропологии городского пространства и идентичности на примере Одессы. Положительная одесская идентичность не может ассоциироваться исключительно с какой-то одной эпохой или одним мифом, символом, с

жесткой национальной идентичности.

Ключевые слова: городской миф, территориальная идентичность, региональная идентичность, локальная идентичность, идентичность со средой, городская идентичность, ребрендинг города.

Farida Tikhomirova

TERRITORIAL IDENTITY OF ODESSITS AND IMAGE OF CITY IN INTERDISCIPLINARY RESEARCHES

Territorial (local and regional) identities and processes which are contributed to their decline require interdisciplinary research. The city becomes one of the main specific and autonomous objects of social and humanities knowledge, such as sociology, urbanism, economics, political science, demography, cultural studies, cultural anthropology, cultural geography. It becomes also a certain socio-cultural «knot», and it is not only methodological, but also the historical origin of the coordinates in the social space.

Style is a form of presentation of the identity of any real social community. Unfortunately, there are no good researchings concerning the territorial identity of Odessits.

Among the most important principles that caused the decline of territorial identities, researchers call the rapid urbanization and industrialization and imperfect policies for the formation of national identity. Thanks to the accelerated urbanization, the city of the Soviet period created the type of «first-generation city dweller», which has not lost contact with the peasant subculture and psychology. They come into conflict with the meanings and behavior patterns that shapes the information society and imposes the commercialized mass culture. As a result, certain socio-cultural differences are fixed. The key problem is the comprehension of its own history, a political consensus around the assessment of its turning events.

During the years of Ukraine's independence, it was in the symbolic space of Odessa city and a new Odessa identity was made by the most active attempts of regional authorities. The program of positioning of Odessa as the center of development of transport, trade and tourist spheres, IT-technologies, as well as safe and reliable investment process «Odessa 5T» is accepted. The mechanisms for implementation of projects related to culture, branding and rebranding of Odessa is becoming urgent.

Positive Odessa identity can not be associated with only one epoch or one symbol, it requires expression, incarnation in the system of recognizable characters, signs, attributes, gestures, and in a natural way should absorb the most significant symbols and images of all epochs.

Keywords: territorial identity, regional identity, local identity, environmental

identity, social urban identity, settlement identity, urban rebreanding.

References

1. Bevz T. A. (2016) Politychni identychnosti v suchasni Ukraini: miska hromada Odesy [Political Identities in Contemporary Ukraine: Odessa City Community], Kyiv, IPIEND, 310 p.
2. Bevz T. A. (2014) Proiavy yevropeiskoi identychnosti v misti Odesi [Manifestations of European identity in the city of Odessa], Naukovi zapysky Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa, № 1, pp. 184–220.
3. Vahstajin V. S. (2014) Peresborka goroda: mezhdz jazykom i prostranstvom [Re-assembly of the city: between language and space], Sociologija vlasti, № 2, pp. 9–38.
4. Vozniak T. S. (2009) Fenomen mista [The phenomenon of the city], Lviv, Nezaleznyi kulturolohichni zhurnal «D», 290 p.
5. Vozniak T. (2003) Lviv. Sine qua non – «bez choho nemaie» [Sine qua non – «without that»], «D». Nezaleznyi kulturolohichni chasopys, 1 29, pp. 175–196.
6. Gaukhan M. (2017) Mit Odesy: mirkuvannia nad knyzhkoiu Charlza Kinga «Odesa: dukh i smert mista mrii» [The myth of Odessa: reasoning over the book by Charles King «Odessa: the spirit and death of the city of dreams»], <http://uamoderna.com/blogy/mikhailo-gaukhan/mit-odesi>. Data zvernennia: 03.02.17.
7. Hinrikhs Y. P. (2010) Lemberg–Lwow–Lviv: Fatalne misto [Lemberg–Lwow–Lviv: Fatal City], Kyiv, Vydavnytstvo Zhupanskohe, 143 p.
8. Hinrikhs Y. P. (2011) Mif Odesy [The myth of Odessa], Kyiv, DUKH I LITERA, 182 p.
9. Golubenko G. A. (2008) Ryzhij gorod: Novye odesskie rasskazy [Red City: New Odessa Stories], Odessa, Poligraf, 320 p.
10. Golubovich I. V. (2015) Problemy sovremennoj antropologii. Chast' 1. Samoopredelenie antropologii. Struktura antropologicheskogo znanija [Problems of modern anthropology. Part 1. Self-determination of anthropology. The structure of anthropological knowledge], Odessa, Akvatorija, 132 p.
11. Gol'c G. A. (1995) Filosofsko-metodologicheskie problemy urbanistiki: napravlenija mezhdisciplinarnogo sinteza [Philosophical and Methodological Problems of Urban Studies: Directions of Interdisciplinary Synthesis], Ser. 3. Filosofija, № 4, pp. 115–174.
12. Gorbatjuk A. (2004) Ne ugasala muzyka v Odesse...: Ocherki: Vzglyad iz novogo tysjacheletija [Music in Odessa did not quench...: Essays: A look

- from the new millennium], Odessa, Optimum, 158 p.
13. Hrytsak Ya. I. (1996) *Narysy Istorii Ukrainy: Formuvannia modernoi ukrainskoi natsii XIX–XX st.* [Essays on the History of Ukraine: Formation of the Modern Ukrainian Nation of the XIX–XX centuries], Kyiv, Heneza, 360 p.
 14. Hrytsak Ya. (2007) *Istoriia dvokh mist: Lviv i Donetsk u porivnialni perspektyvi* [The history of two cities: Lviv and Donetsk in the comparative perspective], *Ukraina moderna. Spetsialnyi vypusk. Lviv–Donetsk: sotsialni identychnosti v suchasni Ukraini*, Kyiv–Lviv, pp. 27–60.
 15. Gubar’ O. (2014) *Istoriia Odessy: plenitel’naja i pouchitel’naja* [The history of Odessa: captivating and instructive] http://www.odessitclub.org/publications/almanac/alm_31/alm31_32–36.pdf.
 16. Dzhadt T. (2004) «Mistsia pamiaty» Pjera Nora: Chyi mistsia? Chyia pamiat? [«Pieces of Memory» by Pierre Nora: Whose places? Whose memory?], *Ab Imperio*, № 1, pp. 44–72.
 17. Yermolenko V. (2011) *Opovidach i filosof. Valter Beniamin i yoho chas* [The narrator and the philosopher. Walter Benjamin and his time], Kyiv, Krytyka, 280 p.
 18. Djagileva N. S. (2013) *Teoreticheskie aspekty gorodskoj identychnosti* [Theoretical Aspects of Urban Identity], *Brending malyh i srednih gorodov Rossii: opyt, problemy, perspektivy*, Ekaterinburg, UrFU, pp. 54–59.
 19. *Est’ gorod u morja: Kraevedcheskij sbornik (1990)* [There is a city by the sea: Local history collection] Sost. Ju. A. Gavrilo, E. M. Golubovskij, Odessa, Majak, 352 p.
 20. *Istoriia Odessy (2002)* Holov. red. V. N. Stanko. [History of Odessa], Odesa, Druk, 560 p.
 21. Karpovets M. (2014) *Misto yak svit liudskoho buttia : monohrafiia* [City as the world of human existence: monograph], Ostroh, Vyd-vo Natsionalnoho un-tu «Ostrozka akademiia», 258 p.
 22. Kynh C. (2013) *Odessa: velichie i smert’ goroda gryoz* [Odessa: the grandeur and death of the city], Moscow, Yzd-vo Olhy Morozovoi, 336 p.
 23. Kuzmynskiy A. (2002) *Ty odessyt? Prover! Zanymatelnai istoriia Odessy v voprosakh y otvetakh* [Are you from Odessa? Check it out! The entertaining history of Odessa in questions and answers], Odessa, Optimum, 360 p.
 24. Lotman Yu. M. (2002) *Semiosfera. Kul’tura i vzryv. Vnutri myslyashchih mirov. Stat’i. Issledovaniya. Zametki* [Semiosphere. Culture and explosion. Inside the thinking worlds. Articles Research Notes], Spb., Yskusstvo–SPB, 768 p.
 25. Malakhov V. (2005) *Obraz horoda v sovremennom humanyarnom dyskursе: nekotorye problemnye napravleniya* [The image of the city in modern hu-

- manitarian discourse: some problem areas], *Obraz mista v konteksti istorii, filosofii, kultury*, Kyiv, Parapan, pp. 16–19.
26. Musyezdov A. A. (2009) *Ydentychnost horoda: dynamyka obraza Kharkova v ystorycheskoi perspektyve* [Identity of the city: the dynamics of the image of Kharkov in the historical perspective], *Metodolohiia, teoriia ta praktyka sotsiolohichnoho analizu suchasnoho suspilstva*, Vyp. 15, pp. 488–494.
 27. Naidorf M. Y. (1999) *Ocherky evropeiskoho myfotvorchestva* [Sketches of European myth creation], Odessa, Druk, 36 p.
 28. Portnov A., Portnova T. (2014) *Stolytsa zastoia? Brezhnevskiy myf Dnepropetrovska* [The capital of stagnation? Brezhnev’s myth of Dnipropetrovsk], *Neprykosnovennyi zapas*, № 5 (97), pp. 71–87.
 29. Skvyrskaia V., Khemfry K. (2007) *Odessa: «skolzkyi horod» y uskolzaiushchyi kosmopolytyzm* [Odessa: «slippery» city and slippery cosmopolitanism], *Vestnyk Evrazyy*, № 1 (35), pp. 87–116.
 30. Starodubtseva L. V. (2006) *Metafyzyka horoda: Nabrosky k intelektualnomu portretu Kharkova* [Metaphysics of the city: sketches for the intellectual portrait of Kharkov], *Humanytarnaia heohrafiia: Nauchnyi y kulturno-prosvyetskyyi almanakh*, Vyp. 3, Moscow, Instytut nasledyia, pp. 369–374.
 31. *Forum: Rehionalni identychnosti v suchasni Ukraini ta metody yikh vyvchennia (2007)* [Forum: Regional identities in modern Ukraine and methods for their study], *Ukraina Moderna. Spets. vyp. Lviv–Donetsk: sotsialni identychnosti v suchasni Ukraini*, Kyiv–Lviv, pp. 21–23.
 32. Herlihi P. (2007) *Odessa. Istoriia. 1794–1914* [Odessa. History 1794–1914], Odessa, Optimum, 575 p.
 33. Shlipchenko S. (2008) *Zapysano na kameni: korotki interventsii v istoriiu ta teoriuu arkhitektury* [Recorded on the stone: brief interventions in the thorum and the theory of architecture], Kyiv, Vsesvit, 352 p.
 34. Richardson T. (2008) *Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Contemporary Ukraine*. Toronto, Un-ty of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 240 p.
 35. Robertson R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. SAGE, 211 p.

Стаття надійшла до редакції 6.05.2017.

Стаття прийнята 11.06.2017.

УДК 304

Оксана Довгополова

ОДЕССКИЙ МИФ В «ПРЕДПРИЯТИЯХ ПАМЯТИ»

Одесский миф как набор представлений, позволяющих «прочитать город», используется на самых разных уровнях восприятия культуры, в частности в тематических ресторанах. В статье сделана попытка «прочитать» одесский миф на материалах так называемых «предприятий памяти», находящихся вне Одессы. Такое исследование помогает описать «бренд» города, что полезно для урбанистических исследований и прогнозов.

Ключевые слова: предприятия памяти, ностальгия, городской миф.

Об одесском мифе сказано настолько много, что кажется, что миф давно живет собственной жизнью, никак не совпадающей с жизнью города. Ведутся дискуссии о том, правда ли, что кто-то когда-то говорил языком «Ликвидации», является ли Молдаванка источником «колорита», и возможно ли узнать Одессу на страницах романа В. Жаботинского «Пятеро» (положа руку на сердце – последняя тема не в тренде). Попробую предложить вниманию читателя то, что, как правило, находится за пределами подобных споров, но добавляет несколько значимых штрихов к карте того, что принято именовать «одесским мифом». В данном тексте подводятся первые итоги предварительным разведкам в области репрезентации «одесского мифа» в так называемых «предприятиях памяти» (ресторанах и кафе, концепции которых выстраиваются вокруг некоего исторического материала). Одесскую тематику используют рестораторы не только в разных городах, но и в разных странах. Здесь анализируются только те «предприятия памяти», которые находятся вне Одессы. Автор этих строк предпринял эту разведку, дабы попытаться определить: а) что именно делает привлекательным имя Одессы для посетителя ресторана в другом городе/стране? б) какие слои мифологического образа Одессы используются рестораторами? в) возможно ли выстроить некий нарратив, анализируя меседж «предприятий памяти» с одесской тематикой? г) может ли этот меседж быть использован в формировании имиджа современного города Одесса?

Обращение к такому материалу требует некоторых методологических подводок. Анализ «предприятий памяти» является сравнительно новым направлением в исследованиях исторической памяти. Условно традиционная методология пальпации исторической памяти предполагает обращение к памятникам, музеям, сувенирам. Из такой оптики выпадают следы истории в пространстве, предназначенном для отдыха, развлечений и потребления поп-культуры. Термин «предприятия памяти» был

предложен Георгом Минком, сфокусировавшим внимание на проблеме коммерциализации культуры памяти. «Предприятия памяти» сочетают поиск прибыли с художественными инновациями, давая возможность прикоснуться к тем слоям прошлого, которые могли оказаться вне поддержки со стороны государства или местных властей. Популярность тематического ресторана иногда позволяет обнаружить потребность в прикосновении к какой-то исторической теме, которая не находит отражения ни в коммеморативных практиках, ни в музейных экспозициях, ни в сувенирной продукции. Таким образом, тематический ресторан может оказаться площадкой культурного активизма и политической интуиции (ибо государство может отставать в репрезентации актуальной темы либо активно замалчивать её). Зазор между репрезентацией исторической памяти в музее/мемориале и в тематических ресторанах может позволить диагностировать точку напряжения в социальном памятовании.

Триггером для представленной в данном тексте разведки послужили, в частности, исследования тематических ресторанов польско-украинского пограничья, осуществленные Элеонорой Нарвселиус (Лундский университет). Предложенная шведской исследовательницей методология [9; 10] создает некий вызов, стимулирующий проверить ее (методологии) возможности для анализа материала другого региона. Мы также исходили из понимания актуализации темы «дегустационной ностальгии» в последние четверть века. В контексте обращения к проблеме мифа города актуализируется также проблематика «ностальгии» [2; 13], «китчификации истории» [9; 10] и «культивирования наследия снизу» [9; 10].

В нашей разведке мы также опирались на исследования в области маркетинговой семиотики, в частности, на анализ феномена «культурного меланжа» [12]. По словам Хелены Гриншпун (Еврейский университет Иерусалима, Израиль), использование интерпретативных конструктов в поле потребления подчеркивает роль культуры как ре-произдуцируемого в ответ на конкретные исторические, политические и социальные обстоятельства [12]. В этом же контексте фоном наших размышлений были страницы «Отсутствующей структуры» У. Эко, посвященные техникам интерпретации меседжа рекламного текста.

Специфика исследования заставила автора сконцентрироваться преимущественно на выводах зарубежных исследователей «одесского мифа», ибо объектом нашего внимания стали «предприятия памяти» вне Одессы. Таким образом, был важен внешний взгляд на феномен Одессы, причем взгляд не эмигранта, но именно иностранца. Разные аспекты внешнего взгляда на феномен Одессы обнаруживаются в исследованиях Т. Ричардсон (Канада), Я. П. Гинрихса (Нидерланды), Ч. Кинга (США), В.

Сквирской и К. Хемфри (Великобритания). Оптика исследования создавалась с учетом анализа одесского мифа в работах украинского специалиста по городской мифологии М. Гаухмана. При этом для автора этих строк был важен зазор между внешним взглядом и тем анализом городского мифа, который осуществляется изнутри, в частности, в текстах и выступлениях А. Ботвинова, Б. Владимирского, Е. Голубовского, М. Галиной, Е. Деменка, Е. Каракиной, М. Найдорфа, А. Мисюк, А. Штыпеля и др. (беру здесь только современный взгляд, без обращений к такой классике изучения одесского воображаемого, как А. Дерibas и Д. Атлас).

Заявленная в название тема «одесского мифа» также требует оговорок. Не вдаваясь в историографию проблемы мифа, заметим только, что в данном тексте понятие мифа будет использоваться в том смысле, который вкладывался в него Р. Бартом: миф как тип речи, который бытует в данной культуре и воспринимается как естественный, данный самой природой, а не заданный культурой. Для нас важно было преломление этого понимания в исследованиях семиотики ностальгии С. Бойм, отмечавшей, что миф притворяется аполитичным здравым смыслом, но он всегда ассимилирует идеологию или культуру страны. Для анализа семиотики «предприятий памяти» важно утверждение С. Бойм о том, что мифы отражают определенные культурные «комплексы» и далеко не всегда соответствуют конкретному повседневному опыту, они скорее зеркало, через которое повседневность может стать осмысленной [2, с. 12]. С. Бойм отмечает, что миф не предлагает четкой иконографии, а скорее дает сюжетный ход – и именно этот момент делает данное видение мифа особенно продуктивным для анализа «предприятий памяти». Тем, для кого подобное понимание мифа неприемлемо, предлагаю рассматривать использование данного понятия в тексте как метафору.

Что конкретно было проделано автором данного текста? Была собрана информация о «предприятиях памяти», ныне действующих либо существовавших в последние несколько лет (порядка сорока ресторанов в разных городах и странах – Германии, Франции, России, США, Канаде, Польше, Латвии). Анализировались рестораны, в названии которых присутствует слово «Одесса» («Одесса», «Ах, Одесса», «Маленькая Одесса», «Однажды в Одессе», «Одесса-мама») или отсылка к одесской тематике: «Ланжерон», «Дерibas», «Бабель», «Дерibasовская» (автор проверял, является ли название триггером «одесскости», ибо не все, к примеру, «Бабели» имеют отношение к Одессе – киевский позиционировался как ресторан старой киевской кухни). Рассматривались также заведения, позиционирующие себя в качестве ресторана одесской кухни (как киевский «Ђра+ёё»).

В своей разведке я несколько выхожу за рамки уже состоявшихся исследований «предприятий памяти». Если мы обратимся, например, к исследованиям Э. Нарвселиус [9], мы увидим, что внимание сосредотачивается именно на тематических ресторанах высокого уровня, которые, с одной стороны, ориентированы на образованную публику (человек без определенного образовательного уровня не считает меседж заведения), а с другой стороны, не имеют статуса объекта высокой культуры. Меня в моей разведке интересовали не только тематические рестораны, но и заведения на уровне столовой средней руки. Важно было выяснить уровень «продаваемости» бренда Одессы в области ресторанного бизнеса, иначе говоря, запрос на погружение в культурную атмосферу какого характера формулируется посетителями «одесских» заведений от придорожной закусочной до дорогого ресторана с уникальной концепцией.

«Предприятия памяти» анализировались по трем критериям: кухня, интерьер, концепция. Избранная стратегия позволила выделить несколько уровней репрезентации «одесского мифа», имеющих достаточно точечные пересечения. Здесь не будет представлено подробного каталога проанализированных «предприятий памяти», мы позволим себе обозначить общие выводы.

Первое, что следует отметить, это высокая продаваемость одесской тематики в «предприятиях памяти». Делая шаг в сторону от ресторанов, можно вспомнить удивление голландского исследователя Яна Пауля Гинрихса по поводу обилия предметов с маркировкой «одесса» на голландском сайте объявлений: быстрым поиском он нашел именованные таким образом столовые наборы, женское кожаное пальто, свадебный альбом, торшер, подвесную лампу, брусчатку и самовар. Я. П. Гинрихс упоминает также студийный альбом «Odessa» группы «Bee Gees» с титульной песней «Одесса. Город у Черного моря», а также книжные бестселлеры типа «The Odessa File» Фредерика Форсайта, название которого не имеет ничего общего с городом, ибо является названием нацистской организации [5, с. 9]. От себя добавлю повеселившую меня песню Мирей Матье «Одесса», которая репрезентирует нечто весьма далекое от города у моря.

Что делает название города не просто узнаваемым, но коммерчески востребованным (без привязок к реальному городу) в той же Голландии? Возможно, некоторые мотивы, создавшие связку между названием города и представлением о торговом пространстве еще в XIX веке: можно вспомнить описание Одессы Марком Твенном как вполне американского города или планы отца Горио в романе Бальзака (1834) заработать на

производстве вермишели в Одессе. По мнению Я. П. Гинрихса, мысль о зарабатывании в Одессе является европейским мифом [5, с. 16]. Для подтверждения своей мысли исследователь приводит слова французского путешественника Шарля де Сен-Жюльена, записанные в 1853 году: «Одесса кормит Европу в часы нехватки, ведь даже этой зимой что делала бы Европа без Одессы?» [5, с. 16]. Определенные нюансы в узнаваемость слова «Одесса», на наш взгляд, были добавлены катастрофическими событиями XX века – именно здесь пытались переждать революцию представители российской творческой интеллигенции, отсюда же они бежали дальше в мир, когда становилось невыносимо (вспомним известные слова Тэффи о том, что Одесса не город, а анекдот, а жить в анекдоте не весело: здесь важен мотив а-топии, города без места). Еще один раз Одесса стала мостом между Европой и пространством войны, когда именно здесь в 1945 англичанами был обустроен репатриационный лагерь для освобожденных Красной Армией военнопленных [5, с. 23]. Для тысяч военнопленных и отправленных немцами на принудительные работы европейцев Одесса оказалась местом освобождения.

Сказанное о причинах известности слова Одесса – достаточно абстрактные предположения. Автор этих строк не может дать гарантию, что триггером продаваемости тренда являются именно экономические ассоциации XIX века или семейные воспоминания нескольких тысяч отправившихся домой пленных. Оставим это как констатацию факта и перейдем к попытке выяснения смысла одесского «сюжета» в «предприятиях памяти».

Итак, в поиске рассказываемого посетителю нарратива мы шли по трем направлениям: кухня, интерьер, концепция.

Что вкладывается в понятие «одесской кухни» в проанализированных нами четырех десятках «предприятий памяти»? Единого набора блюд тут нет. В «Одессе» на Бруклине нам предложат русскую и французскую кухни. Ресторан «Однажды в Одессе» (Рига, Латвия) предлагает европейскую, рыбную и украинскую. Парижская «Одесса» ориентирует на французскую и европейскую кухни. «Одесса мама» в Берлине предложит украинскую кухню, а в Дрездене это будет русская и украинская кухня. В Кельне ресторан имеет подуказатель «русские блины», хотя позиционирован как ресторан русско-украинской кухни: сельская традиционная кухня с современными тенденциями (пельмени, соленые огурчики, борщ, солянка, шашлык, селедка под шубой и т. п., икра а-ля Одесса – единственная отсылка к городу типа как к морскому). Чтобы пройти дальше по Германии – в Ибах-Паленберге в «Одессе» нам предложат греческую кухню. В пивном ресторане «Одессе-маме» в Красноярске (Sic!) посетитель мог (ресторан

закрыт в 2014 г.) получить «в американских традициях – сочные стейки, в лучших японских традициях – разнообразные суши, роллы и сашими, в лучших сибирских традициях – большой выбор холодных и горячих закусок». В Пензе в «Ах, Одесса» европейская кухня с некими «одесскими колбасками» (это заведение скорее столовая, чем ресторан). «Дерибас» (Москва): Одесская и русская кухня. Саратов «Одесса»: кошерная, украинская, итальянская. Караоке холл «Одесса мама» Краснодар определяет одесскую кухню как русскую и еврейскую. Иногда это просто рыбные заведения – такие как ресторан «Одесса» в Стамбуле или ресторан «одесской кухни» «Любчик» в Киеве. Свежая рыба, как у мамы – это прописано в концепциях нескольких ресторанов. Это понятно и, возможно, объясняет те же красноярские феномены с суши и т. п.: главное, что это что-то морское. Делая шаг в сторону, заметим, что иногда и в интерьерах присутствии Одессы намечено исключительно морским мотивом (так, кафе «Одесса» в Монреале обозначено как кафе «с морской тематикой»). К еде мы еще вернемся – в некоторых местах есть описание именно того, что считается одесской кухней. Пока мне важен некий организованный разноробой, наблюдаемый в меню.

Попробуем поискать Одессу в интерьерах. Прочитывания какого «сюжета» ожидает ресторатор от посетителей «одесского» заведения? Иногда в интерьере вообще нет ничего одесского, то есть привлекательность тренда работает исключительно на уровне названия кафе/ресторана. Таковы бары «Одесса» в Дублине (сейчас бар максимально «ужался», сохранив одно маленькое помещение), Болтоне (США), Познани, Перми, Нижнем Новгороде, в «Маленькой Одессе» в Авиньоне (закрыт), в Neue Odessa Bar (Берлин). В этих случаях смысл иногда проговаривается в описании заведения в интернете – мы к этому вернемся.

Достаточно редко в интерьерах мы увидим отсылки к современному городу, хотя они есть. К примеру, ресторан «Одесса» в Тольятти представляет собой большую открытую территорию с павильончиками, которые размечены одесскими названиями, причем названия даны по-украински, то есть отсылают к современному городу в Украине. Панорамные фотографии Екатерининской площади после реставрации может видеть посетитель «Одессы» в Кельне. В основном изображения Одессы в интерьерах «одесских» ресторанов относятся к временам до революции 1917 года.

Даже в заведениях, позиционирующих себя как ориентированные не на ностальгию, а на запрос будущего, Одесса присутствует в виде исторического слепка. Так, в описании ресторана «Одесса» в Киеве сказано, что это стильное заведение, уместившее в интерьере 30 километров каната

и стадо морских барашков. Между канатами посетитель может увидеть несколько изображений Одессы XIX века.

«Сюжет» одесского мифа отчетливо распадается на несколько слоёв, иногда подчеркнута конфликтующих друг с другом. Самым распространенным ожидаемо оказывается условно «беньякриковско-остапбендеровский» сюжет, незатейливо иллюстрируемый спасательными кругами, тельняшками и анекдотами про Изю и Сарочку. Таковы львовский «I love U Odessa», гриль бар «Одесса мама» в Черкассах, закрытый ныне «I Love U Odessa» в Днепре, «Маленькая Одесса» в Киеве, «Одесса» в Пензе, кабачок «Одесса-мама» в Санкт-Петербурге, «Одесса» в Дрездене и т. п. В любом из этих заведений мы встретим шутки в стиле «шоб я так жил», официантов в тельняшках и спасательные круги в интерьере. Креативность подхода может выражаться в, скажем, показе по вечерам комедийного сериала «Однажды в Одессе» и концертах «одесских песен» («Маленькая Одесса» в Киеве, Андреевский спуск). Объем статьи не позволяет более подробно остановиться на разновидности юмора, воспринимаемого как одесский, и соотношении этого продукта с одесскими анекдотами, публиковавшимися в одесской прессе начала XX века.

Описанный вариант одесского «сюжета» отсылает к размышлениям Светланы Бойм о китче как сентиментализации конечного до бесконечного [2, с. 62]. Китч не является антиискусством или плохим искусством, китч противостоит творческому измерению искусства и личности и в этом смысле подводит нас к понятию пошлости.

Присутствие исторических образов в «одесских» заведениях может поставить в тупик человека, имеющего представление о реальном ходе истории. В интерьерах «предприятий памяти» мы встречаем удивительные хронологические миксы, которые вряд ли следует списывать на условно невысокий запрос посетителей. Поясню, что имеется в виду. К примеру, ресторан «Дерибас» в Москве оформлен в стиле НЭП. Новая экономическая политика естественным образом соседствует тут с фигурами Дерибаса и Остапа Бендера. Любимым миксом для автора этих строк является ресторан «Ланжерон» в Челябинске. Чтобы попасть в ресторан, надо подняться на второй этаж по лестнице, украшенной витражом с гербом Одессы, глядя на «стоящий» на потолке вверх ногами сервированный стол. На втором этаже нас встретит портрет Ланжерона, пройдя мимо которого, мы попадём (далее цитата из отчета о посещении ресторана в местных СМИ) «в одесскую квартиру, где на одни обои наклеены другие, но те, первые, еще не до конца ободрали. С потолка спускаются на шнурах домашние кружевные абажуры, по стенам –

картины, какие обычно вешают дома. Каждая деталь, каждая мелочь наполнена теплым знаковым смыслом, это такой привет из забытого детства. И, кажется, вот-вот в углу зашуршит патефон». Автор этих строк интересуется спросить – а что, Ланжерон жил в советской коммуналке? Проследовав по ресторану далее, мы попадём на широкую веранду с кружевными занавесками и очарованием дачи. Ланжерон, коммуналка, детство, дача – в сухом остатке получаем *нечто прекрасное, душевное и ушедшее*.

В контексте хронологических миксов, составляющих, тем не менее, вполне органическое единство в сознании носителя некоего одесского сюжетного хода, хотелось бы напомнить понятие «культурного меланжа» или code-switching, используемого в маркетинговой семиотике [12]. Code-switching, как правило, используется для обозначения движения между разными элементами национальной и иностранной культуры, но мне кажется, мы можем это применить и к временным миксам. Какая-то нелогичная, на взгляд живущего в Одессе, анахроничность, думаю, тоже имеет корни в мифологическом образе Одессы, которая изначально была противопоставлена имперской культурной парадигме. Напомню известное стихотворение «Одесса», опубликованное еще в 1806 г. под именем ПФБ и представляющее Одессу как оппозицию всей остальной Российской империи, как успешный пример нового образа жизни. Как замечает одесский литературовед Анна Мисюк по поводу ранней одесской поэзии: «Но каждый из этих текстов говорит одно и то же: весь смысл Одессы – врата для нового образа жизни, одесская свобода и непринужденность – противоположность зарегулированной жизни Российской империи, а одесский опыт – новый ключ к новым свершениям» [7]. В образе Одессы изначально соприисутствовало несколько смыслов, противопоставленных один другому.

Некоторый свет на специфику «культурного меланжа» в «предприятиях памяти» с одесской тематикой проливают размышления канадской исследовательницы Т. Ричардсон о специфике ностальгии в одесском русле. Одесская ностальгия, как утверждает Т. Ричардсон, отсылает зачастую к нескольким временам одновременно, причем категория «колорита» фиксирует многоуровневую ностальгию и мультипликацию моментов потери и разрыва [13, с. 109]. К примеру, Молдаванка имеет двусмысленное место в одесском воображаемом, в конструировании границ высокого/низкого и картографировании размерности города [13, с. 109]. Маргинализованная на всем протяжении одесской истории, Молдаванка (географически, социально и экономически) включается в формирование мифа об одесском «колорите» как центральное звено: процесс

символического исключения вовлекает позиционирование «высокого» в целой серии отношений с «низким» без утраты функции высокого [13, с. 109].

К теме взаимных замещений высокого/низкого мы еще вернемся, а пока остановимся на фиксации специфики «культурного меланжа» в «одесских» заведениях в контексте обозначенного совмещения амбивалентностей. Для восприятия Одессы изначально были характерны странные совмещения, приобретшие новые черты в измерении ностальгии. Вспомним хотя бы известные строки поэта В. И. Туманского, придававшего Одессе начала XIX века черты сказочной Аркадии и засадившего ее в воображении еще несуществующими тогда пышными садами (что вызвало к жизни ироничную реакцию А. С. Пушкина с описанием пыльной Одессы). Эти странные миксы мифологического пространства экономической инициативы, противопоставленной зарегулированности Российской империи, позволяют более внятно понять потребительский запрос посетителя современного «предприятия памяти»: НЭП может спокойно ужиться с именем Лнжерона – оба понятия (неважно, если это имя конкретного человека) являются триггерами экономического процветания и инициативности. Поэтому стол вверх ногами – прекрасный символ этой иной парадигмы жизни, где всё не так. И поэтому Ланжерон соседствует с дачным интерьером: Одесса – это Аркадия, полная чувственных наслаждений.

Миф Одессы в «предприятиях памяти» может быть проговорен и совсем другим языком, нежели описанные простодушные или китчевые литературно-хронологические «меланжевые» конструкции. Обратимся к концепциям двух московских популярных ресторанов «Одесса Мама» (открыто два ресторана с таким названием) и «Бабель».

Концепция ресторанов «Одесса Мама» достаточно четко фиксирует для нас понимание зазора между китчевой и «высокой» интерпретацией содержания одесского мифа: «Вы ждете, что на входе вас встретят тетя Циля с дядей Изей и под песни Утесова потянут через коридор, обставленный декорациями к сериалу «Ликвидация», в зал, напоминающий старую южную дачу, разговаривая с вами на одесском диалекте великого могучего, на этакой смеси Исаака Бабеля, Левы Задова и Михал Михалыча Жванецкого. Таки, нет! «Одесса-мама» – нормальное городское кафе, но с ненормально вкусной одесской едой. Из яркого калейдоскопа впечатлений, которыми щедро наделяет любого приезжего этот гостеприимный город, мы выхватили одно – еду! Ох, эта одесская привычка хорошо покушать». Авторы концепции ресторана четко прописывают, что это место не для обывателя с его пошлыми ожиданиями («Ликвидация», хохмы, Изи и

Сарочки). «Одесса Мама» претендует на истинное прочтение одесского мифа. В Одессе важна вовсе не эта китчевая шелуха. Заметим, что интерьер ресторана подчеркнuto не использует «одесской» атрибутики (тельняшки, остапыбендеры). Одесский миф предлагается прочитать иначе.

Позволю себе процитировать еще один фрагмент концепции ресторана: «Основатель Одессы Дюк Ришелье построил город равных возможностей для людей разных конфессий и национальностей – русских, украинцев, евреев, армян, греков и прочих румын. И все они старались переплюнуть друг друга в главном – в умении хорошо накрыть на стол. На медленном огне одесских кухонь самые яркие кулинарные традиции жителей окрестных стран, переселенцев с четырех сторон света и заморских гостей уварились в умопомрачительный компот гастрономических привычек жителей этого города». Таким образом, нам сообщают о возможности прочтения одесского мифа без внешней атрибутики, на глубинном уровне межчеловеческих отношений, складывающихся в специфической ситуации Одессы.

По тому же пути прочтения одесского мифа идет ресторан «Бабель» в Москве, также демонстрирующий отказ от «внешней» атрибутики в пользу «внутреннего содержания». Эпиграфом к концепции ресторана являются слова Бабеля «Я думаю об Одессе, душа рвется». Знание контекста, в котором эти слова были сказаны, добавляет пикантности к восприятию меседжа, но, думаю, слова были взяты ради эффектности подачи, а не в расчете на образованность аудитории (всё же мы имеем дело с коммерческим предприятием, а не с квестом в литмузее). Приведенная фраза была записана Бабелем в дневнике времен «Конармии» (где он описывал тот беспросветный кошмар, что видел вокруг – воспоминание об Одессе в данном контексте было скорее воспоминанием о мирной жизни, кажущейся уже фантомом).

Итак, как прочитывается одесский миф создателями московского «Бабеля»? Приведу фрагмент концепции: «Исаак Бабель писал свои знаменитые «Одесские рассказы», живо и ярко повествуя о быте и нраве одесситов... А сейчас мы в ресторане Бабель рассказываем свою историю, гастрономическую, окутанную духом и атмосферой родной Одессы, пропитанную запахом маминой домашней еды и вкусом свежайшей рыбы с Привоза». Я намеренно привожу столь обширную цитату из концепции, заведения, ибо здесь в концентрированном виде мы видим все элементы одесского мифа на условном постсоветском пространстве (в данном случае не пытаюсь расписываться за весь мир).

«Из подробностей пикантных»: как утверждает ресторатор, рыба поставляется в «Бабель» прямиком из Севастополя. И как же не открыть

ресторан одесской ностальгии в Москве в 2014 году? Обещаю больше не давать «лирических отступлений».

Прежде чем попытаться сделать некие выводы, обращу внимание еще на один момент – «одесские» заведения в мире зачастую используют матрицу brasserie, непафосного городского кафе с демократической установкой и достаточно простой едой. «Одессы» не бывают авангардными и обращенными в будущее (авангардная киевская «Одесса» образы Одессы все равно использует старые). Одесса как город состоявшейся буржуазной жизни (которая для нас в прошлом), пожалуй, важный элемент одесского мифа в целом. Обращение к brasserie – вообще достаточно просматриваемый пласт кулинарной ностальгии в разных местах – такая ностальгия, как описана у Вальтера Беньямина в «Моем берлинском детстве», воспоминание об идеальном буржуазном бытии. В случае одесских «предприятий памяти» работает меседж города с новым образом жизни, призванным перевернуть парадигму мышления. Буржуазность репрезентируется здесь как уже состоявшийся бренд, который вспоминается с ностальгией: как ностальгия по респектабельности. Этот момент также важно видеть, одесские заведения вовсе не обязательно эксплуатируют тему условной «молдаванки». В городском мифе присутствует и нота буржуазного образа жизни.

Если попытаться подвести итоги разведке в области репрезентации мифа Одессы в «предприятиях памяти», находящихся вне Одессы, можно очертить несколько общих моментов. Общим моментом всех (от китчевых до литературно-элитарных) является мотив утраченного рая. Практически во всех обнаруженных нами концепциях заведений присутствует призыв насладиться маминой едой, «как в детстве», вспомнить детские поездки на море к бабушке. Дача, веранда, уютный дворик – это предлагается практически любым «одесским» заведением. В заведениях «второго уровня восприятия» (когда опора идет не на внешние сигналы «одесскости») мы увидим то же самое: думаю об Одессе, душа рвется; одесскость – это ненормально вкусная еда в гостеприимной разнообразной компании, когда в разноязыком дворе каждый выносит то, что имеет. «Молекулярная кухня? Дюкан? Омнивор? Бросьте этих глупостей, – призывают нас рестораторы из московской «Одессы-Мамы», – Только картошка со шкварками и скумбрия с луком. Чтоб мы все так жили!» В московском «Бабеле» тоже стоит «запах маминой домашней еды».

Главная фишка Одессы (согласно мифу) это простая еда многонационального, открытого миру города. В саратовском ресторане эта мысль конкретизируется: «У обывателей бытует мнение, что одесская кухня – это набор тривиальных блюд. Но только одесситы свято чтут

традиции, рецепты и секреты приготовления семейных блюд и передают их из поколения в поколение. Кроме того, одесская кухня собиралась со всех сторон света и опробована уже не одним поколением». Кто не понимает, может принять одесскую кухню за банальную, но мы-то знаем! Смысл одесского мифа реализуется за столом, но это не сама еда – это домашний рай, в котором нет места для «взрослых» конфликтов.

К теме домашнего и – что предельно важно! – утраченного рая следует добавить момент «нестандартной подачи». Еще раз напомним киевскую «Одессу» – авангардность и стильность отсылают к ожиданию нестандартной подачи, при этом образ самого города старый. Человек идет в *любую* Одессу за нестандартной подачей. Он знает, что она должна быть. Иногда представление об оригинальной подаче репрезентируется через язык условного Бени Крика. Иногда – с помощью более изысканных интерпретативных средств (километры канатов, стол на полке, сложные концептуальные ходы).

Одесский утраченный рай имеет внятные черты иномирия. Позволю себе вернуться к уже скользнувшей в этом тексте теме ностальгии в ее одесском изводе. Здесь важны несколько замечаний Тани Ричардсон о месте Молдаванки в мифологической картинке города. Молдаванка как средоточие «одесского колорита» являет собой место, которое не может существовать. Роль Бабеля в генерировании «одесского текста» заключается не в последнюю очередь в перемещении мифа Молдаванки на центральное место одесского мифа в целом. Т. Ричардсон показывает, каким образом Бабель создает свой образец «высокой культуры» присвоением «низкой»: через репрезентацию маргинального района города Бабель создает собственное место в литературе. Выдуманная Молдаванка Бабеля является антитезой всему безжизненному и серому [13, с. 113–115]. Анализируя эволюцию «одесского текста», Т. Ричардсон демонстрирует, как бабелевская Молдаванка заступила место целой Одессы, и напоминает высказывание Паустовского о том, что мир Бабеля имеет природу, чуждую тем, кто его читает [13, с. 115].

Канадская исследовательница отмечает предельно важный момент в эволюции «одесского текста», запускаемый бабелевской фантазией. Бабель писал об Одессе из Москвы с пальпируемой тоской по потерянному месту и времени. Вместе с другими писателями одесской школы, он испытывает ностальгию по городу, который определенно *не существует* к моменту написания [13, с. 115]. Репрезентируемая в «предприятиях памяти» тоска по утраченному раю берет начало именно в этом воспринятом на уровне обывателя меседже тоски по городу, который уже не существует. Именно бабелевская апроприация «низкого» в «высокое» создает те странные

амбивалентные образы, которые мы с удивлением наблюдаем на разных уровнях репрезентации «одесского мифа», в том числе и в «предприятиях памяти».

Аппроприации «низкого» в «высокое» и естественные совмещения несовместимого создают видимые формы «одесского мифа». Т. Ричардсон цитирует Елену Каракину, которая замечает, что Одесса имеет очарование одновременно столицы и провинции: улицы имеют вид столицы, в то время как дворы репрезентируют провинцию [13, с. 119]. Отсюда популярный прием в оформлении интерьеров «одесских» заведений: помещение оформляется под «одесский дворик» с фонарными столбами и уличными табличками. Такое оформление мы легко найдем и внутри Одессы: достаточно зайти в кафе «Франзоль» или в «Компот» на Дерибасовской.

Возвращаясь к теме *уже не существующего* города, необходимо добавить несколько штрихов к портрету одесского варианта ностальгии. Т. Ричардсон уверена, что судьба Бабеля удивительным образом запускает ностальгию по нескольким историческим моментам одновременно. В период оттепели тексты Бабеля печатаются вновь, что «разбудило интерес к дореволюционной Одессе среди одесской интеллигенции. Если Бабель ностальгировал о дореволюционной Одессе, то его позднейшие читатели – и по 20-м годам, времени, когда Бабель собственно писал. В этом контексте «колорит» означает своего рода «двойную ностальгию» – сплетение тяги к прошлым (pasts), произведенным драматическими разрывами и стремительными трансформациями» [13, с. 118]. Возможно, те странные хронологические миксы, которые мы фиксировали в интерьерах различных «предприятий памяти», обусловлены именно этой запущенной текстами Бабеля ностальгии по нескольким историческим моментам в едином коммеморативном жесте. Особенности видения Одессы в постсоветском пространстве подчеркиваются еще и спецификой восприятия города внутри общего советского бытия: для советского человека Одесса представлялась своего рода волшебной страной, оазисом частного человека, что было отражено в книгах, фильмах и анекдотах [13, с. 177]. Настойчивое повторение в концепциях ресторанов ностальгического переживания про детское счастье сердечного маминого/бабушкиного угощения в дружеской компании несет в себе и этот советский миф о пространстве частного человека.

И последний момент про город, которого *уже нет*. Оттеним общую несерьезность объекта нашего исследования замечанием Светланы Бойм о природе ностальгии. «В конце XX века массовая ностальгия превратилась в хорошо оркестрированное искусство забывания, или, вернее, искусство помнить все, кроме самой катастрофы и своей истории» [2, с. 267]. Для

одесского мифа, даже репрезентированного в «предприятиях памяти», значимо это ощущение подспудно воспринимаемой катастрофы. «Думаю об Одессе, душа рвется». «Вдумчивый читатель» концепции московского «Бабеля» должен ощутить тоску по несуществующему миру, в котором было хорошо, как в детстве.

Не менее важно это ощущение скрытой памяти о катастрофе для внесоветского человека. Отошло читателя к книге Чарльза Кинга «Величие и смерть города грез», в которой отчетливо присутствует оптика мертвого города. Автор строит свой образ Одессы, глядя на так называемую «Маленькую Одессу», Брайтон Бич. Симптоматично, что последняя глава книги называется «Сумерки» и посвящена истории Брайтон Бич. То есть книгу об Одессе автор считает правильным закончить главой о квартале американского города. Такая себе кочующая «римская империя»: отжив свое в том месте, где ее построили, она перетекает без остатка на Брайтон Бич, оставаясь при этом унылой и безжизненной. Одессы после 1917 года не существует, мы видим лишь слабый отголосок когда-то живого, а ныне мертвого (неважно, на берегу Черного моря или Атлантического океана) города. Характерно размышление Чарльза Кинга о природе одесского мифа: «Бабель оставляет в нас устойчивое ощущение: стоит лишь подумать об Одессе, и на ум приходят именно вымышленные персонажи, а не имена реальных создателей города» [6, с. 200]. Пожалуй, это главная проблема одесского мифа, в котором даже реальные исторические деятели (скажем, Ланжерон или Дерибас) оказываются персонажами вымышленной истории вне времени и пространства. Одессы нет и, в общем, не было. Есть сказка, которую рассказали нам в условном детстве.

Итак, разведка в области возможности реконструкции «одесского мифа» вне Одессы на материалах «предприятий памяти» подводит нас к нескольким выводам. Одесский бренд остается продаваемым, о чем свидетельствует наличие в разных странах десятков «предприятий памяти», эксплуатирующих одесскую тематику. Миф Одессы прочитывается в них на нескольких уровнях, несущих в целом единый месседж. Первый уровень рефлексии связан с использованием нескольких опорных сигналов, взятых преимущественно из зачаточных представлений о художественной литературе или городском фольклоре. Этот уровень предполагает размещение в пространстве ресторана изображений условных Остапов-бендеров, бейней-криков и анекдотических сар и изей, окруженных общими символами морского города (тельняшка, спасательный круг, сети, канаты). На этом же уровне мы встречаем хронологические миксы, сводящие в одном пространстве исторически несовместимые триггеры. При этом можно предположить, что использование имен Дерибаса или Ланжерона связано

не с реальными историческими лицами, а с наличием в топографии Одессы улицы Дерибасовской и пляжа Ланжерон. В любом случае, наличие единого жеста ностальгии, обращенного сразу на несколько исторических отрезков, является, вероятно, специфической чертой одесской ностальгии. Второй уровень рефлексии, нацеленный на «вдумчивого читателя» и даже обозначающий первый как китч и пошлость, предлагает прочувствовать «истинный смысл» одесского мифа, заключающегося в погружении в пространство детского счастья у гостеприимной бабушки, потчующей нас в открытом одесском дворе, где соседи говорят на разных языках и миксуют национальные кулинарные традиции. На обоих уровнях, тем не менее, присутствует представление об обязательности «оригинальной подачи», а также выраженное чувство сладкой ностальгии по давно ушедшему городу. Отдельным мотивом этой ностальгии оказывается желание погрузиться в пространство европейской буржуазной упорядоченности, ассоциирующейся с Одесской как европейским городом XIX – начала XX веков (в изводе воспоминаний Вальтера Беньямина о берлинском детстве). Утраченный рай, космополитическая открытость, простая демократическая еда, прикосновение к миру людей, берущих свою судьбу в собственные руки и умеющих заработать – вот те обязательные элементы, которые мы найдем в «предприятиях памяти», использующих одесский миф. Для постсоветского пространства более выраженным является мотив «утраченного космополитического пространства» с поездками к морю в каникулы. Для вне-постсоветского мира сильнее мотив ностальгии по мертвому городу, рассматриваемого в оптике «Маленькой Одессы» на Брайтон Бич. Важно в этом контексте, что образ Одессы ассоциируется практически на сто процентов с городом XIX – начала XX вв., хотя тематически здесь присутствует вневременной мотив одесского двора на Молдаванке. Можно зафиксировать момент видения Одессы как еврейского города, при этом в варианте анекдотического китча либо информации о наличии еврейских блюд. Возможно, именно этот момент дает возможность констатировать в мифе Одессы элемент «искаленной полиэтничности».

Вне всякого сомнения, взгляд в сторону «предприятий памяти» говорит нам не о прошлом, а о настоящем. Что в качестве культурного триггера востребовано людьми, принадлежащими к условно среднему классу и имеющими некий уровень образованности («голосующие кошельками» на предоставленное удовольствие погрузиться в определенную культурную атмосферу)? Для современного города общее содержание одесского мифа на таком вот потребительском уровне – важное предупреждение. «Предприятия памяти» это внешне очень несерьезное место репрезентации

запроса к неким мифам. Но это место репрезентации условно обывательского представления о городе, которое и оказывается пространством воспроизводства мифа. Не профессиональные разведки «делают» образ города, а такие вот взявшиеся «из воздуха» темы. Важно в этом контексте, что даже самая приблизительная разведка демонстрирует, что Одесса ныне подает сигнал только из прошлого. И этот необыкновенно устойчивый миф может быть дополнен новыми смыслами только в случае приложения очень серьезных усилий.

Список использованной литературы

1. Бойм С. Будущее ностальгии // Неприкосновенный запас.– 2013.– № 3 (89), <http://www.nlobooks.ru/node/3725>
2. Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни.– М.: Новое литературное обозрение, 2002.– 320 с.
3. Галина М., Штыпель А. Одесса понад усе! <http://www.colta.ru/articles/literature/8270?page=87>
4. Гаухман М. Міт Одеси: міркування над книжкою Чарльза Кінга «Одеса: дух і смерть міста мрій» // <http://uamoderna.com/blogy/mikhailo-gaukhman/mit-odesi>
5. Гірнікс Я. П. Міф Одеси.– К.: Дух і Літера, 2011.– 182 с.
6. Кинг Ч. Одесса. Величие и смерть города грез.– М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2013.– 336 с.
7. Мисюк А. А. Одесса в поэзии. In: <http://www.migdal.org.ua/migdal/30804/>
8. Найдорф М. «Одесский миф» как миф: (Ранние годы «одесского мифа») In: <https://sites.google.com/site/marknaylor/texts/myth-making/3-rannie-gody-odesskogo-mifa>
9. Нарвселіус Е. Аромат пам'яті з присмаком ностальгії: тематичні ресторани в пограниччях Центрально-Східної Європи. In: <http://uamoderna.com/md/narvselius-thematic-restaurants-see>
10. Нарвселіус Е. «Зникле» населення й проблеми міської пам'яті в містах Центрально-Східної Європи . In: <http://uamoderna.com/event/narvselius-vanished-people>
11. Сквирская В., Хемфри К. Одесса: «скользкий» город и ускользящий космополитизм. In: <https://cyberleninka.ru/article/n/odessa-skolzkiy-gorod-iskuskozayuschiy-kosmopolitizm>
12. Grinshpun H. Deconstructing a global commodity: Coffee, culture, and consumption in Japan // Journal of Consumer Culture.– 2014.– Vol. 14(3).– P. 343–364.
13. Richardson T. Kaleidoscopic Odessa. History and place in contemporary Ukraine.– University of Toronto Press, 2008.– 282 p.

Оксана Довгополова

ОДЕСЬКИЙ МІФ У «ПІДПРИЄМСТВАХ ПАМ'ЯТІ»

Одеський міф як набір уявлень, що дозволяють «прочитати» місто, використовується в найрізноманітніших рівнях сприйняття культури,

зокрема, в тематичних ресторанах. В статті зроблено спробу «прочитати» одеський міф на матеріалах так званих «підприємств пам'яті», що знаходяться поза Одесою. Таке дослідження допомагає описати «бренд» міста, що є корисним для урбаністичних студій та прогнозів.

Ключові слова: підприємства пам'яті, ностальгія, міський міф.

Oksana Dovgopolova

THE ODESSA MYTH IN THE “ENTERPRISES OF MEMORY”

Odessa myth as a complex of comprehensions, which allows to “read the city” and could be revealed on each level of culture. The point of this text is Odessa myth, how it appears represented in so-called “enterprises of memory”. Author if this article analyses the “enterprises of memory”, which use the Odessa theme, all around the world, but not inside Odessa. The outlines of “outer view” is important for investigation of the city myth. About forty restaurants had been analyzed from in optics of dishes, decorum and conceptions, placed at restaurants’ sites. The conclusions on the character of Odessa nostalgia reveal the outlines of contemporary brand of Odessa and pushed the certain directions of urban studies. Author concludes that Odessa myth contains the picture of “Paradise lost”, which reveals itself in sense of coming back in childhood, to Grandma, into the friendly space of Multilanguage yard. This myth contains the strange chronological mixes, where unites the times of pre-revolutionary city, of soviet “communalka” and of bandit and happy city of 20th. The enterprises of memory use mainly the images of pre-revolutionary Odessa, not contemporary city.

Keywords: the enterprises of memory, nostalgia, city myth.

References

1. Boym S. (2013) *Bydyshchee nostalgii* [The Future of the Nostalgia], *Neprikosnovenny zapas*, 2013, 1 3 (89), <http://www.nlobooks.ru/node/3725>
2. Boym S. (2002) *Obshchy mesta. Mifologiya povsednevnoi zhizni* [The Common places. The Post-Soviet life mythology], *Moscow, Novoe literatyrnoe obozrenie*, 320 p.
3. Galina M., Shipel A. (2016) *Odesa ponad vse!* [Odessa over all!] In: <http://www.colta.ru/articles/literature/8270?page=87>
4. Gaykhman M. (2016) *Mit Odesu: mirkyvannya nad knijkoy Tcharlza Kinga «Odesa: dyh i smert mista mriy»* [Odessa Myth: the muse over the book of Charles King “Odessa: Genius and death in the city of dreams”], In: <http://uamoderna.com/blogy/mikhailo-gaukhman/mit-odesi>
5. Ginrihs Ya. P. (2011) *Mif Odesy* [The Odessa Myth], *Kyiv, Dyh i Litera*, 182 p.

6. King Ch. (2013) *Odesa. Velytchie i smert goroda grez* [Odessa: Genius and death in the city of dreams], *Moscow, Izd-vo Olgy Morozovoy*, 336 p.
7. Misyuk A. A. *Odessa v poezii* [Odessa in Poetry]. In: <http://www.migdal.org.ua/migdal/30804/>
8. Naidorf M. “*Odessky mif*” *kak mif: (Rannie gody “odesskogo mifa”)* [The Odessa Myth as Myth: the early years of Odessa myth] In: <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/myth-making/3-rannie-gody-odesskogo-mifa>
9. Narvselius E. (2015) *Aromat pamyati z prysmakom nostalgi: tematychni restorany v pogranychefh Tsentralno-Shsdnoy Evropy* [The Memory’s Aroma with the note of Nostalgia: the thematic restaurants in Central-Eastern Europe’s borderland]. In: <http://uamoderna.com/md/narvselius-thematic-restaurants-cee>
10. Norvseliys E. (2014) “*Znykle*” *naseleण्या i problem mist pamyati v mistah Tsentralno-Shsdnoy Evropy* [The vanished inhabitation and the problem of the places of memory in Central-Eastern Europe cities]. In: <http://uamoderna.com/event/narvselius-vanished-people>
11. Skvirskaya V., Hemfry K. (2015) *Odesa: “skolzky” gorod i yskalzaioushtchy kosmopolitizm* [Odessa: The “slimy” city and evading cosmopolitanism]. In: <http://eavest.ru/biblioteka/stati-i-knigi/mify/31-vera-skvirskaya-kerolajnkhemfri-odessa-skolzkij-gorod-i-uskolzayushchij-kosmopolitizm>
12. Grinshpun H. (2014) *Deconstructing a global commodity: Coffee, culture, and consumption in Japan*, *Journal of Consumer Culture*, Vol. 14 (3), pp. 343–364.
13. Richardson T. (2008) *Kaleidoscopic Odessa. History and place in contemporary Ukraine*, *University of Toronto Press*, 282 p.

Стаття надійшла до редакції 17.05.2017.

Стаття прийнята 10.06.2017.

Yana Barinova

«BABI YAR» IN CONTEMPORARY MEMORY POLITICS: PHILOSOPHICAL AND THEORETICAL ASPECTS

The article is considered to implementation of the project of Memorial Center for Holocaust victims “Babi Yar” which will not only change the historical consciousness of Ukraine, but, given the great interest and attention in the world to the problems of the Babi Yar, and it will become one of the significant events in the life of the international community .

Keywords: *Babi Yar, the Holocaust, historical memory, politics of memory.*

COMMON FUTURE PROJECT

Surprisingly the past makes us think about who we are and what kind of world we would like to live in. Seventy-five years ago the tragedy of Babi Yar took away up to one hundred thousand lives. One of the most terrible pages in the history of the Second World War, the prologue to a Europe-wide disaster of the Jewish people, the beginning of the terrible occupation of Kiev. A lot was spoken of and written about Babi Yar during the last few months. Years go by, but the shadow of tragedy does not become more transparent, the injury does not become easier to overcome. On the contrary, even a simple look at the ways of Babi Yar remembrance demonstrates the diversified approach to commemorate the horrors at this place – there are twenty-nine monuments at Babi Yar site at the moment. What can this diversity be the evidence of: the desire to thoroughly capture the memory of what happened or readiness to defend the memory of only “own” victims, belonging to a particular group? I think this big problem is the vision of our own identity by our contemporaries.

Who are we? I look at the mirror of this far gone tragedy trying to answer that question. Surprisingly the question why we remember the tragedy, answers the already asked question – “Who are we?”. Why do I need to remember Babi Yar? It is not enough to say: “So that it will never happen again.”

Standing at the site of Babi Yar I struggle to answer another question: “Who am I?” I am Ukrainian, born in 1989, in a critical year for the whole Europe, on the verge of the Independency of Ukraine. I have Jewish roots and being in Babi Yar, I think of the terrible fate of those who were killed only because of their nationality. I have a daughter and it is important for me that she lives in a country with high moral standarts and values. I recall a speech by Ivan Dziuba on the day of the twenty-fifth anniversary of the tragedy at Babi Yar, “Babi Yar – a tragedy of all humanity, but it was accomplished on Ukrainian soil. And that is why Ukrainians have no right to forget about it as well as Jews. Babi Yar – is our common tragedy, and for one it is the tragedy of both Jewish and Ukrainian people,” – said Dziuba. In his speech, distributed in hundreds of underground press materials, he defined the most important things for us.

Twenty-nine monuments at Babi Yar – it is not just the result of having multiple private initiatives to perpetuate the memory of victims. Monuments were placed here to various victims.

Specifically detached to Jews, Ukrainians, Romes... At Babi Yar everyone was seeking their own “historical justice”, but not a common vision of justice. Topography of Babi Yar – is a topography of searching modern Ukrainian identity. I do realize how hard it is to talk of a new perspective to remember Babi Yar after all those years of inconsistent politics of memory in our country. But today it is a vital matter for the Ukrainian society. Our awareness of the past is a mirror of the future vision. Therefore, I take my job at the Babi Yar Holocaust Memorial Center not just as a participation in an interesting project, but also as a contribution to the development of Ukraine, headed by the values of human life and dignity. I really hope that we will be able to enclose the center with a space of public debates and a joint search for ways to implement our responsibility for the past. Babi Yar can become a place of a new “social agreement” created around the memory of a common tragedy.

BABIYAR HAS TO SPEAK

Few people know that the Israeli national memorial to the victims of the Holocaust - Yad Vashem is the second place in the country in terms of attendance and tourist attraction - after the famous Wailing Wall.

This indicates both the quality of the institution and the importance of the topic: the memory of the Holocaust remains a universal value, as long as people remain humans.

By the will of history, Ukraine has a place that has become one of the main symbols of the Holocaust - Babi Yar, where, during the Nazi occupation and with the help of local collaborators, up to 200 000 people were killed by various counts. The massacres started by the shooting of Kiev Jews on September 28-29, 1941, when more than 33 000 people, mostly elderly, women and children, were guilty because they were born Jews. During the following months, until the fall of 1943, representatives of other groups were also killed here: the mentally ill, Roma, prisoners of war, priests, resistance fighters.

Despite the world fame, Babi Yar still does not have a memorial complex that would centralize and unite the work on perpetuating the memory of the victims. Today, 75 years after the tragedy and 25 years of state independence of Ukraine, Babi Yar is a park zone in different corners of which there are almost three dozen monuments and commemorative signs. They were installed at different times, they are associated with various groups of victims and individual personalities. They reflect the torn memory, fix a jealous dimension - whose victims prevail, whose pain is stronger. Perhaps most importantly, the

only thing uniting them is that people pass by them indifferently without thinking about the events that are connected with them.

Such a situation can no longer be tolerated. Ukraine, where during the Second World War there was killed a quarter of all Holocaust victims in the world, should take responsibility and recreate the systematic memory of the Babi Yar. We have no right to oblivion. No wonder the Nobel laureate, writer Elias Canetti said: “It’s passed - it does not mean forgotten.”

In the world, today there are more than 200 memorials and museums of the Holocaust, including those in countries where there was no Nazi occupation. And in Ukraine there are some small museums in the Dnieper, Kharkov and Odessa, but there is still no center that would combine the functions of the memorial, research institution and educational platform. Such a center that would become a kind of communication channel, through which Kyiv and Ukraine broadcast “messages” from the past, addressed to the present and future generations.

This is the goal which stands before the Babi Yar Holocaust Memorial Center, which is planned to be built and opened for the 80th anniversary of the tragedy in 2021. The future Center intends on creatively embodying the best world practices, and is going to be more than museum, research and education. It’s not just about creating a memory capsule - a repository of knowledge about past events, but a constantly evolving interactive site. A platform for interethnic dialogue and harmony, to discuss issues of tolerance, justice, respect and mutual understanding between nations and cultures.

Why is it actual, important and necessary? After all, today many voices are heard from different sides against taking historical wounds and reanimating mutual claims - be it the Volyn massacre, the Holodomor, or the deportation of the Crimean Tatars. But ignorance and oblivion of the past inevitably doom to the repetition of problems in the present. Unfortunately, today’s Ukraine does not need to follow examples beyond the Crimea and the Donbass.

There is one more important point - it is a painful problem of collaborationism and indifference, without which memory cannot be complete and correct. The national “we” is still being viewed from the point of success, victory, from the point of view of resistance fighters and passive victims and this perspective is still very widespread and popular. And anything that casts doubt on national pride, courage or identity of the national victim, is either denied or hushed up.

Therefore Babi Yar must speak. To speak openly, honestly and objectively - for us it is an opportunity to talk about our own faults too. It is a discourse of responsibility. It is appropriate to recall the words of the philosopher Hannah Arendt: “We must openly look into the past’s eyes, we must bear this burden, which was laid on us by the past centuries.” It was the unwillingness to appear

in an unfavourable light, to give objective assessments, to repent, all these things, among other reasons, prevented the creation of a memorial center in Babi Yar.

This is the special purpose of the Center: with proper implementation, it can become a creative institution building a new society, it can form a new paradigm of historical memory around the tragedy of Babi Yar. Let’s give a rest to all the manipulative attempts to hide collaborators behind the backs of the righteous. It’s time to really face the European level of commemoration (keeping the memory of the significant events of the past in the public consciousness) of the war and the Holocaust, including at the state level. At the moment we are really just making our first steps in the direction of interethnic dialogue, genuine agreement and mutual understanding, in the direction of implementing serious commemorative practices (like commemorative events in the Baltic countries; or in China, where the events of the Maoist era were thought through; or international actions towards the 100th anniversary of the Armenian genocide).

I am sure that the implementation of the BYHMC project will not only change the historical consciousness of Ukraine, but, given the great interest and attention in the world to the problems of the Babi Yar, it will undoubtedly become one of the significant events in the life of the international community.

Ahead of us - is a painstaking systematic work. To carry out this job and make Babi Yar a constantly acting powerful communicator with the country and the world is our duty.

In conclusion, I would like to quote historian Aleida Assmann, the author of the book “The Long Shadow of the Past”: “Traumatic memories are no longer considered to be a dead past, on the contrary - the dead from the past call us and charge us for what was done to them.”

This bill cannot be left unpaid.

BABIYAR. MEMORY REBOOT

Babi Yar tragedy holds a strange place in the memory policy of Ukraine. One of the most tragic Holocaust episodes Babi Yar remains one of the most unclaimed places of memory existing in Ukraine.

Why is this happening?

Post-Soviet memory holds the knowledge that it is not necessary to go there. New generation, on the contrary - rebels and demands to release them from policy to which we, who were born many decades later, have no regard.

Reflecting on the site of Babi Yar in Ukraine’s historical memory, we find ourselves at an impasse - the absolute transparency of the evil committed there, is displaced to the marginalia of public debate - not now, this is clear, why do we endlessly procrastinate old and well-known...

At the same time, we have a profound conviction that it is a reboot of Babi Yar memory that will enable Ukraine to formulate very important questions for the country. The questions relating not only to historical memory, but also to the future project.

Why do we need a reboot?

In 2016 the Foundation “Babi Yar Holocaust Memorial Center” was created and in five years, to the eightieth anniversary of the tragedy, the Foundation plans to present a new strategy for the commemoration. The project has immediately called serious suspicion, so it is necessary to clarify what involves the activity of a memorial center. Now Babi Yar site has the status of National Historical and Memorial Preserve, where we can see a large number of monuments, mostly created in the post-Soviet period by various non-governmental organizations. Actually, not “post-Soviet” monument is only one - the famous monument of 1967, dedicated to the memory of the Soviet citizens died here. But there is still no single center, which would unite the efforts to perpetuate the memory of the Holocaust in Ukraine, existing.

Why Babi Yar Holocaust?

Why are we outlined as Holocaust Memorial Center? Since the establishment of the center, we have heard dissatisfaction that the word “Holocaust” in the center of the title, so only one aspect of the Babi Yar tragedy is allocated here - namely, the extermination of the Jews in 1941. At the same time, there were destroyed Roma, Ukrainians, Russians, patients of psychiatric hospital and many others who clamored against the establishment of Nazi rule in Kyiv. We would like to emphasize that in the last decade, the concept of the Holocaust in memory policy of the European states acquires a broader meaning, encompassing all those whose existence was considered incompatible with the existence of the Nazi state.

We have to recall that in the tradition of the historical memory, various nations have specific Holocaust titles established. Thus, Jewish genocide is called the Shoah, the genocide of the Roma - Porrajmos. The unifying name for the misanthropic practices of the Nazi state is the concept of the Holocaust.

The memory of Babi Yar requires serious consideration of the past and visions of the future formation. Babi Yar Holocaust Memorial Center is focused on the remembrance of all those who were destroyed by the inhuman machine of Nazism, as well as those who sought the memorialization of the tragedy in the Soviet and post-Soviet times. Our concept is built on the values of human rights and human dignity - because there are hundreds of thousands of people who have been denied a fundamental human right - the right to life, and later - and the right to memory and mourning. It is not surprising that the requirement to preserve the memory of the tragedy united people of different nationalities,

but with a common vision of the concept of dignity - they simply could not afford to destroy the memory of the people, who can no longer testify for themselves. Thus, it is up to us, to the living ones.

How to avoid mistakes?

The concept of the Center is already being discussed with an international team of experts in the fields of history, historical memory, of museums, exhibition design, etc. The content side of the project will be develop with Ukrainian experts, taking into account not only the understanding of the facts, but also the internal relationship with the tradition of the past. This collaboration with leading experts from the existing Holocaust museums will take into account existing international experience and will help to avoid the mistakes of our predecessors. Memorial center also plans to run educational programs in order to help Ukrainians find the place of the Babi Yar tragedy and postwar commemoration in our own identification.

We hope that our project becomes the place of public research to study the difficult past - the project aims not to broadcast a certain truth, but to reconcile the conflicting memories of our country in general conversation, joint development of historical problems and collective efforts.

WHY WE BELIEVE IN SUCCESS

On March 19, the Supervisory Board of the Babi Yar Holocaust Memorial Center was established in Kyiv. After a long-lasting meeting, the Board was presented to the public at a press conference. Journalists were interested not only in the specific parameters of the project (the location of the center, the architectural decision, the budget, the timetable, etc.), but also asked questions related to the history and public perception of the project. The essence of those questions boiled down to the thesis: why do you think that you will succeed in creating a memorial center in the Babi Yar, if a number of previous attempts failed? In addition, Ukrainian media already had materials of a skeptical and negative nature. It makes sense to answer this question in detail and most publicly, which was simply not possible during the press conference.

So, why do we believe in success and talk about the opening of the Center to the 80th anniversary of the tragedy in Babi Yar (October 2021). First of all, we are talking about a serious, systematic approach, competent management and full transparency.

All previous attempts to create something in the Babi Yar, in fact, came down to declarations and laying stones. Initiative groups of social activists worked and nothing more. We, for the first time, created a structure in the status of a legal entity - the Project Development Foundation with a full-

fledged office and a professional team. I would like to emphasize that the BYHMC was officially registered in October 2016 - after a year of careful preparatory work. The legal design of the fund was developed with the help of consultants from Ernst&Young, selected on a tender basis from the Big Four companies. As a result, there was created a structure that combined a charitable foundation and a public organization. I want to note that this is very important for attracting participants and funds, and also in order not to be affiliated with any other organizations that previously engaged in projects related to the Babi Yar.

In parallel with the development of the legal design, the work was carried out in two directions - the content of the project activity and the organizational development of the project. That is, experts were attracted to solve tasks on the work of the Center on three levels: research, exhibition and education. At the same time, office with profile departments (PR, IT, legal, financial) and a competent team was created. Today, there are 12 people selected on the basis of a strict interview, who work in the office at: 100 A, Velyka Vasylkivska str. (building of the business center "Toronto"). An important point is the launch of a fully operational web site in three languages, which will function till the 76th anniversary of Babi Yar (September 2017). This approach significantly distinguishes us from all the predecessors, when there were enthusiastic social activists, freelancers and part-timers engaged in the work.

Why is this important and what is it for? Firstly, it is fully transparent, secondly - the financial potential, and thirdly - the reputation and weight in the society. No one can say that we are introvertive. Any citizen and any organization can become a member of the Foundation. You just need to be out of the international wanted list. All our contacts are available on the web page in the public domain. As for organizations, there are about 14 000 officially registered NGOs in Ukraine. The number of international NGOs that operate in Ukraine is about 700. As we can see, the potential is huge. This open model is a key, defining element in the project implementation process.

Let's now go through the concrete components of the BYHMC project. The essential public interest is mostly focused on the questions of place, form, content and budget.

The process of choosing a site for the construction of the Center is objectively complex and subjectively painful. The first part deals with the solution of cadastral, legal and, especially, halachic (Jewish tradition, the problem of construction with respect to burial places of people) issues. The second - the problems of ideological, psychological, political, with which one has to face and reckon. The site of the Center will be determined within six months and will be officially announced at the next meeting of the Supervisory Board - October 19, 2017. Perhaps due to some circumstances it will not be the actual Babi Yar.

Although the concept of the "Babi Yar Holocaust Memorial Center" on the outskirts of the city seems paradoxical.

The expected budget of the project was announced last year. It amounts to about \$ 100 million, which can fluctuate depending on the design decisions. We are talking about voluntary contributions from private individuals and organizations, without attracting budgetary funds. However, we are ready for the support of the state and we hope that it will appear at the certain stage of the project. Our resources are formed from voluntary contributions. At the end of the year, an audit will be conducted, the report will be available to everyone on the website. This is an international humanitarian project aimed at perpetuating the memory of the Holocaust and so that this might never happen again. The question of the content of the Center is solved in the same systematic and consistent manner, with the same attention to details as all other areas of the project. First of all, there is a constant study of the international experience - both in the organization of museum and expository work, and in the study and presentation of the history of the Holocaust. Over the past year I have visited about 20 centers and museums of the Holocaust in different countries, established contacts, collected information. We are forming a group of international experts who meet every two months, and a scientific council. The task of experts is to develop a substantial part of the Center's activities, for which an architectural competition and visual and technical solutions will be carried out.

The architectural competition is planned to be announced at the end of 2017 and will be held during 2018, so that we could calmly carry out the construction and filling of the Center in three years. Unlike previous competitions with their not always understandable jury structure and questionable legitimacy, we strive to ensure that the decision of our competition would be recognized by the international community. Therefore, all the positions of the competition (conditions, jury, participants, projects) will be absolutely public, its course will be regularly covered on the Center's website.

And in conclusion, I want to recall the Supervisory Board, which now includes 11 members. They are: Natan Sharansky, head of the Jewish agency Sokhnut (head of the Supervisory Board); chief Rabbi of Ukraine Yaakov dov Bleich; musician and social activist Svyatoslav Vakarchuk; ex-president of Poland Aleksander Kwasniewski; sportsman and philanthropist, Volodymyr Klitschko; USA ex-senator Joe Lieberman; businessmen and philanthropists Victor Pinchuk, German Khan (deputy head of Supervisory Board), Mikhail Fridman and Pavel Fuks; ex-minister of international affairs of Germany Joschka Fischer. CEO of the Center former vice-president of the European Parliament, Marek Siwiec (Poland). I also want to recall that the project received full support

from the supreme authorities of Ukraine in the person of the President Petro Poroshenko and the Prime Minister Vladimir Groysman, as well as from the Kiev mayor Vitali Klitschko, who personally announced this at a press conference on March 19.

The synergy of such support and authority, social weight and economic opportunities of a team like this - from the legendary dissident to the legendary sportsman - is also one of the factors that inspire optimism and confidence in the successful implementation of the project.

Яна Барінова

**«БАБИН ЯР» В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЦІ ПАМ'ЯТІ:
ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ**

Розглядається як реалізація проекту Меморіального центру жертв Голокосту «Бабин Яр» не тільки змінить історичну свідомість України, але, з урахуванням великого інтересу й уваги в світі до проблематики Бабиного Яру, безсумнівно, стане одним із значущих подій життя міжнародного співтовариства ..

Ключові слова: Бабин Яр, Голокост, історична пам'ять, політика пам'яті.

Яна Барінова

**«БАБИЙ ЯР» В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ:
ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

Рассматривается как реализация проекта Мемориального центра жертв Холокоста «Бабий Яр» не только изменит историческое сознание Украины, но, с учетом большого интереса и внимания в мире к проблематике Бабиного Яра, несомненно, станет одним из значимых событий жизни международного сообщества..

Ключевые слова: Бабий Яр, Холокост, историческая память, политика памяти.

Стаття надійшла до редакції 12.05.2017.

Стаття прийнята 10.06.2017.

УДК 316.1

Александр Ерѣменко

**ФЕНОМЕНЫ ИСКАЖѢННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И
ИСКАЖѢННОЙ ПАМЯТИ В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННОГО КОНФЛИКТА В ДОНБАССЕ**

В статье анализируются особенности восприятия событий, которые происходили в Луганске весной и летом 2014 года. Выявлены феномены изменения идентичности и искажений памяти в сознании наблюдателей и участников событий.

Ключевые слова: событие, Луганск, идентичность, память.

Автору этих строк пришлось наблюдать за целым рядом эпизодов, происходивших в Луганске весной–летом 2014 года, и во многом, как теперь ясно, определившим нынешнюю канву сложных и драматических трансформаций социально-политических реалий современной Украины, а также мировоззренческого пласта сознания жителей Луганщины.

Целью настоящего исследования был анализ особенностей восприятия исторического события его непосредственными участниками и наблюдателями, находящимися в эпицентре события.

Методом исследования стало глубинное интервью. Автором была разработана анкета, включающая 27 вопросов (все вопросы открытые). На протяжении 2015 года было опрошено 30 респондентов. Из тридцати респондентов 22 являются наблюдателями, 8 – участниками событий; 25 респондентов занимают проукраинскую позицию, 5 – пророссийскую. Таким образом, выборка в итоге оказалась случайной.

Вопросы анкеты были сгруппированы по смысловым блокам, отражавшим различные аспекты восприятия исторических событий, начиная от факторов целостности события (цепи событий) и заканчивая влиянием событий на повседневную жизнь респондентов.

В работе “История как событийность” [2] мы определяли понятие события через понятие действия. В дальнейшем мы пришли к выводу, что правильнее будет считать событие не разновидностью социального действия, а разновидностью социального изменения. Событие есть не само действие, а то изменение, которое произошло благодаря действию. Один и тот же феномен при более общем взгляде выглядит как событие, при более пристальном – как цепь событий. Но это не значит, что мы не можем отличить событие от не-события. Отдельным событием можно считать, скажем, битву при Аустерлице или взятие Праценских высот. Но событием нельзя считать треуголку Наполеона. (О треуголке Наполеона как несобытийном феномене см. Р. Арона [1, с. 327]; см. также у Р. Козеллека о соотношении битвы при Лойтене как события с войсковым уставом Фридриха II как структурной предпосылке события [3, с. 155–156]).

В контексте проблематики данного выпуска сборника представляют интерес некоторые особенности влияния событий на национальную идентичность и трансформации реально происходивших событий в памяти респондентов.

Трое респондентов отмечают усиление в их сознании украинской идентичности. Трое фиксируют изменение своей идентичности: участник 2 и наблюдатель 21 сообщают о том, что их русская идентичность сменилась на украинскую; у наблюдателя 6 украинская идентичность сменилась ярко выраженной русской.

Н6 довольно ярко описывает процесс смены своей идентичности: «Хотя я сперва был за Украину и на местном референдуме голосовал за единую Украину, но мнение резко поменялось после того, как Украина начала бомбить Луганск. Столько людей погибло, ни в чём не повинных, столько было разрушено домов, заводов, магазинов, одним словом, инфраструктура была разрушена. И своего мнения я буду придерживаться, что бы там на территории Украины не говорили про нас: что мы террористы, сепаратисты, бандиты, что у нас нет работы, что цены бешеные. ... Да, нам сейчас тяжело, но мы прорвёмся. У нас нет беспредела: у нас никто никого не хватает на улице и не заставляет идти воевать. Всё чисто добровольно, а не как в Украине: вышел в магазин за хлебом, а тебе повестку в зубы, – не пойдёшь убивать, тебя посадят. Вот это беспредел». Я не могу судить с уверенностью, но мои частные беседы с «гражданами ЛНР» побуждают думать, что градус ненависти к Украине в «молодой республике» довольно высок. Думается, что путь к примирению лежит через разрушение мифологизированных стереотипов с обеих сторон противостояния.

Интересное обоснование смены идентичности находим у Н21: «Моя идентичность изменилась примерно в середине девяностых годов. Именно тогда я начал ощущать себя украинцем. Я как человек, воспитанный на классической русской литературе, не мог стерпеть хамства русской шовинистической прессы по отношению к Украине. Именно это хамство сделало меня украинцем».

Чтобы закончить тему идентичности, отмечу несколько, на мой взгляд, любопытных случаев. Н18 идентифицирует себя как «интернационалистку»; Н17 затрудняется с определением идентичности: «без роду, без племени». Н12 бравирует своей советской идентичностью: «Совок», и горжусь этим». Колебания Н8 относительно своей идентичности носят экзистенциальный характер: «Мне очень дорога Россия – страна моих любимых поэтов и моего любимого языка. ... Однако большинство моих близких было настроено за Украину, и я, понимая, что это ближе к объективности, примкнула к ним. Всё же я была ни там, ни здесь, так как

сторонникам обеих сторон говорила прямо, что не разделяю их позиций, особенно когда они радовались успехам военных, что для меня означало торжество ничто, смерти. Из этого всего следует, что я хоть и считала себя в то время украинкой, но всё же ею не была. Я находилась как раз на границе бытия украинцем и бытия русским, не в силах совершить этот мерзкий выбор».

Довольно интересные результаты получены при исследовании восприятия времени наблюдателями и участниками событий. Здесь меня интересовали два смысловых пласта: восприятие актёрами прошлого, настоящего и будущего, а также восприятие времени в драматичных моментах события. В последнем аспекте имеется в виду феномен искажения времени (сжатие, растяжение, убыстрение, замедление) в эпицентре интенсивной событийности.

Что касается первого аспекта, то, разумеется, «зарезо событий» бросало свои блики на будущее в большей степени, чем на прошлое.

По отношению к будущему в ответах респондентов преобладают такие настроения, как беспокойство, тревога, страх и другие негативные эмоции. Типичные ответы: «прошлое воспринималось как нечто спокойное; будущее – с тревогой, даже думалось, а будет ли будущее?» (Н20); «прошлое уже кануло в Лету, настоящее мерзко, от будущего ничего хорошего не жду» (Н21). Смягчённым вариантом таких ответов нам представляются ответы, уходящие от определённых оценок будущего: «прошлое не вернёшь ... будущего я пока не вижу. Хорошего будущего я не вижу» (Н1) (это уточнение очень показательно); «изменилось восприятие прошлого, оно стало таким же настороженным, как и к настоящему; будущего не вижу» (Н18). Это «бегство от будущего» я трактую как сознательное или подсознательное стремление не думать о негативных, но неизбежно надвигающихся следствиях происходящих событий, нечто вроде иллюзорной защиты, сродни тому, что человек старается не думать о смерти.

В ответах Н20 и Н18 мы видим, что события в некоторой степени меняют и восприятие прошлого. Гораздо более яркие изменения зафиксированы в следующих ответах: «общее восприятие времени постоянно изменялось как иррационально-неправдоподобное возвращение в прошлое» (Н15); «было ощущение, что мы вернулись в семнадцатый год, как бы «столетию Октябрьской революции посвящается». Я ощутила себя представителем интеллигенции дореволюционной России» (Н10).

Особенно интересные результаты, на мой взгляд, получены при исследовании искажения восприятия времени в точках интенсивной событийности.

Одиннадцать респондентов достаточно уверенно отметили изменение в восприятии времени. Семеро респондентов проявили колебания в ответе

на данный вопрос, что я склонен толковать в пользу отсутствия искажений. На мой взгляд, искажение восприятия времени представляет собой довольно яркое впечатление. Маловероятно, чтобы при его наличии респондент затруднился с ответом. Из числа фиксирующих искажение трое отмечали, что изменение восприятия времени произошло *postfactum*: «Сказать, что в то время было какое-то ощущение деформации времени, не могу. Но впоследствии, сейчас, например, всё то время как бы сливается в какой-то краткий спрессованный период» (Н21). Это ощущение респондента, значительную часть времени прятывшегося в подвалах. Сходное ощущение описывает Н22: «Чувство времени как бы спрессовывается, и большая часть, даже может быть месяцы, выпадает, остаются в памяти два-три дня, которые изменили... (ход событий – А. Е.)». Экстремальные события Луганского мятежа врезались в память Н22 яркими деталями, достойными кинематографа: «Я помню и лица и то ощущение, когда большое количество людей скандирует... Когда митингующие от здания СБУ пришли захватывать здание облгосадминистрации, они начали бить окна и, проникнув туда, в здание, первым делом стали выбрасывать эти коробки с печеньем и сосисками (запасы продуктов для охраны облгосадминистрации – А. Е.). И вот, я хорошо помню женщину из этой толпы, которая стала эти сосиски собирать. Для меня это один из символов таких событий».

У4, побывавший в подвале здания СБУ, отмечает, что во время плена «был внутренне более-менее спокоен. ...А потом уже почувствовал дискомфорт, испуг... И то, наверное, не сразу, а через день». Искажение восприятия времени в драматичных моментах событий У4 фиксирует с некоторой неуверенностью. Из общего количества ответивших примерно половина подтверждает наличие искажений в восприятии времени, половина отрицает. Я предполагал, что пропорция будет в значительной степени смещена в сторону утвердительных ответов, но моя гипотеза не подтвердилась. Прежде чем предложить объяснение данного факта, проанализируем утвердительные и негативные ответы.

Из восьми респондентов, фиксирующих изменения восприятия времени, трое (Н4, Н9, Н20) отметили замедление времени при экстремальных негативных событиях. Двое респондентов (Н8, Н19) полагают, что в экстремальных эпизодах время иногда сжимается, иногда растягивается. Н8 объясняет растяжение времени отсутствием информации (нарушением связи с родными); феномен сжатия времени остаётся для неё необъяснимым. Столь же необъяснимыми для Н19 оказываются оба феномена искажения восприятия времени, но он фиксирует такие искажения лишь при экстремальных негативных событиях, особенно несущих угрозу гибели. В его ответе находим хрестоматийную

формулировку: «Вся жизнь прошла перед глазами, и прощения успел попросить у всех, кого обидел даже просто одним словом». Двое респондентов отметили сжатие (ускорение) времени как при негативных, так и при позитивных эпизодах интенсивной событийности. Любопытно, что оба этих респондента являются не просто участниками событий (У6, У7), а участниками боевых действий. В ответе У7 также наблюдаем хрестоматийное впечатление: «6-часовой бой пролетел, как мгновение». И лишь У2 дала ответ, соответствующий распространённому мнению о закономерностях искажения восприятия времени: «Как правило, если это событие негативное эмоционально, то время существенно замедляется, если это событие позитивное, то время ускоряется».

Все респонденты, отметившие изменение восприятия времени, связывают этот феномен со стрессовым состоянием актора. Однако, как видим, стресс вызывает различные изменения восприятия: либо замедление, либо ускорение, либо и замедление и ускорение; причём не наблюдается чёткой корреляции замедления и ускорения с позитивным или негативным характером эмоций актора.

В качестве объяснения различия в восприятии времени предлагаю следующую гипотезу. У меня сложилось впечатление, что респонденты, которые знали о феномене изменённых состояний сознания в экстремальных обстоятельствах, как правило, с большей уверенностью утверждали наличие таких состояний. Респонденты, которые не знали об указанном феномене, либо отрицали наличие таких состояний, либо колебались в ответах. Н16 знал о научной литературе по данному вопросу, и поэтому он с некоторым удивлением констатировал отсутствие таких состояний в своём сознании в экстремальных эпизодах событий. Разумеется, предложенная гипотеза требует экспериментальной проверки.

В целом анализ особенностей восприятия времени акторами, находящимися в эпицентре событий, привёл автора к следующему выводу, выходящему из области социальной психологии в сферу философии истории. В литературе нередко подчёркивается значимость соотношения «большой» истории и «малой» повседневности для осмысления человеком смысла своей судьбы. Говоря абстрактно, это, конечно, верно. Но когда негативное историческое событие (а *любое* историческое событие порождает более или менее сильные *негативные коннотации – теперь я настаиваю на этом*) происходит в непосредственной близости от судьбы человека, ценность «большой» истории, значительной временной перспективы снижается, даже нивелируется. Особую значимость приобретают либо «мелочи», которые происходят сейчас, либо ностальгические воспоминания о приукрашенном прошлом.

Также меня интересовало, влияла ли погода на восприятие событий. Этот вопрос был сформулирован в связи со значительным влиянием погодных условий на события мировой истории, в особенности на батальные и связанные с массовыми действиями акторов (битвы, начиная с древнего мира и вплоть до XIX в.; ливень у здания парижской ратуши 27 июля 1794 г. во время Термидорианского переворота).

Данные нашего опроса позволяют констатировать явную тенденцию снижения влияния погодных условий на ход событий, по крайней мере, снижение влияния на восприятие событий. 17 респондентов утверждают, что погода никак не влияла на восприятие событий, при этом они помнят, какая была погода. Для двоих респондентов погода настолько не важна, что они даже не помнят, какой она была весной–летом 2014-го.

Один респондент затруднился с ответом, а у одного находим особое мнение, весьма необычное. Для понимания этого мнения важно пояснить, что респондент Н17 отличается повышенной религиозностью: «Холодная, с сильным шквальным ветром и обложными дождями, погода явно была против и предвещала людям слезы и скорби». Со всей ответственностью утверждаю: лето 2014-го было одним из самых жарких и засушливых на моей памяти (автор проживал в Луганске с 1962 г.). Правда, через год, 25 июня 2015 г. на Луганск действительно налетел кратковременный шквальный ветер. Он согнул крест на соборе св. Петра и Павла в Каменном броде, а также повалил аллею голубых елей перед фасадом здания СБУ. Штурм здания СБУ 6 апреля 2014 года является знаковым началом цепи событий. Разумеется, желающие могут усмотреть в шквале 25 июня 2015 г. мистический смысл, но он случился намного позже событий 2014 года. Тогда уже действовало перемирие, город не обстреливали, горожане возвращались к мирной жизни. Думается, «воспоминание» Н17 является ещё одним доказательством поразительной субъективности инсайдеров, особенно верующих, при восприятии объективной реальности событий. Собственно говоря, сама объективность этой реальности должна быть поставлена под вопрос, ибо мы никогда не имеем дело с самим событием, но всегда – с событием, увиденным через экран сознания.

В целом события: а) угнетают; б) радикализируют; в) мобилизуют; г) искажают; – сознание и поведение акторов и инсайдеров.

Список использованной литературы

1. Арон Р. Введение в философию истории // Арон Р. Избранное: Введение в философию истории.– М.: ПЕРСЭ; СПб.: Ун-тская книга, 2000.– 524 с.
2. Ерёменко А. М. История как событийность. В 2-х тт.– Луганск: РИО ЛАВД, 2005.– Т. 1.– 544 с.
3. Козеллек Р. Минуте майбутне. Про семантику історичного часу.– К.: Дух і

літера, 2005.– 380 с.

Олександр Єременко

ФЕНОМЕНИ СПОТВОРЕНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА СПОТВОРЕНОЇ ПАМ'ЯТІ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО КОНФЛІКТУ НА ДОНБАСІ

В статті аналізуються особливості сприйняття подій, які відбувались в Луганську весною та влітку 2014 року. Виявлені феномени зміни ідентичності та спотворення пам'яті у свідомості спостерігачів та учасників подій.

Ключові слова: подія, Луганськ, ідентичність, пам'ять.

Oleksandr Yeremenko

PHENOMENA OF DISTURBED IDENTITY AND DISTORTED MEMORY IN THE CONTEXT OF THE CONTEMPORARY DONBASS CONFLICT

The article analyses the perception peculiarities of events that took place in Luhansk in spring and summer 2014. The phenomena of disturbed identity and distorted memory have been revealed in the minds of observers and participants of the events. The change of national identity occurs under the influence of a strong emotional tension caused by events, and affects the existential layers of self-consciousness. Interesting results were obtained in the study of time perception. The phenomenon of time distortion (compression, stretching) at the points of intensive eventfulness has not received the explicit confirmation. As for «great» time, events change not only the perception of the future (that is quite natural), but to some extent the perception of the past. In particular, the details of everyday life experienced before the «eventful Rubicon» are painted in a positive and nostalgic tones. The perception of weather phenomena during a period of intense events is distorted: they are either saturated with symbolic meaning, or non-existent phenomena with symbolic meaning are invented.

Keywords: event, Luhansk, identity, memory.

References

1. Aron R. (2000) Vvedeniye v filosofiyu istorii [Introduction to Philosophy of History], Aron R. *Izbrannoye: Vvedeniye v filosofiyu istorii.*– М., PERSE; Spb., Universitetskaya kniga, 524 p.
2. Eremenko A. M. (2005) Istoriya kak sobyitiynost [History as event]. V 2 tt. *Lugansk*, RIO LAVD, T. 1, 544 p.
3. Kozellek R. (2005) Minule maybutne. Pro semantiku istorichnogo chasu [The coming out future. About the semantics of historical time]. К., Dux i litera, 380 p.

Стаття надійшла до редакції 11.03.2017.

Стаття прийнята 19.04.2017.

Розділ 5.

ПАМ'ЯТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У МИСТЕЦТВІ

УДК130.2

Лиана Кришевская

В ПОИСКАХ ТОПОЛОГИИ Я. ПО СЛЕДАМ КОНЦЕПЦИИ МАМАРДАШВИЛИ

В статье реконструируется структура работы сознания, изложенная Мамардашвили в его «Лекциях о Прусте». Акт работы сознания, представленный Мамардашвили, рассматривается как реинтерпретация феноменологической редукции, имеющая свои отличия. Эти отличия позволяют дать дополнительные характеристики ключевым явлениям, рассматриваемым в феноменологии, а комплекс представлений Мамардашвили о сознании воспринимать в качестве самостоятельной концепции.

Ключевые слова: акт сознания, идентичность, феноменологическая редукция, Мамардашвили.

Разговор о концепции Мераба Мамрдашвили подобен хождению по тонкому льду. В философском сообществе прочно укрепилось мнение об ее отсутствии. Тому есть объективные основания: Мамардашвили не оставил письменного теоретического труда, своего рода «трактата», объединяющего и излагающего концептуальные основания его представлений. Однако этот факт не является доказательством отсутствия у него целостной структуры мысли. Можно обсуждать и спорить о корректном обозначении совокупности представлений Мамардашвили, можно настаивать или опровергать саму возможность обозначить его мысль как концепцию, а среди современной культурологической терминологии можно подыскивать некое нейтральное обозначение. Однако сложно отрицать существование строгой конструкции мысли, созданной Мамардашвили, которую можно рассматривать как концепцию. При этом под последней понимается процесс или результат постижения смыслов, не получающий «завершенной дедуктивно-сиситемной формы организации и элементами которой являются ... концепты – устойчивые смысловые сгущения...» [4].

Лекции о Прусте, прочитанные Мамардшвили в Тбилиси впервые в 1982 году и в более развернутом виде в 1984 году, можно воспринимать и рассматривать именно как ее изложение. Сам роман Пруста, как произведение искусства слова, вписанное в соответствующую литературную традицию, интересует Мамардашвили только лишь опосредованно. Особый метод чтения прустовского текста, которой уже сам по себе мог бы стать предметом анализа, является для Мамардашвили способом изложения собственной мысли. Для него текст романа становится материалом, на котором он разворачивает и выстраивает собственную

мысль о структуре работы сознания. Механизм функционирования сознания, само сознание как условие осуществления подлинной жизни, собственной свершенности, т. е. проблемы экзистенциального характера – главная тема, волнующая Мамардашвили. И текст романа Пруста, в художественной форме и образах ставящий эти же вопросы, дает Мамардашвили материал для строительства тела собственной мысли; интерпретация, вернее, философская интерпретация романа является для Мамардашвили способом изложения собственной концепции. Безусловно, она корреспондирует с проблемами, которые на страницах своего произведения решает Пруст. Однако анализ, предпринятый Мамардашвили, не направлен на поиск особенностей романа. Прустовский текст для Мамардашвили является способом изложения собственной системы представлений об условиях функционирования сознательной жизни. Для него акт работы сознания, к «описанию» которого условно можно было бы свести концепцию Мамардашвили, есть ключом явлений духовной жизни человека, и хотя он выстраивается из анализа конкретного произведения, только лишь к анализируемому тексту, и даже к искусству в целом, он не сводится.

Извлечение и реконструкция структуры мысли Мамардашвили требует усилий, обратных тем, которые он предпринимает в отношении романа. Она может заключаться в максимально четком обозначении структурных линий концепции Мамардашвили, и в обозначении их соответствующей терминологией. Кроме прочего, это влечет за собой также необходимость указания той философской, мыслительной традиции, в рамках которой мысль Мамардашвили осуществляется и к которой сам философ себя причислял. Такая задача, на первый взгляд, не должна вызывать сложностей. Ядро его мысли, содержание его представлений, структура концепции и мыслительная установка, в поле которой она осуществляется, являются четкими и ясными. А об укоренности своих мыслей в феноменологии Мамардашвили говорит сам, предлагая своим слушателям «накладывать» на осуществляемый им анализ феноменологическую терминологию. Однако «перевод» мысли Мамардашвили на более емкий язык терминологии оказывается процессом достаточно сложным. В данном контексте обозначить эти сложности было бы важно, поскольку они непосредственно связаны с характером мысли Мамардашвили, и со стилем изложения, и с принципом или уровнем развертывания его мысли.

«Речевая» природа текста его «Лекций о Прусте», которая, кстати, сохраняется также и в некоторых его письменных работах [1; 5], в данном случае является доминирующей. Редкое использование терминологии, которую Мамардашвили как бы заменяет метафорами или даже поэтико-

метафорическими описаниями, является следствием этого. Например, одно из ключевых понятий обозначено как «невербальный корень испытания», под которым подразумевается место или точка встречи Я и Истины, место, в котором Истина особым образом открывается Я, и в котором Я достигает своей идентичности.

Находясь в позиции феноменологической установки¹ и подвергая текст Пруста собственно феноменологическому анализу, Мамардашвили практически не использует терминологию, устоявшуюся в теории феноменологии. Объяснение этому содержится в самом тексте его лекций. Немецкому «гуссерлианскому» типу феноменологии он предпочитает феноменологию французскую. При этом, под последней он подразумевает не столько конкретные философские труды, сколько ту мыслительную позицию и особого рода рефлексивность, называемую феноменологией, которая во французской традиции наиболее глубоко раскрыта в искусстве и особенно в искусстве слова.

Сложности другого характера обусловлены позицией топологической дескрипции, в которой разворачивается мысль Мамардашвили. Логика топологии, которая по емкому выражению М. Минакова находится вне действия диктата научной логики и научной телеологии [3, с. 27]. Это в существенной мере определяет тот язык, который только и возможен при обсуждении проблем экзистенциального характера, для которых аподиктическая логика оказывается не просто непродуктивной, но и неспособной предоставить адекватный инструмент для выражения мысли. Характер языка топологической дескрипции, удачно сформулированный М. Минаковым, точно указывает на специфику языка, к которому прибегает в «Лекциях о Прусте» Мамардашвили, и одновременно очерчивает проблемное поле, с которым приходится сталкиваться в попытке сжато сформулировать контуры концепции Мамардашвили: «Топологія показує відмінність поняття-інструменту від самосвідомого поняття, коли останнє вривається певного моменту до центру уваги філософії і починає свою еволюцію, тобто прочитання власного поставання разом із процесом поставання» [3, с. 35]. Или в другом месте: «Топологія пропонує можливість звернутися до сутнісних моментів смислу життя, де просторові метафори філософських міркувань поступово стають власне термінами аналізу» [3, с. 29].

В кратком, резюмирующем описании, работа сознания, достигающего того, что Гуссерль назвал феноменом, представляется Мамардашвили примерно следующим образом. Жизнь сознания осуществляется в особом акте достижения точки невербального корня испытания, совпадения и становления подлинного Я. Толчком к осуществлению акта является

особого рода впечатление, очищенное от психологизма и наслоений ментального мира, трактуемое Мамардашвили онтологически. Акт работы сознания осуществляется в особом времени, не совпадающим со временем хронологическим и удерживается работой мысли [2].

Какие процессы включает в себя акт сознания? Какова его природа и условия его реализации? Какими характеристиками обладает время свершения акта работы сознания? И каким образом соотносится впечатление, которое у Мамардашвили является «впечатлением особого рода» и труд, которым это впечатление удерживается? Обозначение или выражение приведенного выше краткого описания в соответствующих терминах, но только в тех, которые Мамардашвили очень экономно использует сам, как раз и способны дать ту краткую характеристику, которая позволит в сжатом виде представить его концепцию. Это сделает наглядными связи концепции Мамардашвили с явлениями мира, корреляцию его представлений с близкими по решаемым проблемам системами, обозначить в первом приближении философскую традицию, в которой разворачивается мысль Мамардашвили, и в которой он сам себя мыслит.

Термин «акт сознания», который Мамардашвили, очевидно, использует вслед за Декартом и который рассматривается Мамардашвили как условие и сама возможность функционирования сознательной жизни, является в его системе ключевым. Пояснение, своего рода качественное наполнение этого явления осуществляется Мамардашвили в понятиях античной философии. В его системе акт сознания соотносится с ситуацией АїБї±. Вернее, акт сознания, акт сознательной жизни в структуре мысли Мамардашвили и есть сама апория, буквально, «без-выходность», непроходимое место, в котором необходимо удерживаться трудом мысли. Удержание этого места «непроходимости» связано с амеханией – «недеянием», «невозможностью действия», под которой подразумевается невозможность разрешения впечатления в реактивном действии эмпирического мира. Эта ситуация, т. е. момент свершения сознательного акта, рассматривается Мамардашвили как ситуация героического стояния. Акт работы сознания – это индивидуальный акт, требующий индивидуального усилия и преодоления страха перед открывающейся правдой. Терминологический ряд апория – амехания – работа мысли он продолжает термином ±ej®, под которым в античной традиции понимается героическая точка достижения совершенства, момент полного свершения.

Достижение феномена в системе положений классической феноменологии, в том виде, в котором она была сформулирована Гуссерлем, становится возможным в особой феноменологической установке. Мамардашвили утверждает, что акт сознания не может быть

вызван волевым усилием или подготовлен каким-либо другим способом. Он может актуализироваться, наступить, свершиться, настигнуть, проявиться в любой момент времени, внезапно, (хотя и не случайно), и механизма его актуализации, так же как и механизмов его повторения, воспроизводства не существует.

Жизнь человека в мире смыслов, согласно Мамардашвили, является изначальным условием человеческого существования. Поиск этих смыслов, открытие законов жизни или бытийственных законов, жажда собственного свершения, достигаемая в собственной идентичности и есть содержание работы сознания, «механизм» или структура которого является содержанием концепции Мамардашвили. Мысль о раздельном существовании Я и мира смыслов, который Я при желании, заняв особую мыслительную позицию, может достигнуть, для Мамардашвили чужда. Однако этот мир, мир бытийственных законов, как его условно обозначает Мамардашвили, или мир феноменальных предметов, который открывается человеку в акте сознательного опыта, не совпадает ни с объективностью, ни с ментальным миром и носит принципиально иной характер.

Акт сознательной жизни, вокруг которого выстраивается концепция Мамардашвили, не связан с течением жизни в ее последовательности фактов и явлений, находящихся в причинно-следственной связи. Время его реализации не совпадает со временем человеческой жизни и реализуется в разрыве хронологической последовательности. Это «время места», как говорит Мамардашвили, это время «сейчас», существующее в разрыве между прошлым и будущим, лишённое иерархии значимости привилегированных точек. Время осуществления сознательного акта жизни парадоксально – это время в чистом виде, неподвижная длительность. Она устанавливается трудом мысли: «удержанием» открывшегося сознанию феноменального явления и осуществима в том процессе, который Гуссерль обозначил как редукция.

Разрыв эмпирического времени осуществления акта извлечения смысла, работы сознания одновременно обозначает отчужденность от эмпирического мира, связанных с ним образов, знаний и состояний. Этот разрыв устанавливается впечатлением, которое у Мамардашвили получает предикат «особого рода». Оно является восприятием, в котором сознание не обращается ни к объективной действительности, ни к внутренним, личностным переживаниям, ни к накопленным знаниям, ни тем более к существующим языковым формулам, содержащих готовые объяснения мира. И если продолжить сравнивать структуру работы акта сознания, изложенную Мамардашвили и структуру феноменологической редукции в ее принятом классическом виде, то впечатление особого рода, о котором

говорит Мамардашвили, именно такой редукцией и является. В нем также устраняются все существующие наслоения психологического, ментального характера, различного рода знания, закрывающие то, «в чем мир правдив», однако у Мамардашвили эта редукция не носит последовательный характер некоего процесса. Это едино-моментное событие, в котором сознанию представляется предмет вне связи с его содержанием. Впечатление особого рода, которое есть толчком к акту работы сознания, согласно Мамардашвили есть способность сознания отделить вещь от его содержания, включающего наделенный им предмет в причинно-следственные связи объективного мира и закрывающего или экранирующего его подлинную природу – то, чем он является по сути.

Момент восприятия в акте сознания вещи в ее подлинности (феноменологии-традиционалисты обозначили бы ее как феноменальный предмет), есть моментом и местом собственного свершения, обретением своего подлинного Я, того, что в философии диалога называют Самостью. Удержание работой мысли перед «внутренним взором» феноменального предмета, т. е. вещи вне ее содержания, одновременно является восприятием своего подлинного Я, существующего вне связи с Я-воспринимающим-предмет.

Эта достаточно сложная мыслительная абстракция, кратко и ясно сформулированная Мамардашвили, есть не чем иным, как формулировкой сути процесса идентичности. В ее обретении для Мамардашвили заключается смысл сознательного акта жизни: формирование целостного Я в обретенной идентичности, которая в свою очередь является условием взаимосвязи и взаимо-причастности свершившегося Я, бытийственных законов, Мира. Следуя мысли Мамардашвили, идентичность как момент собственно свершения, есть условие этой связи не в ее потенциальной пассивности, но в переживаемой актуальности. Эта актуально переживаемая связь и есть залогом свершения жизни. И в данном случае «свершение жизни» не следует понимать односторонне, как внутреннюю работу сознания. Такое ее восприятие существенно сужало бы и обедняло мысль Мамардашвили. Идентичность, свершившееся Я есть замковым камнем, который сцепляет два мира: метаэтический Мир абсолютных понятий, существующих на пределе философских и нравственных абстракций и эмпирический мир человеческих действий и поступков.

В своей идентичности Я неотделимо от бесконечности абсолютных понятий (честь, достоинство, свобода и т. д.), имя которых, как это определяет Мамардашвили, есть смысл их существования [2, с. 77], и в которых описание метаэтического Мира только и возможно. Опыт или, другими словами, знание (узнавание), инскрибируемое в акте сознания, составляет для

человека или общества реальность, которая удерживается в памяти, в которой и согласно которой осуществляются действия и поступки, в своей эмпирической последовательности устанавливающие хронологическую событийность человеческой жизни.

Целостность миров, достижимая в сознании человека есть каркас, на который опирается мысль Мамардашвили. И, возможно, его концепция может быть воспринята как ре-интерпретация феноменологической позиции, где она со всей убедительностью представлена как условие функционирования сознания, базис человеческой экзистенции.

Примечания

¹ Об этом Мамардашвили говорит сам (во всяком случае, в лекциях, прочитанных в 1984 году), предлагая слушателям «накладывать» на производимый им анализ феноменологическую терминологию. Это является серьезным поводом сравнивать феноменологическую редукцию, осуществляемую Мамардашвили в отношении смыслов романа, и редукцию в ее, скажем так, «классической» форме.

Список использованной литературы

1. Мамардашвили Е. Предисловие // Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности.– СПб.: Азбука, 2010.– С. 5.
2. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени».– СПб.: Изд-во РХГИ. Журнал «Нева», 1997.– 473 с.
3. Мінаков М. Історія поняття досвіду.– Київ: ПАРАПАН, 2007.– 380 с.
4. Неретина С. С., Огурцов А. П. Концепция // Новая философская энциклопедия: в 4 тт.– М.: Мысль, 2001. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2537

Ліана Кришевська

В ПОШУКАХ ТОПОЛОГІЇ Я. ПО СЛІДАХ КОНЦЕПЦІЇ МАМАРДАШВІЛІ

В статті реконструюється структура роботи свідомості, що є підґрунтям його «Лекцій про Пруста». Акт свідомості у викладенні Мамардашвілі розглядається як ре-інтерпретація феноменологічної редукції, та така, що має власні особливості. Ці відмінності дозволяють виділити додаткові характеристики ключових явищ феноменології, а цілісність думок Мамардашвілі про свідомість сприймати в якості самостійної концепції.

Ключові слова: акт свідомості, ідентичність, феноменологічна редукція,

Мамардашвілі.

Liana Kryshevska

**IN SEARCH OF TOPOLOGY OF I. ON THE TRAIL
OF THE MAMARDASHVILI'S CONCEPT**

The article reconstructs the structure of the work of consciousness, described by Mamardashvili in his "Lectures on Proust". In these lectures he presents the topological description of the act of consciousness and considers it as the very condition and possibility of the functioning of a conscious life. According to Mamardashvili, the act of consciousness is performed under particular spatial and temporal conditions. The essence of the act of consciousness is the identity. It, in turn, becomes the conditi on for participation in the metaethical world. Here, the primary experience is learned by consciousness, which forms the reality that is held in memory and causes actions in the empirical world. The act of consciousness presented by Mamardashvili is regarded as a re-interpretation of phenomenological reduction, which has its differences. These differences give additional characteristics to the key phenomena considered in phenomenology, and let the complex of Mamardashvili's ideas about consciousness to be treated as an independent concept.

Keywords: *act of consciousness, identity, phenomenological reduction, Mamardashvili.*

References

1. Mamardashvili E. (2010) Predisloviye. Mamardashvili M. «Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsionalnosti» [Introduktion for "Classic and Non-classic Ideals of Rationality"]. *Sankt-Peterburg, Azbuka*, p. 5.
2. Mamardashvili M. (1997) Psikhologicheskaya topologiya puti. M. Prust «V poiskakh utrachennogo vremeni» [Psychological Topology of Path (Lectures on Proust)]. *Sankt-Peterburg, RKhGI. Zhurnal «Neva»*, 473 p.
3. Minakov M. (2007) Istoriya ponyattya dosvidu [History of the Concept of Experience]. *Kiïv, PARAPAN*, 380 p.
4. Neretina S. S., Ogurtsov A. P. (2001) Kontseptsiya [Conception], *Novaya filosofskaya entsiklopediya, v 4 tt. Moscow, Mysl*, http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2537

Стаття надійшла до редакції 15.05.2017.

Стаття прийнята 11.06.2017.

УДК 801.733:82-14

Ольга Королькова

«ЧТО В ИМЕНИ ТЕБЕ МОЕМ?»:

ИДЕНТИФИКАЦИЯ ГЕРОЯ В ПОЭТИЧЕСКИХ ЖАНРАХ

Статья посвящена исследованию имени собственного как идентификатора героя в литературном произведении. Семиотика имени собственного и его паллиативов выявляет мифологические механизмы семиозиса в дискурсах литературы. Особое внимание обращено на рассмотрение жанра любовной лирики, где функционирование имени собственного как маркера идентичности особенно проблематично. Исследование базируется на семиотических концепциях Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского, а также теории лирики Т. И. Сильман.

Ключевые слова: *имя, литературный герой, семиозис, дискурс, любовная лирика.*

Важнейшим средством индивидуальной, социальной, культурной идентификации и самоидентификации является имя. Исследованиям в классической и современной гуманитаристике, посвященным роли имени в человеческой культуре, нет числа: это и философия имени [3; 7], и социологические аспекты именованья, и психология, и мифопоэтика [5], и литературоведение [2; 6]. Объектом рассмотрения в данной статье стала семиотика имени собственного в литературе, а более конкретно – в лирических жанрах литературы и особенно – в жанре любовной лирики. Точкой отсчета для данных рассуждений стала известная совместная работа Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского «Миф – имя – культура» [4], которая, несмотря на свою уже давнюю хрестоматийность, позволяет находить новые повороты в понимании некоторых особенностей смыслообразования в культуре вообще и в художественных текстах в частности.

Напомним некоторые положения Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского. Рассматривая номинацию в системах мифологического и немифологического, дескриптивного описания, они обращают внимание на качественно разный механизм этой номинации: если номинация дескриптивного описания построена, в первую очередь, на имени нарицательном, то номинация мифологическая тяготеет к имени собственному. Знаковую специфику имени собственного Лотман и Успенский определяют так: «Общее значение имени собственного принципиально тавтологично: то или иное имя не характеризуется дифференциальными признаками, но только обозначает объект, к которому прикреплено данное имя; множество одноименных объектов не разделяют с необходимостью никаких специальных свойств, кроме свойств обладания данным именем» [4, с. 60]. Кроме того, отождествление знака (имени) и

референта в имени собственном, его онтологичность, а не конвенциональность (в сосюрловском понимании этого термина) – все это делает имя собственное основой мифологического семиозиса. Лотман и Успенский приходят к утверждению, что «система собственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой» [4, с. 62].

В литературе имена собственные особенно важны. Как отмечал еще П. Флоренский, «в литературном творчестве имена суть категории познания личности, потому что в творческом воображении имеют силу личностных форм» [7]. Помимо этого имена собственные представляют собой богатейшую сферу семиозиса, вводя художественное произведение и его содержание в самые разнообразные исторические и культурные дискурсы. Не случайно еще Н. Буало в своем «Поэтическом искусстве» демонстрирует особую чувствительность к именованию героя:

Как скуден тот поэт, как мал его талант,
Коль он назвать готов героя – Гильдебрант!
Ведь именем таким, избрав любую тему,
Способен сделать он лишь варварской поэму.

И действительно, имя героя, особенно в драматургических и эпических жанрах, часто есть ключ не только к пониманию этого образа, но и всего смысла (смыслов) произведения. Таковы, например, говорящие фамилии: Д. И. Фонвизин дает исчерпывающую характеристику госпожи Простаковой, называя фамилию ее семьи (Простакова в девичестве Скогинина, то есть, это фамилия ее отца, при том, что девичья фамилия матери – Приплодиных!). Имя героя может сигнализировать об автобиографичности произведения: К., Иосиф К., Замза как криптограммы имени Кафка. Невозможно представить себе иронический дискурс Гоголя без имен вроде Неуважайкорыто или Псоя Стахича Замухрышкина. На имени героев выстраиваются культурные топосы. Так в «Евгении Онегине» Пушкин дает своим героиням необычные для своего времени имена, но эта необычность разных дискурсов: имя Ольги свидетельствует лишь о модности, легкомысленной преходящести; имя Татьяна отсылает к более глубоким культурным смыслам и социально неоднозначно («с ним, я знаю, неразлучно воспоминанье старины Иль девичьей»). На антономасически использованном имени героя Грандисона из романа С. Ричардсона Пушкин выстраивает целую игру, принципиально важную для понимания образов романа. Влюбленность Татьяны в Онегина и последующее ее замужество биографически повторяют историю ее матери, которая в свое время, до замужества, была влюблена в другого: «Сей Грандисон был славный франт, Игрок и гвардии сержант». Затем и Татьяна будет искать Грандисона в

Онегине:

Счастливой силою мечтанья
Одушевленные созданья,
Любовник Юлии Вольмар,
Малек-Адель и де Линар,
И Вертер, мученик мятежный,
И бесподобный Грандисон,
Который нам наводит сон,—
Все для мечтательницы нежной
В единый образ облеклись,
В одном Онегине слились.

Однако, в отличие от матери, которая романов не читала («Она любила Ричардсона Не потому, чтобы прочла, Не потому, чтоб Грандисона Она Ловласу предпочла»), а значит и не понимает, что за именем Грандисона скрывается совсем не «игрок и гвардии сержант», Татьяна, как девушка читающая, хорошо знает, кем был Грандисон, и именно этого героя желает увидеть в Онегине, хотя должна будет убедиться, что «наш герой, кто б ни был он, Уж верно был не Грандисон». Тривиальная история матери и необычности любви дочери противопоставлены здесь через разницу между ложным означиванием (мать) и сознательным поиском смыслов имени героя (Татьяна).

Очевидно, что именование героя в литературном произведении никогда не может быть случайным, и, в соответствии с намерениями автора, а часто и без них, влечет за собою веер самообразовывающихся смыслов. Несколько иначе это выглядит в жанрах поэтических. Употребление собственных имен в таких жанрах, как ода, сатира, эпиграмма и им подобных принципиально детерминировано внетекстовой реальностью, будь то идеологические или политические установки автора и реципиента или личные отношения, их связывающие. Это в равной мере касается и конкретных имен реальных героев и адресатов, и антономасий, столь частых именно в этих жанрах:

В столице он – капрал, в Чугуеве – Нерон:
Кинжала Зандова везде достоин он.
(А. Пушкин. На Аракчеева)

Любовная лирика в этом контексте заслуживает специального разговора. И автор стихотворения, и его читатель находятся в амбивалентной ситуации одновременного различения и неразличения переживаний, которые одновременно являются и своими, и чужими. Перед автором стоит задача найти способы выражения своего и, казалось бы, только своего чувства к этому, и только к этому конкретному объекту, что

и предполагается, как правило, в избирательном чувстве любви. Но как раз здесь перед ним возникает проблема, как говорил Ф. Шлегель, «необходимости и невозможности всей полноты высказывания» [8, с. 53], ведь невозможно и, пожалуй, неприлично излить полноту своих интимных переживаний принародно. Можно было бы вспомнить знаменитый обмен стихами Алкея и Сапфо, где впервые в мировой литературе было осмыслено это противоречие.

Сапфо фиалкокудрая, чистая,
С улыбкой нежной! Очень мне хочется
Сказать тебе кой-что тихонько,

Только не смею: мне стыд мешает,—
пишет Алкей, пытаюсь найти выход из ситуации необходимости —
невозможности. Сапфо же совершенно бескомпромиссна:

Когда б твой тайный помысл невинен был,
Язык не прятал слова постыдного,—
Тогда бы прямо с уст свободных
Речь полилась о святом и правом.

Сапфо действительно достойная дочь своего народа, верящего в «священный стыд» как наидостойнейшее мерило человеческих поступков! Но проблема уже заявлена, и не только древнегреческая, но и в дальнейшем вся европейская литература будет вынуждена искать ее разрешения.

Выходом, вероятно, становится избегание прямой идентификации автора и его адресата и тотальный антономасический перенос личного и единичного на всеобщее и вечное. Об этом размышляет Тамара Сильман в своих теоретических исследованиях лирики: «Лирический жанр, таким образом, невзирая на свою исконную автобиографичность – а отчасти и в связи с ней, требует сохранения авторского инкогнито внутри самого произведения. Лирическое стихотворение есть одновременно и нечто глубоко личное, и нечто безгранично общее. Чем глубже втягивается «объект», внешний мир, в душевные недра переживающего субъекта, тем более обезличенным, тем более общезначимым он из этих недр возвращается, тем более «вечной» кажется отображенная в стихотворении ситуация» [6, с. 39].

В свою очередь читатель тоже вынужден, с одной стороны, принимать переживания автора как чужие, но, с другой стороны, они должны каким-то образом корреспондировать и с личным эмоциональным опытом читателя. Восприятие читателем любовной лирики как своей, то есть имеющей отношение непосредственно к тому, кто читает, а не к тому, кто и для кого конкретно пишет, возможно только с точки зрения предельно внешней и незаинтересованной в биографических деталях жизни поэта.

Стихотворение о любви в процессе его восприятия должно стать стихотворением не о чьей-то любви, а о любви моей, вне активного сопереживания его рецепция невозможна. Таким образом, внутритекстовое инкогнито автора и его адресата оказывается предпочтительным и для читателя.

И действительно, имя собственное в любовной лирике, как правило, не употребляется, а если уж оно появляется, то семантическое поле, в котором оно существует, из собственно любовного дискурса выпадает. Так, например, к общекультурным топосам отсылает у М. Рыльского имя Мария:

Єсть ім'я жіноче, м'яке і ясне;
В йому і любов, і журба, і надія;
Воно як зітхання бринить весняне:
Марія <...>
Нехай я у серці святе погашу,
Нехай упаду в безмістовній борні я,
Та слово останнє, що я напишу:
Марія.

Имя возлюбленной здесь теряет свою связь с конкретным референтом: имя Мария – своеобразный аналог имени розы, оно перенасыщено культурными смыслами и возможностями семиозиса.

Употребление личных имен в лирике В. Маяковского выполняет обратную задачу. Во «Флейте-позвоночник» названо не только имя возлюбленной, но и имя самого автора:

Бог потирает ладони ручек.
Думает бог:
Погоди, Владимир! <...>
На цепь нацарапаю имя Лилино
И цепь исцелю во мраке каторги.

Употребление собственных имен в этом контексте – знак модернистского разрушения поэтических правил, традиционно не допускающих этого, а тем самым и знак новой, авангардной поэтики.

В стихотворении П. Тычины имя вплетено в мелодику стиха, оно важно здесь, в первую очередь, своим звучанием, организующим всю фонетику произведения, и может быть великолепной иллюстрацией положения Р. Якобсона о том, что «поэтическая функция проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации» [10]:

О панно Інно, панно Інно!
Я сам. Вікно. Сніги...
Сестру я Вашу так любив –

Дитинно, злотоцінно.
 Любив? Давно. Цвіли луги...
 О панно Інно, панно Інно,
 Любові усміх квітне раз – ще й тлінно.
 Сніги, сніги, сніги...

И, мягко говоря, наивной кажется попытка привязать стихотворение к биографии автора с помощью никак не аргументированных доводов, как это делается на сайте «Все для ЗНО»: «Ще в ранній юності Тичина романтично закохався водночас у двох чарівних сестер – Полю та Інну Коновал <...>І ось через якийсь час поет, можливо <! – ОК>, побачив на вулиці дівчину, чимось схожу на Інну. Одразу ж у серці завирували спогади, які було відтворено у відповідних асоціативних образах» [1].

Имя собственное может быть мощным катализатором иронического дискурса. На виртуозной игре взаимозаменяемостью имен возлюбленной и лирического героя построен постмодернистский стев в стихотворении И. Иртеньева «Ряд допущений»:

Поеду к девушке любимой,
 Или, допустим, нелюбимой,
 Зовут ее, допустим, Риммой,
 Или, допустим, Серафимой. <...>
 А после скажет, знаешь, Вася,
 Или, допустим, знаешь, Петя,
 Не для того я родилася
 И не затем живу на свете,
 Чтоб слушать мне такие речи<...>

Итак, имя собственное в любовной лирике, как ни парадоксально, не является частью любовного дискурса. Оно тянет за собой слишком много коннотаций, а тем самым лишает исключительности, уникальности лирического героя (героиню) и объект их любви, как и сам факт этой любви:

Назви мене без імені,
 Скажи, для чого імена?
 За ними тільки слава і вина...

– поет «Океан Эльзы» в песне «Компас», призывая вообще отказаться в любви от имен.

Как правило, заменой имени в этом случае становится личное местоимение. Тамара Сильман объясняет это так: «<...> местоимение сочетает в себе и самые конкретные значения («я» и «ты», «он» и «она» в случае реального наличия всех этих лиц и в случае возможности указать на себя и на каждого носителя этих обозначений), и самые отвлеченные (всякое «я», всякий «ты», всякий «он», всякая «она»). С того момента, как

конкретная ситуация исчезла, <...> они перестают быть «образами» в том смысле, в каком образом является герой романа или драмы. Они скорее – «знаки отношений», типичные черты лирического сюжета» [6, с. 41]. С этим нельзя не согласиться. Однако, употребление местоименной формы в любовной лирике имеет функциональные отличия от обычной речи.

В стихотворении Пушкина «Она» сталкиваются имена собственные и личные местоимения:

«Печален ты; признайся, что с тобой».
 – Люблю, мой друг! – «Но кто ж тебя пленила?»
 – Она. – «Да кто ж? Глицера ль, Хлоя, Лиля?»
 – О, нет! – «Кому ж ты жертвуешь душой?»
 – Ах! *ей!* – «Ты скромн, друг сердечный!»
 Но почему ж ты столько огорчен?
 И кто виной? Супруг, отец, конечно...»

Не то, мой друг! – «Но что ж?» – Я *ей* не *он*...

Происходит своеобразная инверсия: имена собственные (Глицера, Хлоя, Лиля) выступают в роли имен нарицательных, то есть не денотируют конкретный референт, а есть лишь набором штампов из традиционного дискурса прециозной поэзии, в то время как местоимения приобретают значение имени собственного, соотносимого только и исключительно с данным и единственным лицом: *она* для меня единственная, как и я стану единственным для нее только назвавшись *он*.

Похожий прецедент описывают и Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский в уже упоминавшейся ранее работе. Ссылаясь на Р. Якобсона, они обращают внимание на то, что «ребенок, получая из речи взрослых местоименные формы <...> использует их как имена собственные» [4, с. 64]. Так появляется знаменитое «тыблоко» в рассказе А. Пантелева «Буква “ты”»: девочка узурпирует местоимение «я» для самой себя, оставляя для собеседника только форму «ты». Справедливо полагая аналогии детского и мифологического сознания, Лотман и Успенский обнаруживают специфику номинации в мифологическом дискурсе.

Однако, не только детское сознание может быть рассмотрено по модели сознания мифологического. В полной мере это относится и к сознанию влюбленного: «Механизм сознания влюбленного и мифологического человека аналогичны, если не тождественны» [9, с. 39], – вполне аргументировано утверждает А. Юдин, рассматривая особенности хронологических параметров мира влюбленного, ритуализацию любовных отношений и т. д. Мы можем добавить, что эта мифологизация проникает и в сферу именования: если в любовной лирике происходит определенная функциональная демифологизация имени собственного, то ей на смену

заступаєт відповідуюча міфологізація форм лічного місцеімення.

Сопоставляя это с наблюдаемыми нами особенностями употребления имен в литературе в целом и в любовной лирике в частности, можно, по-видимому, говорить, что именно любовная лирика воспроизводит парадигмы мифологического семиозиса и может считаться не просто жанром, а и «мифологическим слоем» литературы.

Список использованной литературы

1. Все для ЗНО.– Режим доступа: <http://schoolit.com.ua/analiz-o-panno-inno/>
2. Гинзбург Л. Я. О литературном герое.– Л.: Советский писатель, 1979.– 221 с.
3. Лосев А. Ф. Философия имени.– Режим доступа: <http://predanie.ru/losev-aleksey-fedorovich/book/72798-filosofiya-imeni/>
4. Лотман Ю. М. Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х тт.– Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры.– Таллинн: Александра, 1992.– С. 58–76.
5. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа.– М.: Академический проект, 2012.– 336 с.
6. Сильман Т. И. Заметки о лирике.– Л.: Советский писатель, 1977.– 223 с.
7. Флоренский П. Имена.– Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>
8. Шлегель Ф. Из «Критических (ликейских) фрагментов» // Литературные манифесты западноевропейских романтиков.– М.: Изд-во МГУ, 1980.– С. 51–54.
9. Юдин А. Миф и любовь (о некоторых особенностях сознания влюбленного и мифологического человека) // Сборник научных трудов кафедры культурологии Одесского государственного политехнического университета.– Вып. 1.– Одесса, 1996.– С. 36–40.
10. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика.– Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/classics/jakobson-lp.htm>

Ольга Королькова

«ЧТО В ИМЕНИ ТЕБЕ МОЕМ?»:

ИДЕНТИФИКАЦИЯ ГЕРОЯ У ПОЕТИЧНЫХ ЖАНРАХ.

Статтю присвячено дослідженню категорії власного іменника як ідентифікатора героя у літературному витворі. Семіотика власного іменника та його паліативів висвітлює міфологічні механізми семиозису в дискурсах літератури. Особливу увагу приділено розгляду жанру любовної лірики, де функціонування власного іменника як маркера ідентичності є вкрай проблематичним. Дослідження базується на семіотичних концепціях Ю. М. Лотмана і Б. А. Успенського, а також на теорії лірики Т. І. Сільман.

Ключові слова: *ім'я, літературний герой, семиозис, дискурс, любовна лірика.*

Olga Korolkova

«WHAT MEANS FOR YOU MY SIMPLE NAME?»:

IDENTIFICATION OF THE HERO IN POETIC GENRES

The main objective of this research is to study subject's names as an identifier of a hero in a literary work. The role of the hero's name in different literary genres is examined, the fundamental importance of the name for characterizing the image, the characteristics of cultural discourse, and the ideological design of the work is revealed. Special attention is drawn to try to investigate the genre of love lyrics, where the functioning of the proper name as an identity marker is especially problematic, which leads to its replacement by pronouns. The study is based on the semiotic concepts of Yu. M. Lotman and B. A. Uspensky, as well as the theory of the lyrics of T. I. Silman. It is shown that in the love lyric the proper name, which can be considered as a special mythological layer of the verbal language as a whole, loses its mythological character, and the pronoun as its palliative acquires this mythology. As a result of the study, it can be concluded that the semiotics of the proper name and its palliatives reveals the mythological mechanisms of semiosis in the discourses of literature.

Keywords: *name, literary hero, semiosis, discourse, love lyrics.*

References

1. Vse dla ZNO [All for the ZNO], <http://schoolit.com.ua/analiz-o-panno-inno/>
2. Ginsburg L. J. (1979) O literaturnom geroje [About the Literary Hero], *Leningrad, Sovetskij pisatel*, 221 p.
3. Losev A. F. Filosofija imeni [Philosophy of a Name], <http://predanie.ru/losev-aleksey-fedorovich/book/72798-filosofiya-imeni/>
4. Lotman Y. M. (1992) Mif – imja – kultura [Myth – Name – Culture] // *Lotman Y. M. Izbrannye statji v 3 t.*, T. 1, *Tallinn, Aleksandra*, pp. 58–76.
5. Meletinsky E. M. (2012) Poetika mifa [Poetics of Myth], *Moskva, Akademicheskij projekt*, 336 p.
6. Silman T. I. (1977) Zametki o lirike [Notes on the Lyrics], *Leningrad, Sovetskij pisatel*, 223 p.
7. Florensky P. Imena [The Names], <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>
8. Schlegel F. (1980) Iz Kriticheskikh fragmentov [From Critical Fragments] // *Literaturnye manifesty zapadnoevropejskikh romantikov, Moskva, Izdatelstvo MGU*, pp. 51–58.

9. Judin A. (1996) Mif i ljubov (o nekotorykh osobennostjakh soznaniya vlyublennogo i mifologicheskogo cheloveka [Myth and Love (about some features of the consciousness of a lover and a mythological person)] // Zbornik nauchnykh trudov kafedry kulturologii Odesskogo gosudarstvennogo politekhnicheskogo universiteta, Odessa, pp.36–40.
10. Jakobson R. Lingvistika i poetika [Linguistics and Poetics], <http://philologos.narod.ru/classics/jakobson-lp.htm>

Стаття надійшла до редакції 15.03.2017.

Стаття прийнята 18.04.2017.

УДК 130.2

Елена Колесник

**ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ
В «КОРОЛЕ ЛИРЕ» У. ШЕКСПИРА**

В статье предлагается классификация различных типов трансформации личностной идентичности, встречающихся в произведениях Шекспира. Рассматривается игровой аспект перевоплощений. На примере «Короля Лира» демонстрируется случай «двойной идентичности».

Ключевые слова: *идентичность, Шекспир, «Король Лир», перевоплощение, игра.*

Постановка проблемы. Судя по наследию У. Шекспира, представляется весьма вероятным, что тема изгнания и самоизгнания, перевоплощения и двойственности, образуют некий принципиально важный для автора философско-психологический комплекс, непосредственно связанный с проблематикой потери самого себя и поисков собственной идентичности. В «Короле Лире» Шекспир доводит столь важную для него тему до предела, «проигрывая» ее в нескольких вариантах, в каждом из которых прослеживается серьезнейшая личностная трансформация.

Анализ публикаций. Тема перевоплощения – т. е., смены идентичности – была изучена шекспириологами, прежде всего, в контексте карнавальной культуры и в связи с наследием средневекового фарса; наиболее интересно в этом плане исследование А. Смирнова [2], который насчитывает у Шекспира более двадцати случаев переодевания и анализирует их. Явление игры и игровой идентичности (которая может быть не только двойной, но и тройной и даже четверной) глубже всего исследовал Л. Пинский [1]. Огромное количество литературы посвящено исследованию одного из величайших шекспировских произведений – «Короля Лира», в том числе, и тематике «переодевания» и «раздевания», составляющей один из смысловых узлов великой трагедии. Однако, при этом еще не была предложена сквозная схема типов трансформаций идентичности, которые встречаются у Шекспира (и не только у него). Также не был адекватно объяснен едва ли не наиболее интересный в мировой литературе пример «двойной идентичности» одного из центральных героев, что серьезно обедняет понимание смысла всей трагедии. Поэтому **заданием статьи** является обозначение путей заполнения соответствующих пробелов.

Проблемы идентичности, которые поднимаются в произведениях Шекспира, многообразны и могут исследоваться в разном ключе. Обратим внимание на одну из центральных – радикальное изменение идентичности, к которому прибегают шекспировские герои, оказавшись в ситуации, которую можно обозначить фольклористическим термином «гонение». В

сказках всех европейских (и многих неевропейских) народов хорошо известен мотив невинно осужденных и преследуемых; в ирландских сагах даже существует особый жанр «бегства» влюбленной пары. При этом то или иное преследование (потеря статуса, вынужденная эмиграция и пр.) – это вечная проблема человечества, а значит ее изображение в искусстве постоянно актуализуется.

Тема изгнания является одной из ключевых для Шекспира. Она появляется даже в ранних комедиях («Два веронца»), причем иногда в сочетании с клеветой и узурпацией («Как вам это понравится»). И конечно, в трагедиях конфликт человека и мира становится основным содержанием произведения. Для многих героев Шекспира характерно желание пережить свой темный час в одиночестве, так что изгнание может превращаться в «самоизгнание». Так, король Лир, которому необходимо побыть одному, отбивается от навязчивых услуг ничего не понимающих доброжелателей.

В критике советских времен преобладало рассмотрение изгнания в контексте извержения из социальной системы и лишения имущества. Безусловно, эта тема, предвосхищающую постановку вопроса «быть или иметь», для Шекспира чрезвычайно важна. Однако, «изгнанность» к ней не сводится. Наибольшее количество аспектов изгнания мы видим в «Короле Лире». Наиболее существенны среди них: 1) семейно-политическое отторжение: Корделия, отвергнутая отцом; ее выезд за пределы страны подключает также оппозицию Свое – Чужое; 2) уход от Культуры в Природу; причем, если для героев комедий эта природа более или менее приветлива, то буря на пустоши предстает одной из метафор ритуальной смерти.

В «Короле Лире» есть сочетания и противопоставления разных форм отторжения. Глостер был объявлен вне закона (социальный аспект) и потерял глаза (изменение физической и психологической идентичности). Кент заменил изгнание из страны (Свое – Чужое) на уход от людей на пустошь (Культура – Природа), при этом он оказался вместе с тем, кто ранее удалил его от себя. Эдгар выбрал двойное самоизгнание: уход от людей (Культура – Природа), и «уход» от собственной личности и разума. При этом и истинное, и фиктивное безумие тоже можно считать формой отрешения от предшествующих социальных связей и от собственного «Я».

Как видим, к чисто имущественным отношениям дело не сводится.

Еще одно спорное утверждение советской критической традиции – о пассивности изгнанных, которые *лишь морально* противостоят хитроумным и энергичным интриганам. Но внимательное прочтение текста показывает, что это вовсе не так. Вокруг Лира кипит невидимая война. Все изгнанники – кроме Лира (и Глостера после ослепления) – проявляют исключительно высокую политическую активность. Отчасти в этом им помогает именно

смена идентичности.

В своем знаменитом цикле шпионских романов, политик и писатель Дж. Бакен, чьи книги связаны с шекспировскими пьесами и тематикой и непосредственными отсылками, разработал целую теорию перевоплощения, основанную на изучении соотношения видимости и сущности. Типы маскировки, используемые его героями, можно систематизировать следующим образом: 1) *растворение*: слияние с ландшафтом, 2) *притворство*: приписывание себе взглядов, противоположных истинным, 3) *перевоплощение типа А*: создание фиктивной личности с опорой на собственное прошлое и опыт, и 4) *перевоплощение типа Б*: создание совершенно отличной фиктивной личности, имеющей особые возможности (проявление обычно скрытых талантов, актуализация не афишируемых социальных связей и пр.). В «Трех заложниках», книге, в значительной степени посвященной взаимосвязи памяти и идентичности, Бакен говорит устами одного из главных героев: «человеческая личность/персона гораздо меньше определяется внешностью, чем привычками и разумом/психикой. Потеря памяти означает потерю всех истинных идентификационных примет, в соответствии с чем меняется и внешний облик» [3, с. 678]. Таким образом, человека, потерявшего память – или сознательно принявшего новую идентичность – становится чрезвычайно трудно узнать, даже без радикального изменения наружности.

У Шекспира с изгнанием, самоизгнанием или иной схожей ситуацией связаны прежде всего притворство и перевоплощение, причем первая стратегия – преимущественно мужская, вторая – женская.

Притворство предполагает сохранение собственной идентичности при имитации иного мнения, настроения или даже статуса: онтологического (Джюльетта, притворяющаяся мертвой) или психологического (Гамлет, притворяющийся безумным). Сюда же можно отнести многочисленных интриганов, скрывающих свои намерения под маской дружелюбия.

Перевоплощение типа А у Шекспира иллюстрирует игра Кента, меняющего статус, но сохраняющего свои основные характеристики.

Перевоплощение типа Б встречается намного чаще. Оно имеет свои правила.

1. Из женщин идентичность меняют только героини комедий или поздних «романтических» пьес. Этого никогда не делают героини хроник или трагедий. Если сбежавшую из дома Дездемону еще можно представить переодетой, то Джульетта, а в особенности Офелия с ее хрупкой психикой и Корделия с ее гордой верностью себе, в такой ситуации немислимы.

2. Девушки практически всегда переодеваются в юношей. Это, если и

не повышает их статус прямо, то дает им гораздо большую свободу действий. Травестия всегда несет в себе символику Хаоса. Но здесь мы видим веселый, красивый, карнавалльно-комедийный аспект «хаосмоса».

Единственное исключение – Селия, двоюродная сестра и подруга Розалинды из «Как вам это понравится». Когда Розалинда оказывается изгнана правителем, Селия уходит вместе с ней. Обе принимают меры предосторожности. Розалинда, как обычно у Шекспира, переодевается юношей. Селия же, демонстрируя удивительное отсутствие тщеславия, перевоплощается в крестьянку, что предполагает не только бедную одежду, но и темную краску на коже. Именно здесь Шекспир впервые подходит к теме перевоплощения как унижения, но пока что дает смягченный вариант. Схоже переодевание Имогены в «Цимбелине»: помимо прочего, она должна позволить своему лицу загореть, что представляется верному слуге наиболее прискорбной частью перевоплощения.

Мужское перевоплощение встречается реже. В ранних пьесах есть игровые переодевания, например, принца Хэла и его друзей («Генрих IV»), комические переодевания Фальстафа («Виндзорские проказницы»). В «проблемных пьесах» переодевания редки – перевоплощение герцога в монаха в «Мере за меру» – скорее исключение. Довольно много эффектных, но психологически мало убедительных переодеваний в поздних пьесах («Цимбелин», «Зимняя сказка»).

В трагедиях же переодевания встречаются только в «Короле Лире», причем сразу два образца. Оба – мужские, и оба – с понижением статуса.

Граф Кент становится слугой-простолудином Каем. Эдгар уникален сочетанием перевоплощения (нищий) и притворства (сумасшедший). Было неоднократно отмечено, что в обоих случаях мы имеем дело не просто с переодеванием, но с «раздеванием» как опрощением и даже обретением истинной человеческой сущности.

С темой перевоплощения как двойной идентичности связана тема *двойственности*, двусмысленности мира и его проявлений. Практически во всех пьесах Шекспира выражены разнообразные противопоставления, позволяющие применение таких бинарных оппозиций, как природа – культура, видимость – сущность и многих других. Герой нередко выступает в качестве медиатора, пытающегося примирить противоположности, которые буквально разрывают его, таща в разные стороны.

В разных трагедиях на первый план выходят те или иные пары оппозиций. В «Гамлете» ключевой противоположностью является жизнь – смерть. В «Макбете» ключевые слова – это “fair” и “foul”. В «Короле Лире» имеют значение такие пары оппозиций, как Фортуна – Натура, закон – природа, общество – изгои, человек – животное, разум – безумие,

обладание – лишение, видимость – невидимость, зрячесть – слепота и многие другие. Но, как и в «Макбете», эти противопоставления порой последовательно сводятся к «единому знаменателю»: именно в безумии проявляется мудрость, в слепоте – зрячесть и т. п. Другое дело, что трагический герой чаще всего платит за такое примирение противоположностей собственной жизнью.

В «Лире» особое внимание уделяется противопоставлению внешнего и внутреннего в человеке, оппозиции «видимость – сущность», непосредственно связанной с проблемой идентичности.

Тема видимости и сущности возникает уже в ранних произведениях Шекспира, таких как «Укрощение строптивой», и остается стабильной приметой творчества драматурга. Двусмысленность наполняет весь текст «Макбета». Эта же тема в разных оттенках встречается в сонетах. Двойственность и амбивалентность характерны и для «Короля Лира» – достаточно сопоставить то, как его герои выглядят на первый взгляд, и как они раскрываются в своих действиях.

Шекспировские герои могут одновременно быть и не быть собой, обладать и не обладать определенными характеристиками – вспомним хотя бы долгую дискуссию критиков о степени безумия Гамлета. Здесь вполне возможны параллели с мифопоэтическим «неисключением третьего» и основанной на нем вере в существ с двойной сущностью. Многие из героев Шекспира носят следы этой странной двойственности.

Тема «двойной» и даже «тройной» игры (актер, играющий шекспировского героя, играющего какую-то свою роль) встречается и в других шекспировских пьесах. По поводу «многослойного» перевоплощения в «Как вам это понравится» Л. Пинский пишет: «Розалинда играет с Орландо две роли – его друга Ганимеда и воображаемой жестокой Розалинды, к которым иногда прибавляется роль воображаемой Розалинды любящей. Поскольку девушек в шекспировском театре играли мальчики – игра становится четверной: мальчик играет Розалинду, которая играет Ганимеда, который играет попеременно двух Розалинд» [1, с. 116].

В «Короле Лире» понятие «игры» в его разнообразных смыслах доходит до предела в задаче актера сыграть Эдгара, играющего Бедного Тома, играющего какую-то космическую черную дыру.

Постановщики и критики всегда пытались рационализировать соотношение Эдгара и Тома. Первый вариант объяснения, принятый в СССР, представлял Эдгара неглупым, психически абсолютно здоровым человеком, который из чисто практических соображений притворяется сумасшедшим. Символичность образа Бедного Тома признавалась, но в основном, сводилась к вполне определенному, социально-критическому символизму.

Ко второму варианту объяснения склонялись западные критики XX века, делавшие Эдгара чувствительным и глубоко травмированным, принимающим личину безумца то ли в приступе паники, то ли даже из какого-то мазохизма. Ни один из двух вариантов не объясняет логики характера, и не определяет кто такой / что такое Бедный Том.

С точки зрения мифо-логики трансформации Эдгара абсолютно логичны. Этапов, которые он проходит, всего четыре:

1. Законный сын – невинная жертва. Здесь происходит обретение маски и растворение в наступающем хаосе. Акты I и II.

2. Бедный Том – козел отпущения. Полное погружение в Хаос. Символика расчленения. Анализ человека и его грехов. Инициация. Акты II и III.

3. Человек без имени – философ-стоик. Принятие ответственности за другого, возврат к собственной идентичности, философский синтез, космогония. Акт IV. Здесь он перед Глостером «доигрывает» роль Тома, перед Освальдом предстает крестьянином, перед Олбени, по-видимому – рядовым рыцарем. В этом смысле он представляет все человечество в его социальном аспекте, как раньше представлял человека в его биологической ипостаси.

4. Эдгар – наследник королевства. Появление из глубин, испытание победой, восстановление Космоса. Акт V.

Континуальность всех этих преобразений обеспечивается памятью – памятью самого Эдгара, поскольку он в значительной степени контролирует собственную личностную трансформацию, и памятью зрителя / читателя, знающего, что перед ним именно игровое перевоплощение. Хотя теоретически можно себе представить и достаточно эффективное режиссерское решение, при котором зритель не узнавал бы сразу Эдгара в роли Тома и должен был бы сам догадаться, кого и что он видит.

Таким образом, тема идентичности и ее трансформаций раскрывает перед нами еще одно измерение трагедии, которое заслуживает дальнейшего исследования в масштабах отдельной монографии.

Список использованной литературы

1. Пинский Л. Е. Магистральный сюжет.– М.: Советский писатель, 1989.– 412 с.
2. Смирнов А. О мастерстве Шекспира // Шекспировский сборник. 1958 г. / ред. А. А. Аникст и А. Л. Штейн.– М.: Всероссийское театральное общество, 1958.– С. 45–78.
3. Buchan J. The three Hostages // The Complete Richard Hannay Stories.– Wordsworth Classics, 2010.– 990 p.

Олена Колесник

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В «КОРОЛІ ЛІРІ» В. ШЕКСПІРА

У статті пропонується класифікація різних типів трансформації особистісної ідентичності, які зустрічаються в творах Шекспіра. Розглядається ігровий аспект перевтілень. На прикладі «Короля Ліра» демонструється випадок «подвійної ідентичності».

Ключові слова: ідентичність, Шекспір, «Король Лір», перевтілення, гра.

Elena Kolesnyk

THE PROBLEMS OF IDENTITY IN SHAKESPEARE'S «KING LEAR»

The problems of identity in Shakespeare's plays has many aspects. One of them is related to the problem of persecution and exile (including self-exile) that force characters to adopt new identity. Exile itself has different modification, most notable of which are 1) rejection of existing social connections and 2) abandoning human society and trying to become a part of Nature. Each of them has different variants that can be combined, making each case unique. To escape persecution, a character (Shakespearean or otherwise) can adopt one of the following strategies: 1) "melting into" the landscape; 2) play-acting; 3) creating a new personality with "neutral" characteristics, and 4) creating a new personality strikingly different from the real character. The last kind is the author's favorite. Usually it is found in comedies, when a girl pretends to be a youth, to gain more freedom. But in "King Lear" we see quite different variants, especially in the case of Edgar, who creates and for some time maintains a quite distinct personality of Poor Tom. During some scenes we see two personalities simultaneously, which is very difficult for an actor and director. But this difficulty must not be reduced, because this tension between two identities is one of the greatest points of the whole tragedy, that deserves a separate study.

Keywords: identity, Shakespeare, "King Lear", transformation, play.

References

1. Pinskiy L. E. (1989) Magistralnyy syuzhet [Magistral plot]. M., Sovetskiy pisatel. 412 p.
2. Smirnov A. (1958) O masterstve Shekspira [On the skill of Shakespeare], *Shekspirovskiy sbornik. 1958 g.* / red. A. A. Anikst i A. L. Shteyn, M., Vserossiyskoye teatralnoye obshchestvo. pp. 45–78.
3. Buchan J. (2010.) The three Hostages, *The Complete Richard Hannay Stories*, Wordsworth Classics, 990 p.

Стаття надійшла до редакції 16.02.2017.

Стаття прийнята 19.03.2017.

УДК 141.319.8+659.125.37/347.786 **Константин Райхерт**
ПОДДЕЛКА ВОСПОМИНАНИЙ, ЛИЧНОСТИ И
РЕАЛЬНОСТИ В РАССКАЗЕ ФИЛИПА К. ДИКА
“WE CAN REMEMBER IT FOR YOU WHOLESALЕ”

Рассказ «We Can Remember It for You Wholesale» является примером эпистемологического скептицизма американского писателя-фантаста Филипа К. Дика, который проявляется, с одной стороны, как сомнение в подлинности реальности, в которой существует человек, а с другой стороны – как сомнение в подлинности восприятия человеком реальности, в которой он существует: никакие воспоминания, никакой опыт, никакая личность, никакие модели поведения и никакие физические свидетельства, которые должны подтверждать реальность всего перечисленного, не могут быть абсолютным удостоверением подлинности реальности. Единственным, более или менее, приемлемым критерием удостоверения подлинности реальности может быть только метазнание, то есть знание того, что нечто реально, однако само метазнание тоже может быть поставлено под сомнение.

Ключевые слова: воспоминания, личность, научная фантастика, реальность, философский мысленный эксперимент.

В 1990 году на экраны кинотеатров вышел кинофильм Пауля Верховена *Total Recall*, известный на постсоветском пространстве под названиями «Вспомнить всё», «Возвращение памяти» и «Полное восстановление памяти». Этот фильм, помимо того, что стал кассовым хитом (не последнюю роль в этом успехе сыграл Арнольд Шварценеггер, воплотивший на экране главного героя фильма), вызвал широкий отклик среди академических исследователей и породил такое количество исследований (например: [6–8; 10–11]), что то ли в шутку, то ли всерьёз американский литературовед Джейсон П. Вэст заявил о возникновении новой дисциплины (специализации) – *Total Recall studies* [13, p. 32].

Однако следует отметить, что сам кинофильм *Total Recall* является киноадаптацией рассказа культового американского автора и классика американской научно-фантастической литературы Филипа Киндред Дика, прозванного «беллетризирующим философом» (*a fictionalizing philosopher*), – *We Can Remember It for You Wholesale* («Мы можем вспомнить это для вас оптом»). Этот рассказ был впервые опубликован в 1966 году [5]. Кроме того, этот рассказ был одним из редких произведений Филипа К. Дика, опубликованных в СССР [1]. Важно подчеркнуть тот факт, что рассказ *We Can Remember It for You Wholesale*, в отличие от кинофильма 1990 года *Total Recall*, редко подвергался критическим

исследованиям: обычно сам рассказ упоминается в контексте исследования *Total Recall* Пауля Верховена – и всё, хотя содержательно рассказ существенно отличается от кинофильма. В качестве исключений можно назвать две работы: статья *Time and Gnosis in the Writings of Philip K. Dick* («Время и Гнозис в сочинениях Филипа К. Дика») [3] Ховарда Канаана и магистерская работа *Philip K. Dick and the Spectre of the Subject* («Филип К. Дик и призрак субъекта») [9] Дженнифер Джейн Ходжес. Последняя интересна тем, что в ней исследуется тема памяти, поднимаемая в рассказе *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика, (правда, в контексте философии Алена Бадью).

В предлагаемой работе речь пойдёт о соотношении памяти, личности и реальности в рассказе *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика. Выбор данной цели исследования продиктован содержанием самого рассказа Филипа К. Дика, в котором автор рассказа моделирует ситуацию создания новой личности у человека посредством стирания и замены воспоминаний и частично подделки физической реальности. Сам рассказ вполне можно рассматривать как расширенный с помощью средств художественной литературы философский мысленный эксперимент: американский философ-когнитивист Сьюзен Шнайдер отмечает, что «самое интересное, что, если вы читаете писателей-фантастов, таких как Станислав Лем, Айзек Азимов, Артур Ч. Кларк или Роберт Сойер, то вы уже осведомлены о том, что некоторые из лучших научно-фантастических историй на самом деле являются продолжениями философских мысленных экспериментов» [12, p. 2]. «Философский мысленный эксперимент является гипотетической ситуацией в “лаборатории мышления”, которая описывает нечто, что часто выходит за пределы законов современных технологий или даже является несовместимым с законами природы, но должно дать фундаментальное философское разъяснение относительно темы вопроса. Мысленные эксперименты должны обосновать точку зрения, поддержать, проиллюстрировать головоломку, обнажить противоречие в мысли и продвинуть нас к дальнейшему прояснению (вопроса – *вставка моя*. – К. Р.)» [12, p. 1]. В сущности, некоторые научно-фантастические произведения, в силу своей жанровой принадлежности работающие с представлениями о возможных вероятностях, представляют всякого рода гипотетические ситуации, описывающие нечто, чего пока что нет, но может быть, подобно философским мысленным экспериментам; только различие между научно-фантастическими произведениями и философскими мысленными экспериментами состоит в различии форм нарративов. В свете сказанного история, представленная в рассказе *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика, целиком может быть рассмотрена как философский

мысленный эксперимент, затрагивающий взаимоотношения между памятью, личностью и реальностью.

Прежде чем приступить к реализации поставленной цели необходимо отметить, что в самом исследовании будет использован текст рассказа *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика в переводе на русский язык Михаила Пчелинцева, так как перевод, осуществлённый Владимиром Бакановым для журнала «Вокруг света» не годится в силу ряда сокращений.

Рассказ *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика открывается сценой, когда протагонист, Дуглас Куэйл, просыпается в собственной квартире. Ему снилось путешествие на Марс, которое он страстно мечтает осуществить в жизни. Однако в действительности это невозможно в силу объективных обстоятельств – не финансовых, а политических: Марс как государство закрыт для обычных землян, таких как Дуглас Куэйл, который работает в эмиграционной службе Западного побережья; туда могут попасть только высокопоставленные чиновники и тайные агенты. Дуглас рассказывает своей жене, Кристен, о своём сне, однако она реагирует очень жёстко, устраивает скандал, – ей надоело постоянно слышать о желании мужа полететь на Марс.

Страстная мечта и невозможность её осуществить в жизни приводят Дугласа Куэйла в компанию «Вспомни, инкорпорейтед» (*Rekall Incorporated*), чтобы пройти так называемый «курс “Вспомни”». Однако Дуглас терзает сомнения – ведь, несмотря на то, что у него будут воспоминания о путешествии на Марс, в действительности – физически он никуда не полетит. Хозяин компании «Вспомни, инкорпорейтед», мистер Макклеин, пытается продать ему курс воспоминаний как ушлый продавец подержанных автомобилей. Он специально предстаёт перед Куэйлом в сером костюме, сшитом из шкуры марсианской лягушки. Он рассказывает Дугласу о том, что, помимо ярких красочных воспоминаний, Куэйл получит корешки от билетов на полёт на Марс и обратно на Землю, открытки с Марса, сотни сувениров, справки о сделанных прививках и печать в паспорте. Макклеин даже рассказывает Дугласу о различии между аутентичными и искусственными воспоминаниями: большинство аутентичных воспоминаний неопределенны, искажены, с провалами, зачастую становятся недоступны для вспоминающего в отличие от искусственных, которые глубоко накладываются в память, так, что вспоминающий никогда их не забудет. В конце концов Дуглас Куэйл поддается на уговоры и отправляется на операцию по имплантации искусственных воспоминаний.

Так как рядовой землянин не может полететь на Марс, мистер

Макклеин и его сотрудники решают имплантировать Дугласу Куэйлу воспоминания о пребывании на Марсе в статусе тайного агента земной спецслужбы Интерплан (названной так Филипом К. Диком явно по аналогии с Интерполом). Для правдоподобности мистер Макклеин готовит физические доказательства, которые его сотрудники должны втайне оставить в квартире Дугласа Куэйла, это: дешёвый пистолет, передатчик, кодовая книга, половинка древней пятидесятицентовой серебряной монеты (видимо, как опознавательный знак), бумажку с цитатами из произведений Джона Донна (видимо, пароли), столовая ложка из нержавеющей стали с надписью «Марсианский купол. Государственные кибуцы» (видимо, прихваченная на Марсе в каком-нибудь из кибуцев), устройство для подслушивания телефонных разговоров и так далее и тому подобное.

Однако в ходе операции что-то идёт не так. Выясняется, что Дуглас Куэйл, будучи агентом Интерплана, уже посещал Марс с секретной миссией и что на самом деле его вытесненные (скрытые) воспоминания о путешествии на Марс преобразовались в мечту полететь на Марс. Сотрудники «Вспомни, инкорпорейтед» решают не трогать воспоминания Дугласа Куэйла и сделать вид, что не удалось имплантировать желаемые воспоминания. При этом они поступают как настоящие капиталисты – возвращают только половину суммы за операцию.

Дуглас Куэйл приходит в себя в такси. Он запутан, потому что он не может понять, был ли он на самом деле на Марсе или же в компании «Вспомни, инкорпорейтед» ему сделали неудачную операцию по имплантации воспоминаний о путешествии на Марс. Дуглас звонит своей жене, чтобы узнать от неё, был он на Марсе или нет. В ответ Кристен приходит в ярость, полагая, что Куэйл пьян. Дуглас возвращается в компанию «Вспомни, инкорпорейтед» и требует оставшуюся сумму обратно. Ею её возвращают.

Разъярённый некачественными услугами «Вспомни, инкорпорейтед», Дуглас Куэйл возвращается домой. В поисках копирки для печатной машинки, на которой Дуглас хочет напечатать жалобу на компанию «Вспомни, инкорпорейтед» в Бюро Честного Бизнеса (*Better Business Bureau*), американский аналог Общества защиты потребителей, Куэйл находит коробочку с мёртвыми марсианскими нитяными червями и шепоткой марсианских водорослей и начинает думать, что сходит с ума (Дуглас не может понять, подбросили ли ему эту коробочку сотрудники «Вспомни, инкорпорейтед» или он сам привёз её с Марса).

Домой возвращается Кристен. Дуглас пытается от неё узнать, был он всё-таки на Марсе или нет. Кристен отвечает, что не был и что ей уже надоело все эти разговоры о Марсе, поэтому она уходит от Дугласа. Куэйл

теряется в догадках, является ли Кристен агентом Интерплана или же ей, как и ему поменяли память. Кристен покидает квартиру – и тут же, ниоткуда и неожиданно, появляются два агента Интерплана. Выходит, что Дуглас Куэйл действительно был тайным агентом Интерплана и действительно летал на Марс с секретной миссией.

Агенты Интерплана указывают на безвыходное положение Дугласа Куэйла, подчёркивая, что они знают даже его мысли, потому что в голову Куэйла вживлён телепатический передатчик на основе лунной живой плазмы, высасывающей его мысли. Дуглас вспоминает, что секретной миссией на Марсе было убийство человека. Воспользовавшись всплывшими в воспоминаниях навыками убийцы, Куэйл вырубает агентов и бежит из квартиры.

В конечном счете, Дуглас Куэйл понимает, что ему некуда бежать и что бороться с Интерпланом бессмысленно, поэтому он пытается договориться с Интерпланом. Дуглас Куэйл предлагает Интерплану снова поменять личность, только на этот раз сделав его не простым клерком со скучной рутинной жизнью, а наоборот, яркой личностью, чья жизнь была наполнена приключениями, чтобы он даже не помышлял о походе в компанию «Вспомни, инкорпорейтед». Интерплан соглашается.

Психолог Интерплана проводит обследование Дугласа Куэйла и сообщает следующий результат: «В отличие от желания стать тайным агентом Интерплана и связанных с ним фантазий, каковые, будучи продуктом более зрелого этапа развития вашей личности, обладают определённым правдоподобием, эта фантазия представляет собой совершенно гротескный детский сон – неудивительно, что вы её не осознаёте. Состоит она в следующем: вам девять лет, вы идёте совершенно один по какой-то сельской дороге. Прямо перед вами опускается непонятной конструкции космический корабль из другой звёздной системы. И ни один человек, кроме вас, мистер Куэйл, об этом не знает. Прилетевшие на корабле существа очень малы и беспомощны, вроде полевых мышей, однако они намерены захватить Землю. Как только этот передовой отряд даст сигнал, вслед за ним прилетят десятки тысяч таких же кораблей» [2, с. 242]. Дуглас Куэйл мог спокойно раздавить этих существ, но он отнёсся к ним с добротой и состраданием. Тронутые гуманностью Дугласа Куэйла, существа заключили с ним договор, что пока Дуглас жив, вторжения инопланетян не будет.

Дуглас Куэйл соглашается на то, чтобы этот «гротескный детский сон» был превращён в настоящие воспоминания, и отправляется на операцию по имплантации искусственных воспоминаний. Но в ходе операции происходит непредвиденное: детская фантазия оказывается вовсе не

фантазией, а аутентичным воспоминанием, а сам Дуглас Куэйл – спасителем человечества от инопланетного вторжения.

Итак, в общем и целом рассказ *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика повествует о человеке по имени Дуглас Куэйл, который живёт скучной рутинной жизнью обычного клерка в эмиграционной службе Западного побережья. Он женат на Кристин и, по всей видимости, достаточно продолжительное время, так как жена его каждый день «пилит». Каждую ночь Дугласу снится путешествие на Марс, которое сам Куэйл склонен рассматривать как мечту (видимо, Дуглас Куэйл, таким образом, хочет вырваться из повседневной рутины и окунуться с головой в приключения). Как можно видеть, Филип К. Дик делает своим главным героем персонажа, который ничем в принципе не отличается от рядовых граждан, погружённых в рутину работы, но мечтающих из неё выбраться – так сказать: «совершить бегство от реальности». Современный человек, чтобы сбежать от реальности, время от времени смотрит телевизионные программы, читает (или создаёт) тексты, смотрит (или создаёт) фильмы, играет в видеоигры (или создаёт их), играет в ролевые игры, погружается в виртуальную или дополненную реальность (список может быть продолжен). Каждый из перечисленных способов бегства по-разному соприкасается с реальностью. Так, к примеру сказать, дополненная реальность с помощью электронных устройств совмещает виртуальность и реальность, как, например, в многопользовательской ролевой мобильной метайнформационной игре *Pokémon Go*, в которой игрок использует мобильные устройства с *GPS*, поддерживающие возможность находить, захватывать, сражаться и тренировать виртуальных существ, называемых «покемонами», которые появляются на экране, как если бы они находились в том же реальном месте, как и игрок. В какой-то степени услуга, предлагаемая компанией «Вспомни, инкорпорейтед» в рассказе Филипа К. Дика, состоит в ещё одном способе бегства от реальности, но этот способ существенно отличается от приведённых выше.

Дело в том, что когда человек имеет дело с вышеназванными способами бегства от реальности, он знает, что он пользуется этими способами (читает книги, смотрит фильмы, играет в видеоигры или метайнформационные игры и так далее), если, конечно, речь не идёт о сложных психиатрических случаях типа *Double Book-Keeping*, когда человек считает воображаемое реальным. Конечно, человек получает новый опыт, новые навыки или новые знания, но он прекрасно отдаёт себе отчёт в том, что он получил этот опыт, эти навыки или эти знания с помощью симуляции, а не реального физического опыта, то есть человек обладает «метазнанием». В рассказе *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика такого метазнания

нет: в голову человека внедряются новые воспоминания (возможно, со стиранием некоторых старых), по сути, новый опыт (навыки, знания), причём сам факт внедрения стирается из памяти этого человека. Отсутствие метазнания делает такой способ бегства от реальности самым радикальным из возможных: наличие метазнания – это критерий, позволяющий различать симуляцию и реальность, виртуальное и реальное: одно дело, когда человек реально посещал, например, Японию и помнит об этом как о реальной поездке, и совсем другое дело, когда человеку, например, приснилось, что он посещал Японию, и он помнит об этом как о сновидении.

Наличие или отсутствие метазнания как критерий различения реального и нереального (знания что реально, а что – нет) обнажает примечательную проблему: если не иметь критерия различения источников воспоминаний (а именно: различения источников воспоминаний в реальности и источников воспоминаний в виртуальности), то невозможно отличить реальные воспоминания от нереальных (искусственных) воспоминаний – природа и тех и других будет одна и та же, хотя их происхождения могут различаться. Если пойти дальше, то отсутствие критерия различения источников воспоминаний может привести к невозможности различать подлинные и неподлинные идентичности, личности или индивидуальности. Всё дело состоит в том, что наличие воспоминаний способствует созданию моделей поведения человека, которые адаптивно соответствуют окружающему миру. Идентичность («Я», личность или индивидуальность) – это одна из таких моделей поведения, которая позволяет, с одной стороны, человеку не чувствовать себя одиноким и, с другой стороны, выделяться среди других, разделяющих с тобой одни и те же модели поведения, за счёт индивидуальности, личности или исключительности. Отсутствие критерия различения реальных и нереальных источников воспоминаний (памяти) в конечном итоге приводит к невозможности различения реальных и нереальных моделей поведения, к которым относятся идентичность, личность, индивидуальность и «Я», и к пониманию того факта, что природа этих моделей, независимо от их источников возникновения, одинакова. Знание источников в данном случае и есть метазнанием; сами же модели поведения – это знания, как себя вести в той или иной ситуации в соответствии с ожиданиями от тебя мира, в котором ты существуешь. Что даёт это метазнание? На этот вопрос невозможно дать окончательный правильный ответ, так как человек, как правило, воспринимает все свои модели поведения как реальные. В рассказе *We Can Remember It for You Wholesale* Филипа К. Дика показывается, как Дуглас Куэйл, который обладает личностью человека, работающего клерком в эмиграционной службе Западного побережья, несмотря на вернувшиеся навыки

профессионального убийцы и жажду приключений, которые привели его в компанию «Вспомни, инкорпорейтед», ведёт себя как обычный человек, боящийся спецслужб, а не как секретный агент, поэтому он пытается договориться с ними, а потом – сдаётся. Тут преобладает модель поведения в форме идентичности обычного клерка, а не спецаргента: Дуглас ведёт себя в соответствии со своей идентичностью – не более, не менее.

Если человек воспринимает все свои модели поведения как реальные, то есть не обладает метазнанием (знанием источников этих моделей), тогда как ему получить это метазнание, как определить подлинность источников моделей? В своём эссе *How to Build a Universe That Doesn't Fall Apart Two Days Later* («Как построить Вселенную так, чтобы она не распалась на части два дня спустя») Дик даёт такое определение понятию «реальность»: «Реальность – это то, что никуда не исчезает, когда перестаёшь в это верить» [4, p. 5]. Однако во многих своих произведениях Дик проверяет на прочность это определение; *We Can Remember It for You Wholesale* не является исключением. В этом рассказе помимо того, что предлагается изменить воспоминания (а вместе с ней, иногда, и личность), подбрасываются физические свидетельства подлинности имплантированных воспоминаний, например, в случае с Дугласом Куэйлом это: дешёвый пистолет, передатчик, кодовая книга, половинка древней пятидесятицентовой серебряной монеты (видимо, как опознавательный знак), бумажку с цитатами из произведений Джона Донна (видимо, пароли), столовая ложка из нержавеющей стали с надписью «Марсианский купол. Государственные кибуцы» (видимо, прихваченная на Марсе в каком-нибудь из кибуцев), устройство для подслушивания телефонных разговоров и другое, что может подтвердить осуществлённую Дугласом Куэйлом в качестве агента Интерплана секретную миссию на Марсе, причём сам Дуглас Куэйл никому не может рассказать об этой миссии в силу её секретности. Таким образом, получается, что даже наличие физических свидетельств, которые должны подтверждать воспоминания, не является достоверным критерием подлинности самих воспоминаний. Единственным критерием подтверждения подлинности воспоминаний о миссии на Марсе является тот факт, что об этой миссии знают другие люди, например, агенты Интерплана. Но что было бы, если бы никто не знал об этой миссии? Считалась ли бы тогда миссия состоявшейся в реальности или нет? Здесь всё опять упирается в метазнания, которые сами по себе могут быть хрупкими истинами.

На основании всего сказанного выше можно сделать **вывод**, что рассказ *We Can Remember It for You Wholesale* демонстрирует, условно говоря, эпистемологический скептицизм Филипа К. Дика, проявляющийся как в сомнении в подлинности реальности, в которой существует человек,

так и в сомнении в подлинности восприятия человеком реальности, в которой он существует: никакие воспоминания, никакой опыт, никакая личность, никакие модели поведения и никакие физические свидетельства, которые должны подтверждать реальность всего перечисленного, не могут быть абсолютным удостоверением подлинности реальности. Единственным, более или менее, приемлемым критерием удостоверения подлинности реальности может быть только метазнание, то есть знание того, что нечто реально, однако само метазнание тоже может быть поставлено под сомнение.

Список использованной литературы

1. Дик Ф. В глубине памяти / пер. с англ. В. Баканова // Вокруг света.– 1983.– № 8.– С. 47–51.
2. Дик Ф. К. Мы вам всё припомним / пер. с англ. М. Пчелинцева // Дик Ф. К. Особое мнение: рассказы: пер. с англ.– СПб.: Амфора, 2004.– С. 199–250.
3. Сапаан Н. Time and Gnosis in the Writings of Philip K. Dick // Hungarian Journal of English and American Studies.– Vol. 14.– 2008.– № 2.– P. 335–355.
4. 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.– New York: Doubleday, 1985.– P. 4–16.
5. Dick P. K. We Can Remember It for You Wholesale // The Magazine of Fantasy and Science Fiction.– 1966.– Vol. 30.– № 4.– P. 4–23.
6. Glass F. Totally Recalling Arnold: Sex and Violence in the New Bad Future // Film Quarterly.– Vol. 44.– 1990.– P. 2–13.
7. Goldberg J. Recalling Totalities: The Mirrored Stages of Arnold Schwarzenegger // difference: A Journal of Feminist Cultural Studies.– 1992.– Vol. 4.– № 1.– P. 172–204.
8. 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.
9. Hodges J. J. Philip K. Dick and the Spectre of Subject: Master's Thesis.– Lancashire: University of Central Lancashire, 2011.– 63 p.
10. 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.– (Theory, Culture & Society).
11. Ndalianis A. Paul Verhoeven and His Hollow Men // Screening the Past.– 2001.– № 13.– P. 1–17.
12. Schneider S. Introduction: Thought Experiments: Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles // Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence / ed. S. Schneider.– Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.– P. 1–14.
13. Vest J. P. Future Imperfect: Philip K. Dick at the Movies. – Westport: Praeger, 2007.– 224 p.

Костянтин Райхерт ПІДРОБЛЮВАННЯ СПОГАДІВ, ОСОБИСТОСТІ ТА РЕАЛЬНОСТІ В ОПОВІДАННІ ФІЛІПА К. ДІКА “WE CAN REMEMBER IT FOR YOU WHOLESALE”

Оповідання “We Can Remember It for You Wholesale” є прикладом епістемологічного скептицизму американського письменника-фантаста Філіпа К. Діка, який виявляється, з одного боку, як сумнів у справжності реальності, в рамках якої існує людина, а з іншого боку – як сумнів у справжності сприйняття людиною реальності, в рамках якої вона існує: жодні спогади, жодний досвід, жодна особистість, жодні моделі поведінки та жодні фізичні посвідчення усього цього не можуть бути абсолютним підтвердженням справжності реальності. Єдиним, більшим, прийнятним критерієм підтвердження реальності може бути лише метазнання, тобто знання того, що децю реальне, проте саме метазнання теж може бути взято під сумнів.

Ключові слова: наукова фантастика, особистість, реальність, спогади, філософський розумовий експеримент.

Konstantin Rayher
**THE FALSIFICATION OF MEMOIRS, PERSONALITY AND REALITY IN
PHILIP K. DICK'S “WE CAN REMEMBER IT FOR YOU WHOLESALE”**
The study cogitates over the relations between memoirs, personality and reality in Philip K. Dick's ‘We Can Remember It for You Wholesale’, a science fiction story considered as a philosophical thought experiment advanced by the means of speculative fiction. Philip K. Dick's ‘We Can Remember It for You Wholesale’ is an instance of Philip K. Dick's epistemological skepticism. Philip K. Dick suspects the authenticity of reality and authenticity of the perception of reality over the potentialities of imitation and fabrication of memoirs, personality, and first-hand experience, behaviour patterns and physical evidences which must verify the enumerated ones. The only liable criterion to authenticity reality can be meta-knowledge (meta-awareness, meta-cognizance) which is a knowledge which can tell the thing is real or not. The availability of meta-knowledge (meta-awareness, meta-cognizance) is a criterion that makes it possible to distinguish between simulation and reality, virtual and real at levels of sources of memoirs and behaviour patterns which include identity, personality, individuality and selfhood. Here meta-knowledge (meta-awareness, meta-cognizance) is knowledge (awareness, cognizance) of the sources of behaviour patterns; the behaviour patterns based on the experience based on the memoirs are knowledge (awareness, cognizance) how to lead in a situation in coherence of the expectations of the world within which human being exists. But meta-knowledge (meta-

awareness, meta-cognizance) is not absolute criterion which can be problematized and suspected.

Keywords: memoirs, personality, philosophical thought experiment, reality, science fiction.

References

1. Dick P. K. (1983). We Can Remember It for You Wholesale. *Vokrug sveta, Moscow*, #8, pp. 47–51 (in Rus.)
2. Dick P. K. (2004). We Can Remember It for You Wholesale. Dick, P. K. *Minority Report. Saint Petersburg*, Amphora (in Rus.)
3. Canaan H. (2008). Time and Gnosis in the Writings of Philip K. Dick. *Hungarian Journal of English and American Studies*, vol. 14, #2, pp. 335–355.
4. Dick P. K. (1985). How to Build a Universe That Doesn't Fall Apart Two Days Later. *Dick P. K. I Hope I Shall Arrive Soon & Other Stories. New York, Doubleday*, pp. 4–16.
5. Dick P. K. (1966). We Can Remember It for You Wholesale. *The Magazine of Fantasy and Science Fiction*, vol. 30, #4, pp. 4–23.
6. Glass F. (1990). Totally Recalling Arnold: Sex and Violence in the New Bad Future. *Film Quarterly*, vol. 44, #1, pp. 2–13.
7. Goldberg J. (1992). Recalling Totalities: The Mirrored Stages of Arnold Schwarzenegger. *difference: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 4, #1, pp. 172–204.
8. Grant B. K. (2016). Adventures in Perception: Endangering the Spectator in Science Fiction Movies. Redmond, S. (ed.) *Endangering Science Fiction Film. Abingdon*, Routledge, pp. 103–116.
9. Hodges J. J. (2011). Philip K. Dick and the Spectre of Subject: Master's Thesis. *Lancashire*, University of Central Lancashire.
10. Landsberg A. (1995). Prosthetic Memory: Total Recall and Blade Runner. Featherstone, M. (ed.) *Cyberspace / Cyberbodies / Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment. London*, SAGE Publications, pp. 175–189.
11. Ndalianis A. (2001). Paul Verhoeven and His Hollow Men. *Screening the Past*, #13, pp. 1–17.
12. Schneider S. (2009). Introduction: Thought Experiments: Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles. Schneider, S. (ed.) *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence. Hoboken*, Wiley-Blackwell, pp. 1–14.
13. Vest J. P. (2007). Future Imperfect: Philip K. Dick at the Movies. *Westport*, Praeger.

Стаття надійшла до редакції 16.03.2017.

Стаття прийнята 21.04.2017.

Розділ 6.

ЛАУРЕАТИ КОНКУРСА ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ

УДК 141.31

Інна Савинська

ЕДІТ ШТАЙН В ГЕТТІНГЕНСЬКОМУ КОЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІВ

У статті представлено історико-філософське дослідження участі Едіт Штайн у геттінгенському колі феноменологів. По-перше, аналіз біографічних джерел: листувань, автобіографії, філософських ревію дозволив сформулювати передісторію написання дисертаційної роботи Едіт Штайн «До проблеми вчування» у сприятливому життєвому світі геттінгенської спільноти феноменологів. По-друге, вивчення дисертаційного тексту Едіт Штайн дозволило розпочати термінологічний аналіз її центрального поняття «*Einführung*» та вивчення методу реалізації актів вчування. Друга частина статті анонсує подальші дослідження реалістичної феноменології Едіт Штайн.

Ключові слова: геттінгенське коло феноменології, проблема вчування, емпатія, реалістична феноменологія Едіт Штайн, феноменологічна редукція.

Фрайбург

28.1.1917.

Гетештрассе 63.

«Дорогий пане Інгардене,
..... Найсвіжіший прогноз Майстра щодо появи «Ідей»: по-перше, мушу лишатися при ньому, допоки не вийду заміж; по-друге, вільно мені обрати лише такого чоловіка, який також буде його асистентом, як і наші майбутні діти. Нездійсненна перспектива! Мова навіть не про час, а про можливість. Не здатна її уявити, щоб якийсь чоловік зголосився йому асистувати.... Укладання безладних карток віднімає багато моїх сил. Останнім часом радію з одноосібної роботи, утім дискусія з приводу написаного була б справжнім порятунком. Шкода, що Ви не можете мені в цьому зарадити. Наразі від мене більше користі у філософських розмовах, аніж у ті марудні часи, коли моя голова була цілковито затьмарена впорядкуванням рукописів. Декілька днів тому Ліпс був проїздом у Німеччині. На жаль, ми не змогли зустрітися. Натомість, отримала чарівні орхідеї, надіслані від нього з Дрездена. Однак, вони не принесли очікуваної розради, бо неможливо з ними розмовляти про філософію». [4, s. 18].

I. «*Summa cum laude*»

3 серпня 1916 року в місті Фрайбурзі Едіт Штайн складає докторський іспит з найвищою відзнакою та погоджується асистувати

Едмунду Гусерлю. Робота, яку вона захищала, була присвячена питанню «вчування». Пізніше, у 1917 році, Едіт надрукує основні фрагменти дисертаційного тексту (II, III, IV частини)¹ в місті Галле накладом 150-т екземплярів². І один примірник, з особистою присвятою, відправить Роману Інгардену. Ця робота стала першою науковою перемогою Едіт Штайн, точкою відліку для її подальших досліджень та підсумком навчання, яке розпочалося у квітні 1913 року в Геттінгенському університеті.

Їй виповнився 21 рік, коли вирішила полишити вивчення германістики, історії та психології³ у Бреславському (Вроцлавському) університеті та перевестись до філософського Геттінгена у якому тільки те й робили, що скрізь говорили про «феномени»; Гусерль мав 54 роки і вже був знаний завдяки двом частинам «Логічних досліджень», а його «правій руці», співзасновнику «Геттінгенської Школи філософії» приват-доценту Райнаху було 29 років і він талановито проводив семінарські заняття. Саме Райнах (за рекомендацією доктора Моса⁴, який передбачив, що феноменологія може стати для Едіт логічним продовженням її наукових пошуків у експериментальній психології) був першим феноменологом з яким познайомилась Штайн, приїхавши із рідного Бреслау до невідомого Геттінгена.

Штайн вразив Геттінген. Такий несхожий на Бреслау (Вроцлав). У своїх автобіографічних спогадах вона з теплом описує атмосферу цього тихого міста, в якому наукові традиції творилися не лише в університетських стінах, а й у затишних кафе: «У той час у Геттінгені, на вулицях якого були відсутні автомобілі, проживало близько тридцяти тисячі містян. [...] Університет та студенти формували серце міського життя. Це підкреслювало самотність Геттінгена, університетського міста на відміну від Бреслау, який між іншим, мав університет. [...] Традиційно, Геттінген не навчався у післяобідній час середі та суботи. О цій порі студенти, та навіть професори з доньками, поспішали на танці до Марія-Спранг. Лише філософи Нельсон⁵ та Гусерль йшли наперекір традиціям. Гусерль призначив свій семінар на післяобідній час середі» [7, p. 242].

Перша зустріч із Гусерлем відбулася в університеті на першому у тому семестрі⁶ вступному семінарі. Практичні заняття Гусерля були присвячені обговоренню I-го тому «*Ideen zur einer reinen Phänomenologie*». Після короткого викладу, Гусерль розпочав знайомство з новоприбулими студентами. Коли черга дійшла до Штайн, то запитав, які з його робіт вона читала. На той час Едіт були відомі «Логічні дослідження». І коли дізнався, що вона дочитала другу частину до кінця, був приємно вражений. «Усю другу частину? Це справжній героїчний вчинок, – сказав

він, посміхаючись. Відтоді я була прийнята» [7, р. 250]. Невеличкий «вступний» іспит був складений і відкрив нову сторінку філософського життя.

1. Circum

Це було тісне коло найактивніших учнів Гусерля, які збиралися раз на тиждень (у вечірній час) для обговорення філософських питань. Одним із затиснутих місць для зібрань був будинок шляхетного Гера фон Гайстера (Herr von Heister). Господар будинку не був філософом, він радше виконував роль слухача на зібраннях. У своїх спогадах, Штайн згадує запальні дискусії, які точилися у стінах чарівної вітальні. Під час однієї такої пристрасної бесіди Ганс Ліпс, захопившись обговоренням, помилково почав струшувати попіл із цигарки до цукорниці, аж поки наш гучний сміх не отямив його [7, р. 253].

«Жодного із співзасновників», – так розпочинає свої спогади Штайн про перший день у Школі феноменологів. Райнах призупинив відвідування занять у зв'язку із початком своїх лекцій та нещодавнім одруженням, новостворена родина Конрадів (Ганс Теодор та Ядвіга Мартіус)⁷ поперемінно змінювала Мюнхен на Бергцаберн, тим часом Дітріх фон Гільдебранд подався до Мюнхена, Олександр Койре⁸ – до Парижу, Йоханес (Ян) Герінг⁹ усамітнівся у Страсбурзі. Хіба що філолог Рудольф Клеменс¹⁰, який головував на цьому зібранні, Фріц Франкфуртер, математик із Бреслау та молодий філософ Ганс Ліпс – представляли феноменологів того вечора. [7, р. 253–254].

У межах філософії популярними були три групи: феноменологи, нельсоністи та експериментальні психологи. Феноменологічне коло утворилось після виходу «Логічних досліджень». Ця робота буквально сколихнула світ континентальних філософів та спрямувала молодих дослідників до Геттінгена.

Ганс Ліпс, молодий оздоблювач інтер'єрів, художник, вивчав медицину в Мюнхені та філософію у Дрездені, після ознайомлення із видатною роботою Гусерля захопився феноменологічним методом. Так для нього, як і для багатьох інших філософів, розпочалося нове життя. Більшість учасників «кола» поєднували заняття філософією із іншими професіями. Така багатогранність сприяла не лише освіченості, але й забезпечувала коштами студентське життя.

Ганс Ліпс справляв приємне враження людини, яка досить чітко висловлює свої думки. Але у той семестр він зрідка відвідував коло феноменологів через підготовку до іспиту з медицини та написання дисертаційної роботи з фізіології рослин для докторату з філософії. Життя у колі феноменологів не лише спекуляції на тему феноменів. Спілкування,

спільнота та дружба – кожен із учасників Школи займав певну позицію, мав дослідницький авторитет, зв'язки з іншими філософськими школами та напрямками. Ганс Ліпс товаришував із Георгом Московичем. Ганс полубляв спосіб філософування Московича. Утім, не всі учасники були такими прихильними до вміння Георга порушувати «вічні», невирішальні питання.

Адольф Райнах мав стати юристом, він захистив дисертаційну роботу з основ кримінального права у Мюнхені, але захопився вивченням філософії завдяки Теодору Ліпсу. У 1905 році він разом з іншими «мюнхенцями» (Теодором Конрадом та Морісом Гейгером, який навчався у Теодора Ліпса) переїздить до Геттінгену, оскільки там мав з'явитися Гусерль. Критика Ліпсового психологізму¹¹ в філософії, яку здійснив Гусерль, привернула увагу Райнаха і спрямувала до феноменології. У Геттінгені Райнах проводив семінари для учнів Гусерля. Усі бажаючі збиралися у нього в дома. Роман Інгарден із приємністю згадує ці зібрання як «дуже милі та цікаві» у своїх надрукованих спогадах: «Райнах був відмінним учителем, він вдало скеровував дослідження своїх учнів. На всі їх питання у нього завжди знаходилась ясна й зрозуміла відповідь. Уже на перших, вступних заняттях стало зрозуміло, що здійснюється не простий виклад книжкового матеріалу, а наживо твориться справжнє пізнання» [4, s. 268]. Або «Якщо йдеться про вміння проводити семінари, то маю визнати, що це був найкращий учитель із усіх, що ми коли-небудь знали. Ані Твардовський, ані Гусерль не могли зрівнятися з ним у вмінні сформулювати проблему й віднайти можливі варіанти її розв'язання» [4, s. 290].

Райнаха цікавило поняття «фруху», досліджуючи його він детально аналізував апорії Зенона. Опонентами Райнаха у цьому питанні стали Розенблюм (*Rosenblum-Augustowski Aleksander* – пол.) та Айдукевич (*Kazimierz Ajdukiewicz* – пол.), які у передвоєнний семестр¹² брали участь у семінарах. У подальшому, ця дискусія з проблематики часу буде опрацьована та надрукована Едіт Штайн в окремому томі робіт Райнаха.

Феноменологічна Школа об'єднувала не лише професійних філософів, а й усіх тих, що вбачав у філософії метод для пізнання у сферах медицини, математики, лінгвістики або просто полубляв цікаві дискусії. Наприклад, германісти Фрідріх Науман (*Friedrich Neumann* – нім.) та Гюнтер Мюллер (*Günther Müller* – нім.), математик Фріц Франкфуртер (*Fritz Frankfurter* – нім.). Цей список можна доповнити Ерікою Готе¹³ (*Erika Gothe* – нім.) та Гретою Ортман (*Greta Ortman* – нім.), що прибули з Мекленбурга. Ортман не брала активної участі у житті «кола», мало з ким товаришувала, а ось Готе заприятливила зі Штайн та стала її вірним адресатом у листуванні.

Едіт була особливою учасницею Школи. Недарма Конрад,

використовуючи гру слів та натякаючи на власне філософське прізвисько *Αυτος* (гр.), називав Едіт «*Αυτοτατη*» (гр.) – найбільш впевненою в собі, вкоріненою у собі. До її ремарок, зауважень, питань завжди ставилися із великою серйозністю. Знання, які вона здобула навчаючись у Бреслау були підкріплені самостійним вивченням греки та латини. Цього було достатньо, щоб у подальшому читати тексти Арістотеля та Томи з Аквіну в оригіналі.

Окрім Штайн у той самий семестр у колі геттінгенців з'явилися Бетті Гейманн (*Betty Heymann* – нім.) – учениця Георга Зімелля (*Georg Simmel* – нім.) та Фріц Кауфманн¹⁴ (*Fritz Kaufmann* – нім.) – саксонець із досконалою верхньонімецькою, як зауважив Ганс Ліпс, учень неокантіанця Пауля Наторпа (*Paul Natorp* – нім.), що важко сприймав феноменологічний метод Гусерля. «Він найкращий студент Гусерля», – так Конрад визначав канадця Вінтропа Белла¹⁵ (*Winthrop Pickard Bell* – англ.), який писав дисертацію із філософії Ройса під керівництвом Майстра [7, р. 257]. До феноменології його скерував засновник Віденського кола, автор ревію на роботу Гусерля «Логічні дослідження» – Моріс Шлік (*Moritz Schlick* – нім.).

Важливою подією для феноменологів була поява роботи **Макса Шелера** «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей». Того літа цю роботу обговорювали набагато більше, ніж «Ідеї» Гусерля. Шелер безперечно мав вплив на молодих феноменологів (особливо на Гільдебранда та Клеменса). У той семестр, Шелер особисто з'являвся на зібранні кола. У спеціальних готельних кімнатах улаштованих для зібрань або у кафе¹⁶ розгорталась Шелерова критика ідеалізму Гусерля. Молоді феноменологи все більше захоплювались «феноменом геніальності» Шелера. Поступово довкола нього згуртувалася невелика група учнів. Наступна його робота «Феноменологія та теорія почуттів симпатії» «підкорила» й Едіт Штайн та зацікавила темою «вчування».

У зимовий семестр 1914 року до Філософської школи, долучилися **Роман Інгарден** (за порадою Твардовського¹⁷ від лишає навчання у Львівському університеті та їде навчатися за кордон) та Гельмут Плеснер (*Helmuth Plessner* – нім.). Інгарден успішно захистить докторську дисертацію у Гусерля на тему «*Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*». Коректуру цієї роботи здійснить саме Штайн і буде просити Гусерля щоб якнайшвидше прочитав готовий текст. Вона триматиме Інгардена у курсі всіх подій у Школі після його від'їзду до Кракова. Листування між двома філософами триватиме аж до 1939 року¹⁸.

Гельмут Плеснер, у філософії – учень Віндельбанда, не став активним учасником феноменологічного кола та мало спілкувався із Гусерлем. Феноменологія стала його «модним захопленням» поряд із основною сферою – медициною. Після семестру лекцій у Гусерля він вирушає до

Ерлангена, де вивчає філософію Канта у неокантіанця Пауля Гензеля і поступово відходить він феноменологічних досліджень, захоплюючись філософською антропологією.

2. *Pro facultate docendi*

Окрім феноменології, ще зі часів навчання у Бреслау, Штайн була зацікавлена в історії та германістиці. Вона відвідувала лекції¹⁹ «Часи Абсолютизму та Просвітництва» Макса Лемана (*Max Leman* – нім.) у геттінгенському університеті (йшлося про ідеї англійського лібералізму). Завдяки блискучим викладам Лемана Штайн дізналася про Леопольда фон Ранке²⁰, якого називала «мій дідусь схоластики».

14-го та 15-го січня Едіт складає загальний державний іспит, який надав змогу в подальшому вчителювати. Задля підготовки вона лишалася на різдвяні канікули у Геттінгені. «На передодні Різдва я почула численні кроки на моєму поверсі. Пауліна [сестра Райнаха – *I. C.*], Еріка [Готе – *I. C.*] та Лілі²¹ [Платау – *I. C.*] принесли маленьку різдвяну ялинку. Вона мала покращити мій настрій... адже самотність для мене нестерпна» [7, р. 310]. Державний іспит, окрім іспиту із спеціальності, включав три предмети: німецьку мову, філософію та релігію (Едіт вирішила додати до цього списку ще й історію). Тогочасні правила звільняли євреїв від складання предмету «релігія», тому весь час підготовки був спрямований на два перші предмети. Для іспиту з німецької мови Штайн підготувала Лесінга. Екзаменатори також ставили їй питання по віршованому епосу Вернера Садівника (*Werner der Gartenaere* – нім.) «Селянин Гельмбрехт» (*Meier Helmbrecht* – нім.). Ця середньовічна легенда, написана середньовічною близько 1270 року, була відома Едіт ще з часів навчання у Бреслау. Після іспиту екзаменатор подякував за приємну розмову, яку оцінив максимально.

На іспиті з філософії питання розгорталися довкола діалогу Платона «*Timaeus*» та роботи Девіда Г'юма «*Essay*» і «*Treatise*». Едіт визнає, що інколи вона вдавалася до «інтелектуальної акробатики», щоб відповісти на всі питання. І коли Гусерль (який був одним із екзаменаторів) зі сфери математики перейшов у логіку, вона полегшено зітхнула. Пізніше Гусерль із гордістю повідомить про найвищу оцінку («*Summa cum laude*» – лат.), що дозволить розпочати підготовку до основного іспиту – захисту власних дисертаційних тез.

II. *Participium*

Після успішного складання державного іспиту *pro facultate docendi* Едіт вступає до жіночої військової служби й як сестра милосердя працює при польовому шпиталі на кордоні з Моравією. У листуванні з Інгарденом вона висловлювала думки, що не може займатися науковою роботою, коли

гинуть люди, коли потрібно їм допомагати. [4, s. 302].

«То був особливий шал у 1914 році, всі хотіли воювати» [4, s. 291]. Більшість філософів брали участь у військових діях. З метою взаємопідтримки у колі феноменологів сформувалась традиція обмінюватися різного роду кореспонденцією під час війни. Листи, чорнові наукові роботи та звичайні посилки були способом спілкування на відстані. Кожен із учасників кола мав свій колір стрічки, якою перев'язувалась посилка на фронт. Зокрема, посилки для Райнаха відзначалися золотою шовковою стрічкою, для Кауфмана – фіолетовою, біло-зелена стрічка призначалась Едіт.

Визначення особистої приналежності, прагнення бути корисною – усі ці інтенції Едіт реалізовувала у діяльності Червоного Хреста. Це була практика пережиття «єдності» з власним народом. Її політичні погляди еволюціонували від лібералізму до прусського консерватизму. Вона перебувала під впливом геттінгенських лекцій професора Лампрехта, який був знаний *laudatory temporis acti* прусської держави та власних ідей щодо пошуку рецепту «взаєморозуміння» між людьми [4, s. 289].

У листі до Романа Ингардена від 9.II.1917 р. Едіт розважає на тему держави та народу, а також вказує на важливі зміни в її духовному житті.

«...*Не можу бути закоханою у німців, оскільки неможливо ж кохати саму себе. Я належу до них, тобто є їх частиною. Народи – це особи, які мають власне життя: виникнення, зростання та зникнення. Це життя плине зі зворотного боку нашого особистого існування і включає його в свій обіг. Саме тому виявляється недоречним питанням чи «мають бути» народи великими чи малими і яка наша участь у всьому цьому. Адже це так мало залежить від наших сил як і в випадку клітин, які хотіли би вирішувати чи організм, який з них складається має зростати чи зменшуватися. Але ми не живемо як клітини, ми здатні усвідомлювати відношення до цілісності, до якої належимо (навіть припускаю, що можемо пізнати актуальні напрямки розвитку) і вміємо підпорядковуватися із власної волі. І чим яскравіше та сильніше це усвідомлення народу, тим більш він формує державу, і це оформлення становить його організацію.*

Держава – це самосвідомий народ з верховенством дисципліни. Зміцнення самосвідомості пов'язане із тенденцією розвитку, організація є свідченням внутрішньої сили. Той народ найбільш досконалий (судячи з його формування, а не з рис «характеру»), який найбільш є державою. Гадаю, що цілком об'єктивно можна зауважити, що від часів Спарти та Риму не було ніколи такої потужної державної свідомості як у

Пруссії та новій Німецькій державі (...).

Одне переживання особливо закарбувалося у моїй пам'яті. Коли в дні військової мобілізації, після подорожі, яка тривала добу, повернувшись до дому змушена була відсторонитися від родинного кола, бо не могла знести приватних розмов. Тоді усвідомила собі ясно і чітко: відтепер згасло моє індивідуальне життя і всім своїм єством належу народу; якщо переживу війну, то прийму її як дар. До таких думок не призвели розхитані нерви, до цих пір це переживання жевріє в мені. І весь час жалкую, що не знайшла відповідного місця аби цілковито дотримуватися тієї постанови» [4, s. 25–26].

1. Термінологічна чернетка «Einführung»

«Кепсько з феноменологією за часів війни» [4, s. 41]. Але ситуація починає покращуватись у 1916 році у Фрайбурзі. До нового центру феноменологів, за Майстром, поїхало лише двоє «геттінгенців»: Штайн та Ингарден, решта студентів, були учнями Генріха Рікєрта (*Süddeutsche Schule* – нім.)²². До нового місця викладання Гусерля Штайн прибула вже з готовим текстом власної дисертації, який не лише був теорією, а й практикою. Гусерль не вніс жодних змін до тексту. Короткий розгляд роботи відбувся з Романом Ингарденом у листуванні.

«Професори лишилися аби оговорити результати іспиту. Внизу, у величезному холі на мене чекали Еріка (Готе) та Роман Ингарден (...). На вечір ми були запрошені до Гусерлів. Знаючи, що там подають лише солодке, ми хотіли десь повечеряти, тому прийняли запрошення Ингардена завітати до ресторану... Потім ми опівночі поверталися від Гусерлів. Трамваї вже не курсували, місто, через небезпеку бомбардування, потонуло у темряві...» [4, s. 271].

Господиня помешкання, яке винаймала Едіт, підмітила, що цієї миті її потрібно сфотографувати поки цей промінь щастя сяє на її обличчі. [4, s. 272].

Едіт найбільше цікавило як **віднайти порозуміння** між людьми без слів. Сфера герменевтики була не лише науковим інтересом, а життєвою потребою, яку вона реалізовувала у філософській спільноті. Геттінгенське коло створило неймовірний мікроклімат взаєморозуміння, спілкування та довіри. Саме тому Едіт хотіла зберегти відчуття єдності якнайдовше. Вона підтримувала листування з багатьма учасниками феноменологічної Школи навіть тоді, коли фактичного кола вже не існувало. Її погляди, тема для дисертаційної роботи могли оформитись лише в межах приналежності до певної спільноті, окремішність, атомарність – не сприяли її становленню як філософа-науковця.

Ще влітку 1913 року, після семестру навчання у Гусерля, Едіт вирішилась із темою для дисертаційної роботи. На неї плинув курс Гусерля «Природа та Дух». На одній із лекцій Гусерль розважав на тему пізнання об'єктивного зовнішнього світу завдяки інтерсуб'єктивності. Йшлося про плуралізм переживань індивідів між якими має бути порозуміння. Це досвід був названий Гусерлем «*Einfühlung*». Але як відбувається пізнання завдяки «*Einfühlung*» було незрозумілим. «Лишалась певна лакуна у цій сфері» [6, р. 1].

Едіт Штайн, зі згоди Гусерля, розпочала вивчення цієї теми. Доктор Мос був правий, Гусерль зміг скерувати її пізнання до правдивих речей. Дослідження Едіт мало заповнити лакуну дискусією із Ліпсом, Шелером та німецьким філософом і психологом – Мюнстербергом.

Отже, вихідною точкою на мапі пізнання «взаєморозуміння» став феномен «*Einfühlung*», методом – *феноменологічна редукція*, пунктом призначення – *психофізична структура індивіда*. Едіт вважала, що ця «дорога спрямує до відкриття не лише теоретичних підстав знання про людину, але й цілої людської спільноти» [4, с. 301].

1.1. Переклад

Einfühlung (нім.) – цей термін «потрапляє» до філософії із психології та естетики на зламі XIX–XX ст. Себто, цією проблематикою займалися і до Штайн. Естетики (Фрідріх Теодор Вішер, який у своїх дослідженнях починав з філософії Новаліса), психологи (Теодор Ліпс, Моріс Гейгер та ін.) і навіть головний феноменолог – Едмунд Гусерль²³.

Спільне питання для багатьох сфер: звідки походить наше знання про чужі відчуття (пережиття прекрасного)? Відповідь також спільна: із певних актів пізнання або *Einfühlung* Отже, «*Einfühlung*» – *головне джерело знань про психічні акти іншої особи*. Німецький термін «*Einfühlung*» у польській філософії перекладено як «*wczucie*», у англійській традиції – «*empathy*», українським відповідником перекладу може виступати поняття «*вчування*», яке вживається для позначення дещо різних аспектів пізнання: (нім.) *Einfühlen*, (пол.) *wczucie sie w cos*, (англ.) *empathy* – проникнення у сутність, дійти до суті, зрозуміти; (нім.) *das Einfühlen* – здійснення вчування; (нім.) *Eingefühlt* – даний або пізнаний, схоплений у (завдяки) вчуванні (-ню)²⁴.

1.2. Метод

«Ціль феноменології – прояснення і разом з тим остаточне обґрунтування усього пізнання» [1, с. 657]. Тому, жодних засновків у пізнанні. Феноменологічна редукція прибирає все сумнівне: існування фізичного, психофізичного – себто світ і навіть існування самого суб'єкта, який цей

світ переживає. Єдине, що не редукується, безсумнівне – це моє власне (1) *переживання речі разом з її корелятом – (2) феноменом речі*.

1. Таке переживання і становить об'єкт споглядання феноменолога. Усунення існування все ж лишає можливість сприйняття²⁵. Після усунення існування (покладання) світу, лишається феномен світу. Феноменологія досліджує *феномени*: конкретний приклад вчування відсилає до «вчування як такого» (процедура ідеації), тобто до його сутності.

2. Моє емпіричне «Я» (емпіричний суб'єкт) існує не безсумнівн, тому підлягає усуненню (редукції) але безсумнівним лишається деяке Я, яке переживає. Це Я есплікується із самого переживання і є таким же безсумнівним як і саме переживання.

Переживання інших суб'єктів також не безсумнівні й не безпосередньо дані. Для більшості психологів предмет пізнання мав існування. Вони не запитували про підстави такої «епістемологічної очевидності», що разюче відрізняло їх від стилю та завдань феноменологів.

Моє знання про існування психічних переживань інших суб'єктів пізнання було редуковано, але феномени їх психофізичного життя не підлягають сумніву. Я не сприймаю іншого як фізичне тіло (*Körper*) (воно піддане редукції), інший наявний у феноменологічному пізнанні як плоть (*Leib*), що також пізнає. Тіло може приховувати сум, радість, роздратування, а ось плоть завжди відсилає до деякого Я, що бажає, мислить, відчуває. У феноменальному світі мова йде лише про плоть, яке транслное переживання іншого, що можуть бути схоплені як феномени завдяки *вчуванню*.

1.3. Приклад

Акт вчування – це багатоетапний спосіб пізнання, певний вид досвіду. Для його прояснення Едіт наводить конкретний приклад:

«Мій друг заходить до мене, сяючи від радості, він розповідає, що склав іспит на відмінно. Вчуваючи, відчуваю його радість. Набуваючи стану радості (радіючи – I. С.), я вже відчуваю радість від самої події і отже, здобуваю первинну радість» [1, с. 668].

Вчування – це пізнання радості іншого, «занурення у настрій іншого», яке відкриває шлях до першоджерела почуття. Мова йде про вчування як про місток розуміння між двома різними «Я». Одне «Я» переживає радість = радіє, маючи первинне джерело цієї радості (успішний іспит). Друге «Я» переживає радість завдяки іншому (який радіє) як власну, *per analogiam*. Вчування не дозволяє переживати радість як це робить інший, воно дозволяє схопити переживання радості іншого, зрозуміти його психічний акт і порозумітися з ним.

Радість може бути виражена зовнішньо, завдяки тілу. Але я не володію зовнішнім сприйняттям радості. Радість – не річ, вона належить до внутрішнього життя індивіда, тому і метод її схоплення має бути відповідним. Вчування сягає внутрішнього світу, не зупиняючись на зовнішніх проявах, відкриває психофізичну структуру індивіда.

Предметами пізнання можуть бути феномени радості, болю, смутку як власні або чужі переживання. Утім завдання полягає не у проясненні феноменів психічного життя конкретного індивіда, а у дослідженні вчування як досвіду свідомості іншого взагалі, чистого Я. «Так виглядає досвід, який одне Я як таке, має про інше Я як таке» [1, с. 666].

Вчування характеризується: 1. безпосередністю та наочністю; 2. схопленням переживань, які «локалізуються» у іншому суб'єкті; 3. такі переживання позбавлені для мене наочної первинності: схоплюється переживання болю іншого не в джерельній інтенсивності (щось виступає джерелом болю), а як «чуже переживання болю»; 4. вчування – це пізнання не інтелектуальної природи, а радше почуттєвої [2, р. 6–7].

Розробка теми «вчування» була здійснена в межах проекту Гусерлевих «Ідей». Досить довгий час «до» і «після» написання роботи Едіт перебувала в настанові свого вчителя. Відразу після захисту дисертації вона зголосилася на посаду асистентки Гусерля, що відтермінувало на цілий рік публікацію тексту «До проблеми вчування». Хоча Конрад називав Едіт «Αυτοτατη» – впевненою та вірною собі, вона, навпаки, у науковому житті кола легко піддавалася критиці друзів-феноменологів та відчувала себе «невеликою», вважаючи публікацію робіт Майстра найважливішим завданням. Але у сфері філософського тексту Едіт здобувала самостійність. І тема «вчування» стала першим досвідом наукової роботи, яка написана у складні воєнні часи і є цінним джерелом для філософської медитації: «Тільки дві речі додають мені сил: прагнення побачити, що буде з Європою і надія, що зможу щось зробити для філософії» [4, с. 47].

Примітки

¹Перша частина не була надрукована, вона містила історичний огляд проблеми.

²На той час робота коштувала 546 марок і складалася з 9-ти аркушів. Авторка видала її своїм коштом [4, с. 20].

³Штайн підтримувала традицію Вюрцбурзької школи психології, яка в подальшому своєму розвитку буде використовувати феноменологічний метод Гусерля для вивчення мисленнєвого процесу. Втім, навчання у Бреслау не давало жодної теорії людини. Для Едіт психологія такого типу була схожа на «науку без методу та основ» [4, с. 299].

⁴Георг Москович (*Georg Moskiewicz* – пол.) (або як його коротко називала

Штайн «доктор Мос») мав докторський ступінь із медицини та філософії. Особливо його цікавили експериментальна психологія та філософія. У Геттінгені він організував «*Philosophische Gesellschaft*», це була студентська організація. [4, с. 286]. Товаришував із Гансом Ліпсом та брав активну участь в житті феноменологічного кола. Пізніше, полишив філософію та зосередився на медицині.

⁵Леонард Нельсон (*Leonard Nelson* – нім.) – професор філософії в Геттінгені, який займався етикою та філософією права.

⁶У тогочасних німецьких університетах семестр розпочинався навесні.

⁷Подружжя *Conrad-Martius* (нім.) становило центр феноменологічного кола у Мюнхені та Геттінгені. У філософському колі Конрада називали *Αυτοσ* – гр. «самостійний», «впевнений у собі».

⁸Александр Койре (*Alexandre Koyré* – фр.) – вивчав математику, філософію, історію науки. У Геттінгені слухав лекції Гусерля та Гілберта. Пізніше переїздить до Парижа і навчається у Бергсона.

⁹Майбутній професор протестантської теології в Страсбурзі.

¹⁰Георг Клеменс (*Georg Klemens* – нім.) помирає у 1914 році, на початку Першої світової війни.

¹¹У своїй дисертаційній роботі Штайн розмежує психологічну та феноменологічну теорію вчування.

¹²Перша світова війна роз'єднала коло феноменологів. Більшість учнів Гусерля перервали своє навчання та відразу вступили до війська. Роман Інгарден записався до польського легіону, але був звільнений від військової служби через ваду серця. Едіт Штайн вступила до організації Сестер Милосердя. Адольф Райнах воював на французькому фронті, він загинув в одному із запеклих боїв. Ганс Ліпс був поранений. [4, с. 269, 291].

¹³Майбутня доктор філософії та викладачка.

¹⁴Кауфман (*Fritz Kaufmann* – нім.) один із небагатьох геттінгенських феноменологів, який емігрував у 1933 році до США, де став професором філософії у Буфало.

¹⁵У 1918 році повертається до Канади, але підтримує листування з Едіт Штан. У подальшому він викладає філософію у Торонто та у міжвоєнні роки фінансово допомагає спільноті, яка на той час збирається у Конрадів у Бергцаберні.

¹⁶У той час Шелер був тимчасово відсторонений від публічної викладацької діяльності. Причиною було гучне розлучення, влаштоване його першою дружиною. Саме тому, для «лекцій» філософа винаймали інші приміщення. Едіт Штайн у своїй автобіографії зауважує, що була присутня на декількох таких зібраннях, але припинила відвідування через іронічні та зарозумілі висловлювання Шелерах щодо феноменології Гусерля. Шелер вжав, що

окремо від Гусерля відкрив феноменологічний метод. У своїх спогадах Штайн згадує, що ідеї інших філософів «прослизали до свідомості Шелера, але зростали там у відповідності до його власних поглядів». [7, р. 259]. Якщо у Галле між Гусерлем та Шелером відбувався творчий «обмін ідеями», то у Геттінгені дружні розмови переросли у «конкуренцію ідей».

¹⁷Казимир Твардовський прийняв кафедру у Відні від свого вчителя Франца Brentano. З 1895 року він професор філософії у Львові. Роман Ингарден пройшов у нього габілітацію у 1924 році.

¹⁸1938 рік Едіт одягає чорний вельон після складання обітниць у сестер кармелітанок.

¹⁹Лекції Лемана та семінари Райнаха були призначені на один час. Штайн доводилось формувати «власний розклад». Лейман був учнем Ранке й різким критиком пруського погляду на німецьку історію.

²⁰Леопольд фон Ранке (1795–1886 рр.) історик; розробник критицизму як історичного методу. Автор досліджень «Римські Папи 16–17 ст.», «Романські та германські народи», тощо.

²¹«Чотири листа конюшина»: Едіт та її сестра Ерна стали подругами з Ліліан Платау та Розою Гуттман, навчаючись у Бреслау. Ліліан та Ерна вивчали медицину, а Роза разом із Едіт віддавали першість філософії. Із Пауліною Райнах Едіт познайомилась вже у Геттінгені. У своїй автобіографії Едіт пише, що дружба для неї має велике значення. Вона надавала їй змогу побачити добро, найкраще в іншому.

²²Історична довідка: Генріх Рікерт отримує посаду завідуючого кафедрою філософії Гайдельберзького університету. На цій посаді від змінює свого вчителя Вільяма Віндельбанда (баденська школа неокантіанства), який у свій час отримав цю посаду від свого вчителя – Куно Фішера.

²³Гусерль цікавився поняттям «Einführung», але не оформив жодної окремої роботи присвяченій цій проблематиці. Хіба що у «Méditations Cartésiennes» це один із способів позбутися соліпсизму, дорога до інших суб'єктів, що філософують, до інших монад. [4, s. 301].

²⁴Кореляція проблематики перекладу здійснена використовуючи зауваги польського філософа та математика Данути Геруланки (Danuta Gierulanka), яка перекладала роботи Штайн та Гусерля польською мовою [2, р. 8–9].

²⁵У своїй дисертаційній роботі Штайн наводить приклад галюцинації, яка не існує, але сприймається [1, с. 658].

Список використаної літератури

1. Штайн Э. К проблеме вчувствования // Антология реалистической феноменологии / ред.: Д. Атлас, В. Куренной.– М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 656–693.

2. Gierulanka D. Od tłumaczy // O Zagadnieniu wczucia.– Wydawnictwo ZNAK, Kraków, 1988.– S. 5–11.
3. Durczewski J. Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena. Warszawa: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1994.– 335 s.
4. Ingarden R. O badaniach filozoficznych Edith Stein // Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena. Odczytanie rękopisyw: Dr. Jaromir Durczewski. – Warszawa: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, 1994.– S. 286–310.
5. Lyne P. Edith Stein Discovered A Personal Portrait.– MPG Books Ltd, 2000.– 92 p.
6. Sawicki M. Body, text, and science. The literacy of investigative practices and phenomenology of Edith Stein.– Springer Science+Business Media Dordrecht, 2001.– 318 p.
7. Stein E. Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical Account.– Vol. 1. The collected works of Edith Stein.– ICS Publications Washington, D.C., 1986.– 548 p.
8. Stein E. O zagadnieniu wczucia. Wydawnictwo ZNAK, Kraków, 1988.– S. 13–153.

Инна Савинская

ЭДИТ ШТАЙН В ГЕТТИНГЕНСКОМ КРУГУ ФЕНОМЕНОЛОГОВ

В статье представлено историко-философское исследование участия Эдит Штайн в работе геттингенской группы феноменологов. Текст написан на основании биографических источников, что позволило проследить предысторию написания диссертационной работы «К проблеме вчувствования». Вместе с тем статья является первым опытом терминологического анализа понятия «Einführung» и анонсирует последующие исследования реалистической феноменологии Эдит Штайн.

Ключевые слова: *геттингенский круг феноменологов, реалистическая феноменология, «вчувствование», биография Эдит Штайн, феноменологическая редукция, переживание.*

Inna Savynska

EDITH STEIN AS A MEMBER OF THE “GOTTINGEN CIRCLE”

The article proposes historical and philosophical inquiry of Edith Stein's participation in the Gottingen Circle.

Firstly, the author analyses such biographical source as correspondence, autobiography, philosophical review, etc. This material formed the background to the writing of the thesis Edith Stein in the phenomenological context.

Secondly, exploration of the Edith thesis «On the problem of empathy» starts to work out the notion «Einführung» and study «acts of empathy». The act of

empathy is a multi-stage cognition that give some kind of human experience. For clarification, Edith investigates the phenomenon of human happiness. She supposed that empathy helps to understand happiness of others, as your own mental acts (per analogiam).

The chief method of this research is phenomenological reduction that reveals the psychophysical structure of the Person, the main theme of the study of Edith Stein.

A special role in the article is devoted to comparing the translations of the concept «Einführung» from German, English and Polish languages. This article is the first exploration step in the realistic phenomenology of Edith Stein.

Keywords: *realistic phenomenology, empathy, «Gottingen Circle», biographical research, phenomenological reduction, empathy, Edith Stein.*

References

1. Shtayn E. (2006) K probleme vchuvstvovaniya [On the Problem of Empathy], *Antologiya realisticheskoy fenomenologii, Moskva, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomyi*, pp. 656–693.
2. Gierulanka D. (1988) Od tBumaczy, *O Zagadnieniu wczucia. Kraków, Wydawnictwo ZNAK*, ss. 5–11.
3. Durczewski J. (1994) Spór o prawde istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena. *Warszawa, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych*, 335 s.
4. Ingarden R. (1994) O badaniach filozoficznych Edith Stein, *Spór o prawde istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena. Odczytanie rękopisów: Dr. Jaromir Durczewski, Warszawa, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych*, ss. 286–310.
5. Lyne P. (2000) Edith Stein Discovered A Personal Portrait, MPG Books Ltd, 92 p.
6. Sawicki M. (2001) Body, text, and science. The literacy of investigative practices and phenomenology of Edith Stein, *Dordrecht, Springer Science+Business Media*, 318 p.
7. Stein E. (1986) Life in a Jewish Family: Her Unfinished Autobiographical Account. Vol. 1. *The collected works of Edith Stein. Washington, ICS Publications, D.C.*, 548 p.
8. Stein E. (1988) O zagadnieniu wczucia. *Kraków, Wydawnictwo ZNAK*, ss. 13–153.

Стаття надійшла до редакції 11.03.2017.

Стаття прийнята 20.04.2017.

УДК: 1(091): 111; 111.83; 130.121

Ігор Пронін

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА РОЗМІТКА І ТОПОГРАФІЯ КАТЕГОРІЇ «НІЩО» У ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ ОНТОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА

Змістом статті є аналіз феномена «Ніщо» та його смислових граней, а також онтологічна топографія категорії «Ніщо» у феноменологічній розмітці М. Гайдеггера. Порожнеча, небуття («Ніщо»), перманентно присутнє в людині і є базовою, єдиною даністю та реальністю оточуючого світу, початковою прірвою з якої суб'єкт витягує своє буття і де особистість осмислює свій модус існування через обґрунтування дійсності в її взаємозверненості на саме «Ніщо». «Ніщо» розглядається як елемент пізнавальної ситуації: щоб побачити світ, як ціле, потрібно відступити від нього у «Ніщо», яке пов'язано з основоположними щодо реальності поняттями «буття» і «сенс життя».

Ключові слова: *ніщо, буття, Dasein, інтенціональна свідомість, негація.*

Дуальність «буття-небуття» – одвічна проблема, що не має підстав для втрати актуальності. Погляд у «Ніщо» – таємниця і складне питання для допитливої свідомості. Оскільки всяке суще є єдністю двох аспектів – буття і сутності, остільки феномен «Ніщо» як заперечення аспекту визначеності, сутності – є одночасно і запереченням буття. Як чисте заперечення, «Ніщо» утримується тільки в мові. Все, що існує – має визначеність, і тому Ніщо не існує, його немає, але ми здатні поставитися до будь-якої визначеності з боку заперечення і утримувати цю позицію у своїй свідомості, яка і дає нам змогу дивитися на речі подібним чином. Тобто свідомість переходить із виміру буття, до виміру небуття, заперечення, відсутності наявного існування – відбувається своєрідна трансформація свідомості, при якій очевидність і строгість існування феномену «Ніщо» не викликає ніяких сумнівів.

Отже, «Ніщо» (і як феномен, і як категорія) у цьому світі існує завдяки нам, нашій здатності негації у власній свідомості, як нігілізм є заперечення цінності світу. Платон і неоплатоніки, а також Гегель, говорили про «Ніщо» як про ключову категорію онтології (на рівні з Богом, Буттям, Абсолютом та іншими), заперечуючи принцип «з нічого ніщо не виникає» (лат. ex nihilo nihil fit).

В іншому підході, що походить з Елейської школи давньогрецької філософії, феномен «Ніщо» відбувається через формальне заперечення і визначається як формально-логічне поняття. Деякі філософи заявляють, що порожнеча можлива лише як поняття в свідомості людини: «природа не терпить порожнечі» (лат. natura abhorret a vacuo) – це помічав, наприклад,

Аристотель.

В рамках матеріалістичної філософії, поняття «Ніщо» не є філософською категорією, так як подібна категорія суперечить постулатам незнищенності матеріального світу. Але «Ніщо» виступає всеохоплюючим універсумом багатьох релігій та філософських шкіл, цементуючим дуалізмом протиставлення «буття-небуття».

В цьому дискурсі, одна з найбільш значущих і фундаментальних точок зору втілена у філософських ідеях Мартіна Гайдеггера, який розглядає людське існування як «буття до смерті». Буття до смерті – це форма справжнього буття, що вихватuje людину із сфери випадкових можливостей та розміщує її у лоні екзистенції, де людина стикається з буттєво-небуттєвими можливостями, здатностями саморозуміння і самопізнання.

У Гайдеггера буття людини констатується поняттям «Dasein» (тут-буття або от-буття). Dasein – це усвідомлююча діяльність, що дозволяє нам відчувати себе посередині суцього в цілому і одночасно перебувати, стояти у просвіті буття через свою свідомість [6]. Вступаючи в цей просвіт, людина відчуває стан відчуженості, самотності, охоплюється екзистенціалізмом жаху, в якому відкривається розуміння фундаментальної онтології «Ніщо». Таким чином, людське буття означає, також, видвинутість у Ніщо.

За Гайдеггером, Ніщо виявляється необхідним елементом реальності, через який реалізується людське буття як присутність, фіксація якого можлива лише через наявність свідомості суб'єкта. Еволюція поглядів філософа на проблему смерті призводить до додаткового аспекту бачення відносин Dasein з Буттям і Ніщо. Справа в тому, що смерть, яка розуміється як гранична можливість Dasein в дусі «Буття і часу», залишається замкнутою в структурі Dasein, взятого на своїх власних підставах.

Однак у більш пізній період своєї творчості М. Гайдеггер цікавиться Dasein в його відношенні до буття, і тоді смерть постає як потрясіння буття, наслідком чого є небуття, буття-до-смерті Dasein свого сутнісного призначення – бути місцем прориву буття в історію. Інакше кажучи, смерть не стільки виявляє людину в безнадійній самоті, скільки прояснює і визначає її автентичність з точки зору усвідомлення її затребуваності буттям, при якому вона спираючись на здатність свідомості, негачію, здатна розуміти чого може не бути, чого може не існувати.

Таким чином, розуміння смерті, як впливу печатки Ніщо, Гайдеггером отримує нову глибину. Смерть більш не є лише намісницею Ніщо, вона стає двоїнням буття, а отже сам феномен «Ніщо» також виявляється фундууючою складовою буттєвої реальності.

4. Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию.– М.: РОССПЭН, 2011.

категорій реальності – Буття і Ніщо. Людина, що звернена до смерті, проектує і долає її, знаходить приналежність до істини Буття та до істини Ніщо. Смерть є ковчегом феномену «Ніщо», тобто того, що ні в якому відношенні ніколи не є щось просто суще, але що існує, і навіть в якості таємниці самого буття. Смерть як ковчег Ніщо – є храм буття. Все це розуміння походить від нашої свідомості, яка інтенційно здатна утримувати у полі свого зору певний феномен, наприклад саме «Ніщо», для дескрипції фактичності чи її відсутності. Людина здатна генерувати певні судження про реальність, постійно звертаючи свою мисленнєву діяльність на «Ніщо», яке доповнює картину в контексті фактичної наявності та наявної фактичності (при відсутності чогось, але потенційного його існування) речей над якими здійснюється рефлексія. Розглянемо більш детально феномен «Ніщо» і його розмітку у фундаментальній онтології М. Гайдеггера. Так, діалектична онтологія передбачає буття як єдність двох вимірів – тотожного (субстанціального) і тимчасового (негативного). Думка Гайдеггера у цьому відношенні досить радикальна: вона безпосередньо мотивована ключовими інтуїціями екзистенціальної філософії: познахідність буття як такого (суцього), труднощі виявлення і іменування переводять суще у розряд незбагненого [2], у розряд феномену «Ніщо». Не просто так феноменологія може бути визначена як простір між психічним і фізичним (зовнішнім), який і являє собою сутність Ніщо, через призму якої ми здатні дивитися у два світи.

М. Гайдеггер писав: «В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто... Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы» [7, с. 33–35].

Суще, в результаті, визначається у М. Гайдеггера апофатично: «...Едва мы хотим схватить бытие (сущее), всякий раз происходит так, будто мы запускаем руку в пустоту. Сущее, о котором мы здесь вопрошаем, почти такое же, как Ничто, хотя бы мы каждую минуту и сопротивлялись, оберегая себя от необходимости сказать, что всё сущее как бы не есть. Можно ли назвать сущее при этом Ничто? Не совсем так: сущее временно, события протекают во времени (но, в отличие от человека, вещи не знают о своей временности и конечности). Но если это так, то Ничто (негативность) проникает, привносится в сущее» [3, с. 129].

Гайдеггер зауважує: «Ничто не бытийствует, но ничтожит в сущем» [7, с. 285]. Це означає, що саме Ніщо забезпечує темпоральну структуру світу, вона походить із нього, але закріплюється і реалізується в повному обсязі у бутті. Ніщо також забезпечує наявність суцього – фізичних речей та явищ у

світі. «Ничто есть условие возможности раскрытия всякого сущего как такового для человеческого бытия (Dasein). Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а изначально принадлежит к самой его основе. В бытии сущего осуществляет своё ничтожение Ничто. Наше Dasein способно вступать в отношение к сущему, т. е. экзистировать, только благодаря выдвинутости в Ничто» [8, с. 23].

Виходить, що у Ніщо в бутті сущого повинен бути свій «агент» або, якщо завгодно, замітник – це людина, а точніше її свідомість. У першу чергу тому, що саме людське буття історично (на відміну від буття сущого) і звичайно, бо вимір людського конституційовано темпоральністю, і людина знає про цю темпоральність, тимчасовість, розуміє це за допомогою наявності своєї свідомості.

Саме знання тимчасовості, в свою чергу, дозволяє людині екзистувати, трансцендувати себе – виходити за свої межі і в той же час знаходити себе в світі [5]. Саме можливість людини перевершувати саму себе дозволяє ставити питання про буття. Але ставити питання про буття можна лише з точки зору небуття, тобто феномену «Ніщо». Саме тому людина причетна до цього Ніщо найближчим чином через свою свідомість, яка може проводити демаркацію між тим що є і тим, чого може не бути, або тим, що не є та тим, що може бути [4].

А оскільки людина є лише певний спосіб буття, то вона і виявляється виміром Ніщо у бутті. Сутність початкової знищенності у Ніщо і полягає в цьому: Ніщо вперше ставить наше буття перед сущим як таким. Тільки на основі початкової з'явленості феномену «Ніщо», людське буття може підійти до сущого і поглянути в нього. Ніщо – є умова можливості розкриття сущого як такого для людського буття, для Dasein. Здатність людини, а точніше людської свідомості, доторкнутися до Ніщо – це об'єктивуюче осягнення, інтенціональний факт, бо Ніщо неможливо висловити або виразити – на нього можна тільки інтенціонально направити свою свідомість.

У підсумку виходить, що Ніщо нищить у бутті сущого (бо суще тимчасове, але на відміну від людини, про свою тимчасовість не знає) та робить це за допомогою свідомості людини (в силу специфічності її Dasein), що дозволяє Dasein (у своїй іпостасі того, що нищить) запитувати про саме себе, тобто про себе знати. «В структуре брошенности, равно как и наброска, – пише М. Гайдеггер, – по сути заложена ничтожность» [1, с. 175].

І ця ніщійність також є основою для здатності інших Dasein нищити у тому бутті, де Dasein завжди фактично існує. «Забота сама в своїм существове вся и насквозь пронизана ничтоностью. Забота – бытие Dasein – означает поэтому брошенный набросок: (ничтожное) бытие – основание ничтожности» [7, с. 285]. Люди піклуються про щось тоді, коли їм про це

підскаже їх свідомість, яка знає про те, що це щось може бути знищене, може надалі просто не існувати.

Мартін Гайдеггер вважає, що головною особливістю людини, яка засвідчує її причетність до Ніщо, є здатність «поставити питання про буття», тобто відсторонитися від цього буття, стати небуттям, піднятися над буттям і поглянути на нього з феноменологічної точки зору «Ніщо». І цей відступ можливий тільки в сферу Ніщо, або, навпаки, «висування» у буття можливе лише з області самого Ніщо. У зв'язку з цим, М. Гайдеггер зауважує, що «Dasein означает выдвинутость в Ничто. Выдвинутое в Ничто, наше Dasein в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом» [9, с. 22]. І спираючись на те, що було процитовано вище, можна сказати, що Гайдеггер відкриває шлях до трансцендентальної феноменології.

Але якщо ми можемо поставити питання про буття, однак ніяк не можемо визначити його, і воно як і раніше залишається невловимим для нас, що це означає? З точки зору філософа суще не може датися людині саме тому, що вона нищить у сущому і ніколи не може ані збігтися з буттям сущого, ані схопити його. Але саме тому, що Dasein є досвід нищення у сущому, йому може відкритися це суще – речі і все існує у світі, а також саме Dasein. «В Ничто человеческого Dasein сущее в целом впервые только и приходит к самому себе сообразно своей наиболее собственной возможности...» [7, с. 25].

Це пояснюється тим, що, потрапляючи до області феномену «Ніщо» або, скоріше, завжди в ньому знаходячись (споглядаючи його), людина може побачити світ (суще) з боку. Тобто оцінка змісту буття проходить завжди поза ним, коли суб'єкт відсторонює себе до Ніщо у власній свідомості, адже вона є тим місцем, де тільки і можлива фіксація змісту, однак, знову ж таки, водночас по відношенню до буття, вона виступає як Ніщо. «В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее открытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто... первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Существо исходно ничтожающего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше Dasein перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто Dasein способно подойти к сущему и вникнуть в него» [9, с. 22].

Тут виникає «просвіт буття» – момент рефлексії, розуміння себе, шлях до буття самого по собі, тобто прорив до ідеалії свідомості, безпосередньої перцепції об'єктів як вони є. Цей «просвіт» є усвідомлення своєї ніщійності як такого власного буття, яке є умовою для розуміння будь-якого сущого. Тобто людина через категорію «Ніщо» являє своє буття, виявляє реальність за допомогою своєї свідомості, спираючись на яку, вона здатна робити

судження щодо оточуючого світу і його речей, бо для того, щоб щось описати, потрібно помістити це у середину своєї свідомості. Можна бути, але бути річчю (речі є, але вони не буттєві), тобто не знати буття і сущого, бо в речах не існує свідомості. Чи можна не бути, мати здатність звертатися до знищеності, але тоді з'являється перспектива руху від Ніщо до сущого, відкриття сущого і знання про нього.

Якщо людина звертається до себе (Dasein), то вона стає не тільки екзистенцією, реалізує свій феноменологічний проект, а також ставленням до самої себе, до «справжнього» буття. «Человеческое бытие (Dasein) может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего осуществляется в самой основе нашего бытия» [9, с. 26]. Свідомість, яка звернена на Ніщо, дозволяє здійснювати гуссерлівське епохе, виносити світ за дужки, тобто робити із Ніщо щось (або навпаки) коли у свідомість поміщається те, що людина прагне дослідити. При цьому вона використовує ейдетичну редукцію щодо буття на фундаменті Ніщо, переживає ідею буття саме як ідею, яка звільнена за допомогою Ніщо від будь-яких нашарувань, описів та понять, які можуть сприяти некоректному сприйманню самого буття.

Людина, таким чином, є якась порожнеча, «діра в бутті» (як пізніше назве її Ж.-П. Сартр), яка може вмістити в себе весь світ, бо наша свідомість настільки багатогранна, що це дає їй ключ до безмежності. При цьому, поки зберігається заповненість сущим, людина не знає, що її свідомість це Ніщо, але в досвіді відкриття Dasein, відкривається і фактичність нашого Ніщо. Таким чином, гайдгерівське визначення екзистенції як вистоювання у бутті і, одночасно, в Ніщо, не є нігілістичним, адже воно є гуманістичним, що розкривається їм у роботі «Лист про гуманізм».

Список використаної літератури

1. Богачов А. Досвід і сенс.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011.– 336 с.
2. Брюсова Н. З. «Лесные тропы» бытия. Феноменология истории Мартина Хайдеггера // Вопросы философии.– М., 2006.– № 11.– С. 155–163.
3. Гагарин А. С. Проблема интенциональности в философской антропологии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН.– Вып. 8.– Екатеринбург, 2008.– 512 с.
4. Гаспарян Д. Э. Введение в неклассическую философию.– М.: РОССПЭН, 2011.
5. Окороков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития.– Днепропетровск., 2000.
6. Пронякин В. И. Кант, Хайдеггер и проблема метафизики: к некоторым интеллектуальным итогам XX столетия // Вісник Дніпропетровського університету. Сер. Філософія. Соціологія. Політологія.– Дніпропетровськ.,

1999.– Вип. 4.– С. 100–105.

7. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина.– М.: Ad Marginem, 1997.– 452 с.
8. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество.– СПб.: «Владимир Даль», 2013.– 592 с.
9. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие.– М., 1993.– С. 18–26.

Игорь Пронин

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РАЗМЕТКА И ТОПОГРАФИЯ КАТЕГОРИИ «НИЧТО» В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М.ХАЙДЕГГЕРА

Содержанием статьи является анализ феномена «Ничто» и его смысловых граней, а также онтологическая топография категории «Ничто» в феноменологической разметке М. Хайдеггера. Пустота, небытие («Ничто»), перманентно присутствует в человеке и является базовой, единственной данностью и реальностью окружающего мира, изначальной бездной, из которой субъект извлекает свое бытие и где личность осмысливает свой модус существования через обоснование действительности в ее взаимобращенности на само «Ничто». «Ничто» рассматривается как элемент познавательной ситуации: чтобы увидеть мир, как целое, нужно отступить от него в «Ничто», которое связано с основополагающими относительно реальности понятиями «бытие» и «смысл жизни».

Ключевые слова: ничто, бытие, Dasein, интенциональное сознание, негация.

Igor Pronin

PHENOMENOLOGICAL MARKING AND TOPOGRAPHY OF THE CATEGORY «NOTHINGNESS» IN THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY OF M. HEIDEGGER

The content of the article is the analysis of the phenomenon of «Nothingness» and its semantic facets, as well as the topography of the ontological category «Nothingness» in the phenomenological marking of M. Heidegger. Attention is focused on the fact that emptiness, non-being (namely «Nothingness»), permanently present in human and it is a basic and the only reality for him, the initial abyss from which he gets out his being and where a person comprehends its own modus of existence («destruction» of being as an activity of consciousness) through the justification of reality in its mutual conversion itself to «Nothingness». «Nothingness» is considered as an element of cognitive

situation: in order to see the world as a whole, it is necessary to withdraw from it in «Nothingness», which is connected with fundamental towards reality notions of «being» and «the meaning of life». It is noted that freedom is only in the choice of means and methods of filling of the existing and available «Nothingness», to get rid of which nobody can. Human being means involvement in «Nothingness». «Nothingness» is a condition for the possibility of revealing every being as such for human existence. «Nothingness» in being of the essence has an «agent» or, if you like, a substitute – a person, or more precisely, his consciousness. Primarily because human existence is historical (in contrast to being of the essence), its dimension is constituted by temporality, and the person knows about this temporality, understands it with the help of the presence of his consciousness. The ability of man, or rather of human consciousness, to touch «Nothingness» – is an objectivizing comprehension, an intentional fact, because «Nothingness» is impossible to express – it can only direct its consciousness to it intentionally. The phenomenon of «Nothingness» as a denial of the aspect of certainty, essence – is both a denial of being. As a pure objection, «Nothingness» is retained only in the language. Everything that exists has a certainty, and therefore «Nothingness» does not exist, but we are able to treat any certainty by the objection and hold that position in our consciousness, which allows us to look at things in a similar way. That is, consciousness passes from the dimension of being and existence, to the dimension of nonexistence and non-being, negation, the absence of existence – there is a peculiar transformation of consciousness, in which the obviousness and strictness of the existence of such phenomenon as «Nothingness» does not cause any doubts.

Keywords: nothing, being, Dasein, intentional consciousness, negate.

References

1. Bogachov A. (2011) Dosvid i sens [Experience and meaning]. Kyiv, DUH I LITERA, 336 p.
2. Brijusova N. Z. (2006) «Lesnye tropy» bytija. Fenomenologija istorii Martina Hajdeggera [«Forest trails» of being. The history of phenomenology by Martin Heidegger]. *Voprosy filosofii*, Moscow, № 11, pp. 155–163.
3. Gagarin A. S. (2008) Problema intencional'nosti v filosofskoj antropologii [The problem of intentionality in philosophical anthropology]. *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdelenija RAN, Ekaterinburg*, № 8, 512 p.
4. Gasparjan D. Je. (2011) Vvedenie v neklassicheskuju filosofiju [Introduction to non-classical philosophy]. Moscow, ROSSPEN.

5. Okorokov V. B. (2000) Metafizika jepohi transcendental'nogo myshlenija: specifika, sushhnost' i tendencii razvitija [The metaphysics of transcendental era thinking: specificity, essence and trends of development]. *Dnepropetrovsk*.
6. Pronjakin V. I. (1999) Kant, Hajdegger i problema metafiziki: k nekotorym intellektual'nym itogam XX stoletija [Kant, Heidegger and the problem of metaphysics: to some intellectual end of the XX century]. *V³snik Dn³propetrovs'kogo un³versitetu. Ser. F³ilosof³ja. Soc³olog³ja. Pol³tolog³ja, Dnepropetrovsk*, № 4, pp. 100–105.
7. Hajdegger M. (1997) Bytie i vremja [Being and time]. Per. s nem. V. V. Bibihina, Moscow, Ad Marginem, 452 p.
8. Hajdegger M. (2013) Osnovnye ponjatija metafiziki. Mir – konechnost' – odinochestvo [The basic concepts of metaphysics. World – finitude – solitude]. *SPb, Vladimir Dal'*, 592 p.
9. Hajdegger M. (1993) Chto takoe metafizika? [What is metaphysics?]. *Hajdegger M. Vremja i bytie*. Moscow, pp. 18–26.

Стаття надійшла до редакції 11.03.2017.

Стаття прийнята 20.04.2017.

Розділ 7.

ИНТЕЛЕКТУАЛЬНІ БІОГРАФІЧНІ РЕМАРКИ

УДК 101.9

Алексей Роджеро

ИЗ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

60–70-Х ГОДОВ (часть 1)

Публикуемая здесь беседа 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.

*«В философии ничего не предрешено
и не необратимо».*

А. Н. Роджеро

– Алексей Николаевич, мы хотели бы спросить о Вашей жизни в контексте Вашего отношения к философии. Давая согласие на это интервью, Вы поставили условием вопросы, касающиеся именно этой стороны Вашей жизни и Вашей биографии.

– Да, я ведь не собираюсь писать что-то наподобие «Портрета художника в молодости» Джойса или «Молодых лет Вильгельма Мейстера» Гёте. В этой связи я всегда привожу слова Маяковского: «Я поэт – тем и интересен». Думаю, если я чем-то интересен, то прежде всего отнесенностью к философии.

– Когда-то Вы сказали, что Ваш путь в философию был «прямым». Расскажите, как Вы это понимаете и как это произошло.

– Хорошо, обратимся к началу, начало это всегда самое интересное – и самое сложное. Потому что трудно отыскать настоящее начало: мы подходим, казалось бы, к какому-то краю, выходим на какую-то глубину, потом, оказывается, там есть еще глубина, а там еще и еще... Значит, мое движение в сторону философии происходило следующим образом. Моя сестра, которая старше меня на 11 лет, училась на инженера-гидротехника. И я, естественно, имел возможность знакомиться с различными книгами и учебниками по тем предметам, которые изучались в институте: по начертательной геометрии, теоретической механике, сопротивлению материалов, железобетонным конструкциям и другим. Но учебника по философии я не видел. Его, собственно, ещё и не было. Было некое сводное учебное пособие, где были представлены основные составные части

марксистского учения, называлось оно «Основы марксизма-ленинизма». Это был такой толстый «кирпич», в котором я ничего интересного для себя не находил. Но предмет философии, как самостоятельной дисциплины, уже был введён в программу высшего образования, но я об этом не знал.

И вот я вспоминаю такой случай. Было это, кажется, в классе 8-ом. Как сейчас отчётливо помню, я ехал в троллейбусе 2-ого маршрута, и на остановке на Садовой улице вошли два молодых человека, которые сели напротив меня (это был старый синий троллейбус, воспетый Булатом Окуджавой). Помню, был конец января, сильный мороз без снега, было часов 6-7 вечера. И вот эти сидевшие передо мной молодые люди, как я понял из разговора, студенты, делились своими заботами: у одного не сдана была математика, а у другого был «хвост» по философии. (По-видимому, это были студенты либо университета, либо технологического института.) И я сделал для себя поразительное открытие. Я знал, что есть философия, но не знал, что она изучается как институтская дисциплина. И вот эти оболтусы воспринимают этот предмет как какой-то «тяжкий»!

И уже в 9-м классе я решил готовиться к поступлению на философский факультет. Теперь следует сказать, что меня привлекало к этому направлению. Выбирая будущую профессию, я хотел удержать вместе две области знания и деятельности: мне были одинаково интересны так называемые «точные» науки и «гуманитарные» науки. Мне трудно было выбрать между математикой и физикой, с одной стороны, и литературой и историей, с другой. Узнав, что существует философия в системе образования, я стал думать о том, чтобы получить профессию по этой специальности и стал выяснять необходимые условия для поступления. В то время ежегодно издавались справочники для поступающих в Московский и Ленинградский университеты, где были философские факультеты. Тогда существовал также философский факультет в Киевской университете и философские отделения ещё в нескольких университетах страны. Я стал выбирать между Москвой и Ленинградом. Сначала предполагалось, что я поеду поступать в Ленинград, где жила наша родственница, тётя. Но у меня перед этим два раза подряд – из-за активных занятий спортом и простудных заболеваний – была ревматическая атака сердца. И было решено, что московский климат будет всё-таки здоровее. Мои родители, конечно, не очень хотели, чтобы я уезжал, но они уважали мой выбор. Тем не менее, мой отец решил проконсультироваться с Авениром Ивановичем Уемовым, который тогда заведовал кафедрой философии в Одесском университете. Отец сказал Уемову, что сын заканчивает школу и, по всей видимости, должен получить медаль, и хочет ехать поступать в Москву на философский факультет. Отец спросил, есть ли какие-то другие варианты в получении

философского образования. Уемов ответил, что философский факультет в Московском университете даёт хорошее образование, может быть, лучшее, которое есть в стране, и он сам там учился. Тогда отец спросил, а есть ли ещё какой-то другой путь, и Уемов сказал, что да, есть: можно получить образование, допустим, физическое или биологическое, а затем поступать в аспирантуру, писать диссертацию по философии и работать в этой области. И это тоже достаточно хороший путь, и он знает целый ряд удачных примеров, когда именно так поступали. Отец воодушевился этим ответом, но моя позиция осталась нерушимой: я сказал, что это окольный путь и я не хочу по нему идти, а хочу идти прямым путем.

Здесь есть ещё один момент, который я хотел бы затронуть, поскольку он тоже сыграл определённую роль в моем выборе. Примерно тогда же, когда я узнал, что философия есть в вузовской программе, я стал выписывать журнал «Вопросы философии» и стал углубляться в философскую проблематику. Но мне хотелось – помимо различных обзорных статей и критических материалов – самому познакомиться с работами Канта, Ницше, Фрейдя и других философов. В обычных городских библиотеках такой литературы не нашлось, но неподалеку от моего дома находилась научная библиотека имени Горького, и я решил туда записаться. Однако мне было отказано пользоваться библиотекой, потому что я ещё был только школьником. В то же самое время мой товарищ-сосед, с которым мы вместе занимались спортом, окончив восьмилетку, поступил в вечернюю школу, она ещё называлась школой рабочей молодежи. И вот он имел право пользоваться научной библиотекой, хотя учеба и книги его особенно не интересовали. Я тогда ощутил определённую дискриминацию: кто-то за меня будет решать, могу я читать книги, какие желаю, или не могу! И этот случай очень сильно повлиял на меня. Я решил, что я должен сделать все, что от меня зависит, чтобы у меня было полное формальное право доступа к тем источникам, которые мне нужны. (Кстати, в ту эпоху в библиотечной практике в нашей стране даже студентам, аспирантам, преподавателям и научным работникам следовало представлять специальные письма-отношения с места учебы или работы для доступа к книгам таких «буржуазных» и «реакционных» авторов, как Ницше, Фрейдя и др.)

Ретроспективно оценивая сказанное, я хочу сказать, что такой «прямой» путь в философию, несомненно, имеет свои очевидные достоинства, однако мне кажется, что мое философское развитие могло бы быть другим, может быть, более своеобразным и свободным, если бы я избрал философию не в качестве профессии. Потому что хотя, с одной стороны, на философском факультете можно было получить достаточно хорошее образование, но с

другой стороны, нужно было постоянно преодолевать определенные идеологические и идейно-теоретические рамки и ограничения. Всем известно, что в нашей стране единственно научной и правомочной формой философского знания был марксизм. Приобретя многое на философском факультете в плане культурной эрудиции и определенных мыслительных навыков и ориентиров, многим из моего поколения приходилось изживать известные идеологические и мировоззренческие клише и стандарты, которые навязывались официальным образованием. Уже на первых курсах становилось понятным, что та система, которая привилегированно обладала истиной, в действительности ею не обладала в полной мере, но обладала определенными и очевидными недостатками. Я не могу сказать, что обучение на философском факультете сделало меня антимарксистом, вовсе нет. Однако мне было совершенно ясно, что марксистский способ мышления вовсе не является единственно возможным способом философствования. – **А.Н., хотелось бы спросить Вас в отношении каких-то книг, допустим, во времена Вашей юности, которые сыграли определенную роль в Вашем обращении к философии.**

– Вообще я считаю, что это очень важно, какую первую настоящую философскую книгу человек получает в свои руки и с какой начинается его движение в философию. К сожалению, ни в детстве, ни в ранней юности в моем распоряжении не было ни Платона, ни Канта, ни Гегеля. В домашней библиотеке были какие-то книги классиков марксизма. Это во многих советских семьях было, поскольку на работе в различных кружках это изучалось. Помню, что был том ленинского «Материализма и эмпириокритицизма» (кажется, еще была работа Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»), однако это не представлялось мне особенно интересным. Но я помню одно сильное впечатление, которое заставило меня думать о философии, оно было достаточно ранним, где-то в 8-ом–9-ом классе. В конце года необходимо было сдавать экзамен по геометрии. И в списке вопросов по программе среди множества вопросов, где надо было сформулировать определенные теоремы, провести доказательства и так далее, был первый вопрос, который касался таких понятий, как «аксиома», «постулат», «определение», «теорема». На школьных уроках эта тема обычно не освещалась преподавателями, а в нашей школе были достаточно хорошие преподаватели математики. В основном они ставили своей целью представить содержание предмета геометрии: формулировки теорем, способы их доказательств и тому подобное. И вот тогда, готовясь к экзамену, я залез в различные справочники, словари и энциклопедии и стал изучать эти вопросы. И они мне показались очень интересными. Например, вопрос об отличии

аксиомы и постулата. Если аксиома предполагает самоочевидное положение, то постулат не обязательно должен быть самоочевидным положением, он просто принимается как данность, не предполагающая доказательств. Двигаясь в этом направлении, я подошел к особенностям других геометрических систем, к неевклидовым геометриям. Как известно, судьба пятого постулата Евклида, утверждающего, что параллельные прямые не пересекаются, связана с тем, что первоначально он воспринимался как аксиома. А потом оказалось, что возможны геометрические системы, где обратное этому утверждение можно себе представить, поскольку там пространство обладает различной кривизной. В евклидовой же геометрии это предположение только постулат, а не нечто самоочевидное, как это казалось. Эти проблемы приводили меня в восхищение. Позже я читал у Эйнштейна о том, как на него в школьном возрасте огромное впечатление произвела строгость и красота построения евклидовой геометрии, ведь в ней знание представлено в виде небольшого числа положений, из которых затем чисто логически выводятся другие положения. Это исключительно стройная, ясная, логичная и удивительная конструкция. Она удивительна тем, что мы можем что-то получить новое из тех данных, в которых информация об этом новом явно не представлена, но может быть оттуда извлечена, выведена логически.

А Циолковский в своей автобиографии вспоминает, что он начал учиться читать в дошкольном возрасте, еще не поступив в гимназию. Где-то на чердаке родительского дома он нашел учебник геометрии и учился читать по нему. Ему было интересно, что там написано, и он прочитал о теореме подобия, где мы можем, зная данные, касающиеся одного предмета, затем вычислить свойства другого предмета (его высоту или расстояние до него), построив систему подобных треугольников. Он так и поступил: выбрал дерево во дворе, представил его высоту, построил систему подобных треугольников и вычислил каким должно быть расстояние до этого дерева. И Циолковский пишет, что, проделав все эти вычисления, он не поверил окончательному результату. Как можно действительное свойство действительной вещи получить с помощью бумаги и карандаша? Тогда он перепроверил этот результат, промерив расстояние веревкой и удивился, когда результаты измерения и вычисления совпали. Заключает Циолковский это воспоминание такими словами: «С этого момента я поверил в силу теории». Потом он создаст теорию движения корабля в безвоздушном пространстве, не имея практической возможности это непосредственно наблюдать и исследовать.

Возвращаюсь к Эйнштейну. Знакомство с евклидовой геометрией, как я уже говорил, привело его в восхищение. И Эйнштейн полагает, что все,

кто имеет склонность к занятиям наукой, не могут здесь остаться равнодушными и пройти мимо такого образца человеческих знаний, которым является евклидова геометрия. Так вот, я должен признаться, что то, что восхищало Эйнштейна, меня не очень восхищало. А вот восхищало как раз то, что можно размышлять и рассуждать о самом характере тех действий и операций, а также о понятиях и абстракциях, их выражающих. То есть не использовать интеллект для искусственного решения какой-то задачи или проведения определенного доказательства, а именно осмысливать, что представляет собой те или иные математические объекты и понятия, которыми мы выражаем наши с ними действия: генезис этих понятий, их логическое соотношение и так далее. Но это уже работа философская! И мы знаем, что в XX столетии возникло влиятельное и достаточное продуктивное по отношению к науке (хотя философски, может, и не вполне совершенное) направление – логический позитивизм, где цель философии заключается в том, чтобы осуществлять логический анализ структуры и языка научного знания. Эта концепция возникла и оформилась внутри Венского философского кружка (Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Филипп Франк и другие), а затем получила некоторое уточнение и изменение в работах Карла Поппера. (Эти идеи во многом, конечно, инспирировались «Логико-философским трактатом» Витгенштейна.) В этом заключалась суть философской работы – осуществлять логический анализ. Не зная ещё, что такое философское направление существует, я как бы открыл его для себя таким полуслучайным образом, готовясь к школьному экзамену. После этого я стал знакомиться с научной и научно-популярной литературой, выходящей за рамки школьной программы, где я находил что-то подобное интересу, который был вызван у меня вопросом об аксиомах, постулатах и теоремах. Впоследствии я стал интересоваться литературой, где рассматривались подобные вопросы. Помню две книги, с которыми я тогда познакомился: это «Эволюция физики» Альберта Эйнштейна, написанная им в соавторстве с Леопольдом Инфельдом, а также книга индийского ученого Р. Неванлинны, посвященная проблемам теории относительности и неевклидовым геометриям. (Примерно в это время, где-то в середине 60-х годов, эти книги были переведены на русский язык.) Знакомство с вопросами, которые там обсуждались, способствовало укреплению моего интереса к философии, потому что мне было совершенно ясно, что все эти вещи, несомненно, имеют близкое отношение к философии: все это касается не одной только математики или физики, а касается общих вопросов человеческого познания, способов и методов, с помощью которых мы мыслим.

Если попытаться теперь вспомнить какую-то книгу, имеющую

непосредственное отношение к современной философии, то здесь я могу назвать «Слова» Сартра, которые были изданы в Советском Союзе с предисловием Миколы Бажана. Видимо, этот хорошо известный украинский поэт и культурный деятель обладал должной эрудицией, вкусом и тактом, необходимыми для того, чтобы ввести в кругозор советского читателя робота современного (хотя и «буржуазного», но считавшегося все же «прогрессивным») французского писателя и философа. Хотя эту книгу нельзя назвать вполне философской (это воспоминания о детстве, о вхождении в литературу, о призвании к писательскому труду), но написана она была человеком, который был не только писателем, но и философом.

То, что Сартр был философом, мне было известно ещё раньше в связи с дискуссией по поводу фильма Андрея Тарковского «Иваново детство», в котором была представлена трагическая судьба мальчика-подростка, испытавшего на себе ужасы войны. Это некая трагедия, но что это за трагедия? Это трагедия только войны или трагедия человеческого существования вообще? В нашей стране доминировала точка зрения, что трагедия невозможна в социалистическом обществе, так как в нем нет основы для трагедии, а есть возможность построения гармонических человеческих отношений. Но некоторые участники дискуссии, в том числе и зарубежные коммунисты, утверждали, что и в социалистическом обществе может быть трагедия, поскольку трагичность – это вообще человеческая ситуация. То есть основным предметом дискуссии стало выяснение возможности трагической ситуации не только как порожденной войной или какими-то другими экстремальными социальными обстоятельствами, но и как проявления универсальной природы человека и его бытия в мире. Включившийся в эту дискуссию Сартр отстаивал, разумеется, именно такое понимание этой проблемы.

Тогда, читая «Слова» Сартра, я не нашел каких-то прямых философских вопросов, на которые я мог рассчитывать, еще только приступая к чтению этой книги. И хотя Сартр для меня – после того, как я познакомился с его философскими работами, – и не стал самым любимым философом, но я понимаю роль и значение, которую он сыграл и которое имел в философской жизни XX столетия (хотя, повторяю, особой симпатии я к нему не испытываю). Мне было известно, что автор, написавший книгу «Слова», – не просто писатель, но и человек, который является философом. И я читал эту книгу как текст, написанный философом. Хотя, повторяю, нет у меня ощущения некоего философского градуса этой книжки. Но если с сегодняшней точки зрения ее рассматривать, то, возможно, такой ракурс может быть найден. Ведь в принципе не может быть запрета представлять с философской точки зрения любую тему, предмет или явление. В этом

смысле мне кажется важным урок, преподнесенный нам эпохой постмодернизма (ведь это можно признавать и не будучи поклонником этой культуры). Я полагаю, что следует признать, что постмодернизм осуществил определенное раскрепощающее и освобождающее действие на философию, на литературоведение, на всю гуманитаристику – когда предметом исследовательского интереса может стать любая вещь, любая деталь, любая частность: например, конфигурация уха или флакон одеколона могут стать предметом философского интереса. Так, Сартра (еще до всякого постмодернизма) вдохновила гуссерлевская феноменология в силу того, что в рамках этого подхода любая вещь могла стать предметом философского внимания. Известна такая история. После того, как Раймон Арон, приятель молодого Сартра, побывал на стажировке в Германии, он встретился с Сартром в кафе, где они сидели и разговаривали. И Арон говорит Сартру, что вот, мол, есть в Германии такая философская школа, такое направление философское – феноменология Гуссерля, – согласно которой, то, что мы сейчас сидим здесь и разговариваем, – это может быть предметом философского анализа и осмысления. И Сартр загорелся желанием познакомиться с этой школой и направлением и сам поехал на стажировку в Германию. Когда он вернулся во Францию, одну из первых своих работ он посвятил феноменологической проблематике. Так вот, я говорю, что постмодернизм в этом смысле осуществил освобождающее воздействие, где мы можем связать что угодно с чем угодно, но при этом это может быть серьезный и осмысленный взгляд на вещи.

Я пытаюсь сейчас вспомнить какие-то эпизоды своего детства и юности, какие-то жизненные впечатления того времени, в которых можно было бы усмотреть какие-то «знаки», отсылающие к философии. Вспоминается два таких эпизода.

По-моему, в 10-ом классе школы я писал домашнее сочинение на тему толстовского романа «Война и мир». Я уже не помню, как конкретно формулировалась тема. Обычно это звучит так: «Образ того-то» или «Тема такая-то», но я обратился к теме осмысления истории и, прежде всего, осмыслению войны в романе Толстого. И в этом своем сочинении я попытался подойти к феномену войны, представленному в романе, не с точки зрения установления природы и сущности этого явления или раскрытия его внутреннего содержания, – когда, скажем, война рассматривается как ситуация, где применяется насилие, ситуация, где оно узаконено, где обнаруживаются внутренние, глубинные нравственные и психологические качества человека и тому подобное. Меня же интересовало не само это содержание (природа войны), но я попытался представить такой взгляд на это явление, где само восприятие этого явления (или понимание

его природы) определяется некой позицией, в которой находится наблюдатель, – тот, кто наблюдает войну, говорит о ней или оценивает ее. И тогда ситуация, в которой находится солдат в окопе под обстрелом или же идущий в атаку с криками «ура!», – это одно видение войны. Ситуация, которая открывается командующему армией – это другое ее видение, а ситуация, например, которая открывается мирным жителям, – это еще другой взгляд. Таким образом, та картина целостной реальности, которая должна показывать нам природу войны как таковой, складывается из отдельных картин реальности, которые определяются позицией наблюдателя. И не в том дело, что это свидетельствует о «субъективности» взгляда. У нас могут быть разные субъективные картины, притом что исходная позиция будет одной и той же. Условно говоря: вы любите такого-то художника или я люблю такую-то еду, а вам это может не очень нравиться. Или какая-то музыка – здесь есть субъективность. Но позиция наблюдателя – это не только и не просто психологическая субъективность, это, скорее, некая «субъектность» взгляда или точки зрения, а субъективность – это нечто вторичное, производное от субъектности. Вот вы сейчас видите это окно под одним углом, а я, который сидит с другой стороны, буду видеть его под другим. И дело здесь не в субъективности взгляда, а в позиции – другая позиция в бытии и она предполагает другой ракурс рассмотрения. В романе Толстого есть известный и очень важный эпизод, когда Пьер Безухов издала наблюдает за сражением, которое ведут французы, наступающие на русские редуты. И этот взгляд стороннего (но приближенного к предмету) наблюдателя, гражданского человека, позволяет ему увидеть военное сражение, вообще войну как нечто совершенно иное, нежели впечатление непосредственных участников боя. Я полагаю, что этот подход, который я пытался провести в своем сочинении, действительно является по своему существу философским. Когда я пытался провести эти рассуждения в своем сочинении, я лишь чисто интуитивно ощущал их философский характер. Я не знал тогда, что возможны какие-то теории, понятия или подходы, которые будут говорить о месте в бытии, о позиции наблюдателя, об образе мира и так далее. Через несколько лет, когда уже учился в университете, я познакомился с этими вещами в связи с изучением логики и теории познания буддизма, а также в связи с рассмотрением различных семиотических подходов и сюжетов. Но те идеи, которые я представил в своем сочинении в связи с рассмотрением темы войны в романе Толстого, были, я думаю, первым «философским делом», которое я в своей жизни делал (полагая, что я просто провожу какие-то свободные размышления в рамках анализа художественного произведения). Я помню реакцию преподавательницы литературы. Она поставила мне за сочинение «отлично» (я обычно все

работы так писал). Не знаю, насколько она оценила мой подход, но помню, что она сказала что-то примерно следующее: «Ну, у тебя голова какая-то особая». Это не было особой похвалой, и не было упреком, а было, скорее, констатацией. Да, любопытно... А вот моя одноклассница удосужилась получить от нее высокую похвалу: учительница была очень довольна достоинствами ее работы и посоветовала ей поступать на филологический факультет. У меня же она таких достоинств не обнаружила, но необычность подхода все же почувствовала.

...Вспоминается еще такой эпизод. Помню, как сейчас, одно детское впечатление. Кажется, это было лето, помню солнечный свет, освещающий комнату. Знаю, что мне не надо идти в школу, было какое-то чувство свободы. Где-то на кухне хлопчет мать. И вот, я отчетливо осознаю: сейчас в этот момент я готов умереть без всякого страха и каких-то переживаний. Это будет похоже на то, как если я просто закрою глаза и усну, ведь в момент сна окружающая реальность для нас перестает существовать. Точно так же я могу сейчас просто закрыть глаза, и если мне скажут: «Готов ты умереть?», я скажу: «Да, легко». Мысль эта была совершенно неэмоциональная и как бы логически очевидная. Обычно же у нас есть какие-то страхи и опасения: можно заболеть, попасть под машину, утонуть и тому подобное. Спротивление возможной смерти почти всегда присутствует в глубине человеческой души, можно даже сказать, в глубине человеческого существа. Я вовсе не был героем, не ведающим страха, но здесь я находился в особом состоянии сознания (или же это состояние было во мне), когда жить и умереть, быть и не быть казалось равнозначным. Вот, значит, тогда я испытал такое странное, удивительное состояние сознания. Оно больше никогда потом не повторялось, но это странное состояние я очень хорошо запомнил. О чем свидетельствует этот эпизод, я не знаю. Может, толчок к появлению этого состояния дала смерть прабабушки, которая жила с нами и умерла за полгода до того. Но после этого я стал думать, что такое смерть, в чем она выражается и что она означает. Конечно, эти размышления не оформлялись мною философскими понятиями и категориями, но пережитый мною опыт самосознания я тогда обрел и, возможно, это способствовало в будущем выбору философского пути.

В каком-то смысле каждый человек осуществляет опыт самопознания. Вы знаете, что у Николая Бердяева есть известная книга, называется «Самопознание». Я не очень люблю этого философа, поскольку для меня он являет собой не столько тип мыслителя, а, скорее, является своеобразным сейсмографом духовной жизни, культурных и общественных сдвигов и потрясений. Прежде чем задать вопрос, Бердяев уже дает ответ, он не обмысливает вопрос, но знает его уже в виде ответа: для него мир не

существует в вопросительной форме, как, скажем, для Хайдеггера или Мерло-Понти. И в «Самопознании» у него есть все что угодно, но там нет одного – самопознания, его, как мне кажется, там нет. Каким автор начинает свое повествование, таким же он остается по его завершении: никакого опыта самопознания не происходит. Возможно, эту книгу следует рассматривать как некий его философский манифест, который Бердяев сформулировал на основе своей жизни, как своего рода философское *credo*.

Я уже говорил вам, что выбор философского образования произошел в значительной степени потому, что для меня важно было удержать вместе естественнонаучную составляющую моих интеллектуальных интересов и гуманитарную. Я рассказывал о возникшем у меня интересе к логическому осмыслению математических (геометрических), а потом и физических понятий и действий. И я попытался также показать, как и в гуманитарной составляющей для меня забрезжили философские темы и подходы в связи с «Войной и миром» Толстого. Толчок к постановке вопроса о роли наблюдателя в истории – я его только немного обобщил – я получил от самого автора романа. В романе есть важное место, я о нем уже говорил, когда Пьер Безухов наблюдает сражение, где звучат выстрелы, разрываются ядра, где люди кричат, падают, умирают и т. д. А Безухов смотрит на все это не как участник, а как наблюдатель. И вот в его голове возникает ситуация непонимания и ужаса. Что же это такое происходит? Что же вообще происходит с людьми – обычно нормальными и разумными существами? Почему же вдруг они начинают друг друга убивать, кромсать, увечить? Этот вопрос постоянно находился в поле внимания Толстого, и в другом своем романе («Анна Каренина») он снова повторяет прием описания ситуации не участником события, а наблюдателем, неангажированным, невтянутым в ситуацию. (Например, Вронский, мысли которого заняты разыгравшимися обстоятельствами личной драмы, сидит в театре и воспринимает танцующих на сцене балерин как какое-то непонятное и абсурдное явление, вообще неуместное в человеческой реальности.) Скажем, вы можете наблюдать через оконные стекла домов или витрины кафе сидящих, движущихся, размахивающих руками, разговаривающих людей. Но если мы это все только видим, но не слышим слов, которыми обмениваются общающиеся люди, то тогда нам эта ситуация будет представляться крайне странной. Эпизоды толстовских романов являются примерами феномена «остранения», – впоследствии это понятие было введено и широко использовалось писателем и теоретиком литературы Виктором Шкловским. Примерно тогда же немецкий поэт и драматург Бертольд Брехт создает свою собственную театральную эстетическую

систему, отличающуюся от системы Станиславского. У него актер, представляющий своего персонажа, может и должен проявить и представить на сцене свое собственное к нему отношение – это и будет тем главным, что характеризует брехтовский театр, как он его называл, «театр отстранения». А Толстой использует прием введения отдельного наблюдателя: то, как Пьер воспринимает этот бой – совсем не то, как воспринимают другие, участвующие в нем люди. Это понятие наблюдателя вообще весьма значимо, даже в каком-то общекультурологическом смысле (у швейцарского драматурга Дюрренматта есть пьеса, которая называется «Наблюдение за наблюдателем»).

– Как Вы оцениваете состояние философского образования в МГУ сегодня в сравнении с тем периодом, о котором Вы говорили.

– Состояние дел за последнее десятилетие я не очень хорошо представляю. Я примерно знаю, какие есть кафедры, кто там работает, но оценить общую атмосферу мне трудно. Если говорить о том периоде, когда я учился, я считаю, что во многом мне и моим сверстникам (тем, кто учился немного раньше или позже) в общем-то повезло. Тут нужно иметь в виду следующее. Где-то с начала 50-х годов философское образование, сохраняя в общем-то официозный и в значительной степени догматический характер, все таки стало отходить от той явно политизированной формы, которую философская мысль имела до войны. Даже последние год жизни Сталина, хотя там было много плохих вещей и всяких политических процессов, – но даже при такой достаточно сложной ситуации все-таки на философском факультете были хорошие преподаватели. На факультет приходили для получения образования люди, многие из которых прошли войну, уже имели значительный жизненный опыт и обладали способностью критического отношения к действительности. (К поколению этих людей принадлежал, например, писатель Александр Солженицын, который во время войны, будучи еще молодым артиллерийским офицером, задумывался над идейно-мировоззренческими и общественными вопросами.) Стало приходиться много фронтовиков, среди них был Эвальд Васильевич Ильенков, один из наиболее глубоких знатоков Гегеля.

Известный венгерский философ Георг (Дьердь) Лукач, который был сыном банкира, но, испытав влияние марксизма, вступил в коммунистическую партию, в качестве венгерского коммуниста в 30-х гг. находился в Советском Союзе. А в 1923 году он написал книгу «История и классовое сознание», где дал обоснование исторической миссии пролетариата и научности пролетарской идеологии.

Учение об идеологии создавалось Марксом совместно с Энгельсом, но большая часть их совместной книги «Немецкая идеология» была

написана Марксом. Там подвергаются критике идеологические формы сознания, под которыми понимается ложное и искаженное сознание, дающее превратное представление о действительности. Такое представление о действительности возникает не потому, что люди (идеологи) не обладают необходимой полнотой знаний или же имеют какие-то злонамеренные цели, а потому что само их место в бытии, в социуме таково, что они и не могут иначе представлять действительность. Маркс сравнивает идеологию с камерой-обскурой – таким оптическим прибором, который в то время был достаточно популярен, линза которого давала перевернутое изображение. Мы не можем видеть иначе, как в перевернутом виде, поэтому идеологические формы сознания, по Марксу, должны быть перестроены, перевернуты. А сама критика идеологии Марксом осуществлялась, как он полагал, с позиции науки. Поясню на таком примере. Человеческий повседневный опыт свидетельствует, что Солнце вращается вокруг Земли, а астрономическая наука (Коперник) создает такую теорию, согласно которой не Солнце вращается вокруг Земли, а наоборот. Когда мы в рамках повседневного опыта считаем, что Солнце движется, то на это указывают наши непосредственные чувственные впечатления. Со своего места в бытии мы закономерно порождаем превратную картину действительности. В начале своей научной и политической деятельности Маркс выступает убежденным критиком всякой идеологии. Здесь, может быть, имеет смысл вспомнить происхождение слова «идеология». Рассказывают, что Наполеон в свою военную экспедицию в Египет кроме войска взял с собой целую когорту ученых: астрономов, натуралистов, искусствоведов, архитекторов – для того, чтобы они во время этой экспедиции изучали природу и культуру тех мест. И в отличие от своих военных он называл их всех «идеологами», то есть людьми, занимающимися не вещами и делом, а «идеями». В философии эпохи Просвещения идеология понималась уже как учение об идеях, как система идей. В дальнейшем процессе формирования и развития марксизма как политического учения на передний план выходит историческая миссия пролетариата, который в лице марксистской теории обретает свою собственную, пролетарскую, идеологию. И тогда естественно возникает вопрос: почему другие формы идеологии были ложным сознанием, а пролетарская идеология является истинной? Что же случилось? И вот Георг Лукач дает наиболее глубокое из всех существующих объяснение и обоснование этому. Это что-то наподобие теории предустановленной гармонии, и в двух словах может быть выражено так: пролетариат занимает такое особенное место в истории, где его интересы изначально совпадают с целями истории и, освобождая себя, пролетариат освобождает все

общество, все человечество. Тотальность представления о действительности (или же представление действительности как тотальности) – вот характерная сущностная черта пролетарской идеологии.

Лукач, находясь в Советской России, в общем-то видел противоречия и трагизм советского социализма, но от своих идейно-политических убеждений и теоретических позиций не отказывался. В 1960 году молодой ученый-философ Эвальд Ильенков выпустил свою монографию «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (к сожалению, в сильно урезанном цензурой виде), где продемонстрировал значимость гегелевской философии и логики, использованных Марксом для выработки собственной методологии своих политэкономических исследований. А за несколько лет до этого события на философском факультете сформировалась группа молодых студентов, в центре которой стоял тогда аспирант, а позднее известный логик и писатель-диссидент Александр Зиновьев. (Он был участником войны, был родом из деревни, имел недюжинные способности и сильное желание самореализации, намерение совершить крупные изменения в общественной науке.) К этой группе принадлежали такие люди, как Борис Андреевич Грушин, впоследствии известный социолог, изучавший проблемы массового сознания, Георгий Петрович Щедровицкий, яркий представитель и разработчик системной методологии и системного подхода, который затем создал работавший на протяжении нескольких десятилетий собственный неформальный семинар, получивший название «Московский методологический кружок». Авенир Иванович Уемов находился в дружеских взаимоотношениях с ним, хотя их системные концепции не во всем совпадали, а в чем-то, может быть, даже исключали друг друга. Но у них была общая цель: им надо было обосновать самостоятельность и правомерность системного подхода. К этой группе присоединился тогда и Мераб Константинович Мамардашвили, как известно, сыгравший важную роль в приближении отечественной философии к традициям европейской мысли и в значительной мере реализовавший себя в качестве свободного мыслителя. (Хотя, может быть, осмысливая в конце жизни свою творческую эволюцию, он ее несколько идеализировал.)

Тогдашняя ситуация в философии, на мой взгляд, характеризовалась тем, что новое послевоенное поколение не отказывалось от исторической картины мира, заданной марксизмом, но видела серьезные искажения и диспропорции, сопутствующие реализации этих идей в реальности общественной жизни той эпохи. Одновременно этими людьми остро ощущался непрофессионализм и убогость мысли многих (если не большинства) идеологических и философских авторитетов, претендовавших

на знание и истолкование идей Маркса. У них было острое стремление и желание перестроить систему науки, образования и жизни, где философия могла бы существовать на достойном уровне настоящего знания и культуры, а не быть вульгаризацией и популяризацией серьезных вещей. И здесь немалую роль сыграли некоторые преподаватели философского факультета, которые довольно таки высоко держали знамя научности в своем предмете. – **А. Н., а могли бы Вы более подробно рассказать о тех преподавателях, у которых Вам довелось учиться на факультете?**

– Уже на первом курсе среди преподавателей выделились три крупные фигуры. Первая – это, конечно, Валентин Фердинандович Асмус, который читал у нас курс истории античной философии. Эта, конечно, фигура крупного масштаба. Кроме того, что он был автором многих серьезных книг, он был единственным советским философом – членом Международного института философии в Париже (видимо, потому что им была написана монография, посвященная научно-философским взглядам Рене Декарта), а также был чуть ли не единственным советским философом того времени (во всяком случае, на факультете), который не состоял в партии. Возможно, он имел и определенные (скрытые) религиозные убеждения, но это точно мне не известно. Зато было известно, что на похоронах опального Бориса Пастернака он выступил с надгробной речью – когда другие боялись даже подойти к месту погребения. Это, конечно, был мужественный гражданский поступок.

Однако, должен признаться, сами лекции Асмуса особого интереса у меня не вызывали. Он их читал, именно зачитывал вслух свои конспекты – исписанные тонкие школьные тетрадки. В этих своих лекциях он излагал учения древних мыслителей, давая при этом необходимую важную и полезную информацию, указывая также на соответствующие недостатки этих учений с точки зрения марксистской философии, – но и признавая в тоже время высокие достоинства этих учений и их философскую значимость. Например, Платон был идеалистом, но это был «умный» идеалист, и мы видим глубоко разработанную им диалектику бытия и познания и т. д. Чего мне не хватало на лекциях Асмуса, так это актуализации исторического материала, который он излагал, а также выражения им собственной позиции по излагаемым вопросам. (К тому же уже как пару лет назад он издал свой курс лекций по античной философии в качестве учебника, и там, конечно, материал излагался более подробно и обстоятельно.)

В отношении Валентина Фердинандовича Асмуса, я думаю, многое объясняется тем, что он входил в философию (и долгие годы жил в ней) в очень сложное революционное и послереволюционное время, из которого не все выходили живыми. Надо сказать, что в 20–30-х гг. Асмус выступил

как автор ряда глубоких и серьезных в теоретическом отношении работ, среди которых были такие книги, как «Диалектический материализм и логика», «Марксизм и современный буржуазный историзм», «Очерки по истории диалектики Нового времени». Я думаю, что равных этим работам в тот период не было. (О лосевском «восьмикнижии» мы сейчас говорить не будем.) Но вся эта эпоха войны, террора, потом, смутные последние годы жизни Сталина и личные злоключения Асмуса (после войны он был арестован на какое-то, к счастью, достаточно короткое время) несомненно сказались на его лекторской и авторской манере. Кто-то когда-то назвал известного украинского поэта Павла Тычину, издавшего в ранней молодости книгу почти верленовских лирических стихов «Сонячні кларнети», «испуганным гением». Он начинал как крупный поэт-лирик, но советская эпоха заставила его приспособливаться, в результате чего он, видимо, утратил часть своего дара. Я вовсе не хочу сказать, что дар покинул Валентина Фердинандовича, – совсем нет. Но я думаю, что эпоха все-таки помешала ему воспользоваться своим даром в полной мере. Авенир Иванович Уемов, у которого Асмус был научным руководителем в аспирантуре, рассказывал, что когда он спрашивал его о каком-то вопросе, то тот говорил: «тут надо почитать Бергсона, а вот здесь у Когена, а это возьмите у Канта» и т. д. Но ведь философия все-таки предполагает личностную позицию: Кант – это Кант, но как я это вижу? Такой актуализирующей проблематизации античного наследия я у Асмуса не чувствовал, но в целом облагораживающее и воспитательное воздействие его фигура, безусловно, имела.

(Уж на втором курсе семинары по истории философии Нового времени в нашей группе вела Нелли Васильевна Мотрошилова. К тому времени уже вышла ее книжка по феноменологической философии Гуссерля периода «Логических исследований», которую я читал, и только-только появилась другая ее книга «Познание и общество», где очень проблемно – и актуально для современной философской и культурной ситуации – был представлен материал по философии Нового времени.)

Особенно я выделил бы лекции по общей психологии, которые нам на первом курсе читал Петр Яковлевич Гальперин. (Он тогда уже был не очень молод, еще не был профессором, хотя уже защитил очень серьезную в теоретическом и практическом отношении докторскую диссертацию, в которой представил разработанную им оригинальную теорию поэтапного формирования умственных действий.) Это было очень интересно. В своих лекциях, которые он читал без риторических изысков, но свободно и с полной ясностью, он излагал историю психологии, давал факты, которые получали у него соответствующее теоретическое осмысление и, что также

имело значение для формирования философского кругозора, это то, что естественнонаучный материал психологической науки он дополнял широкими историко-культурными («гуманитарными») ассоциациями. И у него всегда было собственное видение проблемы, была собственная теоретическая позиция.

Гальперин формировался в школе замечательного советского психолога Льва Семеновича Выготского. (Тот довольно рано умер от туберкулеза, его школу разогнали, и многие его сотрудники и коллеги потом сами стали выдающимися учеными. В 60-е гг. его теоретическое наследие стало постепенно возвращаться: были изданы «Психология искусства», «Речь и мышление» и другие работы).

Выготский разрабатывал культурно-историческую концепцию понимания психологии и его предмета, и Петр Яковлевич также мыслил в рамках этого направления. Он читал интересные (хотя и довольно строго) лекции, где я впервые услышал, например, о книге Фрезера «Золотая ветвь», в которой был собран огромный материал по истории культуры, религии и магии. В своих лекциях Гальперин упоминал эпизоды из рассказов Джойса, собранных в сборнике «Дублинцы». Вспоминал эпизоды из собственного детства, как его дедушка учил его читать по священному писанию и показывал, как пишется имя Бога, читать которые, однако, не следует. Должен сказать, что я весьма серьезно занимался по психологии: готовил конспекты, брал дополнительные книги из библиотеки, штудировал их, делал из них выписки, и у меня получилась толстая тетрадь конспектов. К моему огорчению, однажды на перемене одной лекции эта тетрадь исчезла с моего стола, ее у меня просто украли. Это меня очень огорчило и, я решил больше таким тщательным образом конспекты не вести. И это было правильное решение, потому что для работы мысли в конспекте важна не тщательность, но выделение и отбор самого существенного.

Лекции по логике читал Евгений Казимирович Войшвилло, который издал перед этим свою монографию, посвященную проблеме понятия. В этой своей работе он обосновывал значимость формально-логического понимания мышления, используя при этом методы современной математической логики. Вот здесь мне необходимо будет вернуться на некоторое время к сюжету, о котором я уже начал говорить, – без этого я не смогу пояснить значение лекций Войшвилло. И я сейчас снова обращаюсь к тому периоду, когда в начале 50-х гг. на факультете сложилась группа Зиновьева, Грушина, Щедровицкого, Мамардашвили, преподавателем которых был Ильенков. В то время на факультете велась борьба между представителями формальной логики и логики диалектической. Существовала кафедра логики, где изучались традиционные разделы

формальной логики, которые были заданы еще Аристотелем, а также то, что делалось в логике уже после него. Но в это же, примерно, время, о котором я веду рассказ, возникло направление (а затем появилась и отдельная кафедра) под названием «Диалектическая логика». Поскольку в философии марксизма важнейшее место занимает диалектика как метод, то считали, что и логика должна быть построена на диалектической основе. Представители этого направления на факультете полагали, что традиционным разделам формальной логики (учению о понятии, о суждении, об умозаключении) нужно противопоставить новое, уже диалектико-логическое учение о понятии, суждении и умозаключении. Люди, которые отстаивали это понимание логики, не были особо грамотными и также не были особо отягощены интеллектом: я не сказал бы, что они вообще были невеждами, но, во всяком случае, какой-то особой творческой мысли у них не обнаруживалось. Они спекулировали на том, что диалектика – это неотъемлемая черта марксистской традиции мышления, а поскольку Марксов материализм есть материализм диалектический, то, следовательно, все должно быть «диалектизировано». Их главная идея заключалась в том, что если диалектика – это учение об изменении и развитии, то и логические формы мысли должны быть текучими и подвижными. Дело доходило до смешного. Когда одного студента, защищавшего диплом, где он отстаивал идеи диалектической логики, кто-то спросил на защите, может ли он привести пример диалектико-логического понятия, тот ответил: «Например, «вода». – А пример формально-логического понятия: – «Стол»!

И вот, значит, Александр Зиновьев представляет к защите кандидатскую диссертацию, где подвергает «Капитал» Маркса анализу с точки зрения логики. Если раньше эта работа Маркса исследовалась с исторической точки зрения и с точки зрения теории политэкономии, то Зиновьев рассмотрел «Капитал» в качестве образца логики исследования сложных систем. До этого ничего подобного не было ни у нас, ни на Западе. Защита происходила при переполненном зале, была острая дискуссия: «диалектикам» был дан бой, и они его проиграли.

В 1967 г. (это год моего поступления в университет) Евгений Казимирович Войшвилло издал монографию, посвященную понятию, где использовал методы математической логики и представил вопросы формальной логики уже на совершенно новом современном научном уровне: это была уже не старая, во многом аристотелевская, логика, а современная, «математизированная» логика. (Я употребляю это слово, поскольку выражение «математическая логика» предполагает ее понимание как части математики – как метаматематику; Войшвилло же

читал нам курс именно по логике, рассматривая при этом и ее общие теоретико-познавательные возможности.) И мы изучали сначала курс логики (формальной), но уже «математизированной», а потом уже, другой курс – логики собственно математической.

Лекции Войшвилло определили выбор темы моей первой научной курсовой работы. Она касалась формально-логического закона об обратном отношении между объемом и содержанием понятия: «чем больше объем понятия, тем уже его содержание и наоборот». Если у нас есть понятие дерева вообще и понятие хвойного дерева, то объем понятия дерева вообще больше, но содержание его уже, чем у понятия хвойного дерева – и наоборот. В своих лекциях и монографии Войшвилло отстаивал непреложность этого формально-логического закона и подверг критике попытку пересмотра этого закона Эрнстом Кассирером, известным представителем неокантианской школы.

Но меня заинтересовали кассиреровские идеи, я обратился к его работе и попытался, используя методы математической логики и не отвергая при этом формально-логического «закона обратного отношения», реабилитировать позицию Кассирера. (В 30-е гг. он эмигрировал из Германии в США и там продолжал писать книги, но уже на английском языке, и, надо сказать, он – один из немногих авторов, чьи английские (чужого для него языка) тексты были грамматически и стилистически безупречными.) В Америке Кассирер разработал свою «философию символических форм», но в книге «Познание и действительность» он выступал еще с неокантианских позиций. И там он, опираясь на опыт математического познания, проводит различие двух родов понятий: понятий о субстанции и понятий о функции. Примерами понятий первого рода являются такие понятия, как «атом», «теплород», «дерево», а примером понятий второго рода могут служить, например, понятия аналитической геометрии, где, например, функция, описывающая определенную конкретную кривую, является производной от функции, описывающей определенный класс таких кривых: т. е. из формулы, задающей (выражающей) функцию, описывающую данный класс кривых, логически вытекает формула, задающая (выражающая) функцию, описывающую конкретную кривую. Здесь не опровергается закон обратного соотношения объема и содержания понятия, но некоторым образом ограничивается в том смысле, что более общее понятие функций оказывается более эвристичным.

Мои идеи нашли поддержку у Вячеслава Александровича Бочарова, который вел у нас семинарские занятия по логике, а потом читал курс математической логики, и он согласился быть моим научным

руководителем. Я помню, как защищал на кафедре свою работу. Войшвилло поначалу не соглашался со мной, но все же мне – при поддержке Бочарова – удалось убедить его в обоснованности своей точки зрения. Эта моя работа строилась не столько на эрудиции, сколько на решении определенной познавательной задачи. Для подготовки такой работы нельзя просто что-то прочитать, недостаточно было использовать уже какие-то существующие аргументы, как-то объединить их – мне нужно было дать решение, которое еще следовало найти. Жизнь в общезнании не очень располагала к сосредоточению. Помню, как я приезжал в выходные дни в город и шел во дворик на Маховой (тогда – проспект Маркса), где находилось старое здание философского факультета. Там было тихо и везло на хорошую погоду, мне никто не мешал, и я там несколько часов проводил во внутреннем сосредоточении. Я потому сейчас об этом говорю, что я тогда впервые испытал удивительное наслаждение от такого рода размышлений. Далеко не все темы и проблемы, рассматриваемые в философии, порождают подобное состояние. Тогда и появилось желание искать именно такие проблемы, которые можно было решать таким вот образом.

Теперь я хотел бы провести некое различие между моим поколением и предшествующим. Когда мы пришли, мы уже встали на «плечи» тех людей, которые до нас уже совершили определенный прорыв. Того духа вульгарности и идеологической зашоренности, которая была в 50-е, в мое время уже не было. Начали переводить западную философскую литературу. Её можно было брать в библиотеках, у друзей. Тогда перевод западной философской литературы осуществлялся не для использования широкой публикой; многие книги выходили под грифом «для служебного пользования», книге мог присваиваться определенный номер экземпляра. Много хорошей литературы, зарубежной и отечественной, выходило в области психологии, которая была менее идеологизирована, при этом там рассматривались проблемы, близкие философии. Я уже отмечал влияние лекций Петра Яковлевича Гальперина и говорил о своей увлечённости психологией, которую (как и позже социологию) я от философии не «отрезал». Но когда я сдавал экзамен за весь курс психологии, я отвечал по билету преподавательнице, которая вела семинарские занятия у нас в группе (сам Гальперин семинары не проводил, а читал только лекции), и она поставила мне «хорошо». Это была единственная «четверка», полученная мною за все годы обучения на факультете, но тему своей дипломной работы (не без желания реабилитации!) я выбрал по генетической эпистемологии швейцарского психолога Жана Пиаже, и в моем дипломе указано название этой работы с оценкой «отлично». Позже,

когда я поступал в аспирантуру института истории естествознания и техники, это сыграло положительную роль: директор института академик Бонифатий Михайлович Кедров одобрил мои научные интересы и предложил мне стать моим научным руководителем.

Хотелось бы также немного охарактеризовать состояние в нашей философии в 60–70-х гг.: это было время, когда я почувствовал стремление к философии, когда я получал философское образование, учился в аспирантуре и работал над кандидатской диссертацией. К тому времени в отечественной философии выделились такие области исследований, которые заслуживают определенного внимания и положительной оценки. Прежде всего, это та область философии, которая является пограничной с естествознанием, и она так и называлась: философские вопросы естествознания. В нее включались философские вопросы таких наук, как физика, математика, кибернетика, биология, а также некоторых других естественных наук. Развитие науки в XX в. – возникновение теории относительности и квантовой механики, развитие генетики и молекулярной биологии, появление кибернетики – породило целый ряд серьезных философских проблем; важно было то, что эти проблемы возникали в самой науке, а не привносились туда философией. В Советском Союзе проходили острые дискуссии по этим вопросам, которым свойственен был чрезмерно идеологический характер, и приходилось часто отстаивать несомненные достижения науки от их вульгарного понимания и идеологической критики (когда, например, эйнштейновская теория относительности называлась идеалистической, а генетика и кибернетика объявлялись лжеучениями, порожденными буржуазной наукой).

В непростые послевоенные годы (точнее, в 1947 г.) вышла книга уже упоминавшегося мною Бонифатия Михайловича Кедрова «Энгельс и развитие естествознания». Следует сказать, что вопреки тому, как сегодня воспринимается ее название, в то время, когда она вышла, оно воспринималось совсем иначе. Хотя Энгельс и признавался соратником Маркса, но за ним не числился тот авторитет, которым обладал его великий друг. Большим авторитетом считался Ленин, хотя и его главная заслуга как будто бы заключалась в том, что он «породил» Сталина, таким образом, классики марксизма-ленинизма выступали в роли коллективного предтечи «великому вождю и учителю всех народов». И вот книга Кедрова пробивает брешь в этом неявно сформулированном идеологическом клише и обращается к наследию Энгельса в связи с вопросами естествознания. После этого появляются серьезные работы Ивана Васильевича Кузнецова и Николая Федоровича Овчинникова, в которых философские проблемы физического познания и философское истолкование физических понятий

получают не поверхностную, а достаточно глубокую и серьезную трактовку. (Кстати, одна из первых работа Умова была написана совместно с Овчинниковым и посвящена была она прояснению внутренней логической связи между законами ньютоновской механики.) Стали проводиться всесоюзные совещания, где наряду с философами участвовали и ученые – физики, математики, биологи, медики.

Следующей областью философии, которую необходимо назвать, было направление, возникшее немного позже и получившее название логики и методологии науки. У его истоков стояли, кроме уже упоминавшегося мною Александра Александровича Зиновьева, и другие философы, например, Владимир Александрович Смирнов, Мирослав Владимирович Попович, Вадим Николаевич Садовский и другие. (Важную роль в формировании этого направления сыграла Софья Александровна Яновская, которая на протяжении многих лет вела на мехмате МГУ научный семинар по математической логике, который в огромной степени способствовал появлению в философии серьезных проблем современной математики и логики.) Это направление, думаю, было одним из наиболее продуктивных областей философских исследований. Конечно, по большому счету, это было освоением доктрины логического позитивизма, идей Венского кружка, Львовско-Варшавской философской школы (к этому времени у нас начали переводиться книги Карнапа, Рассела, Витгенштейна и других представителей этого направления западной философии). Конечно, в отношении этих идей требовалось занимать критическую позицию. Но надо сказать, что в ряде случаев такая критика оказывалась не просто вынужденной, но и осмысленной и продуктивной: философская парадигма, имеющая Маркса своим истоком, в этих вопросах могла в ряде случаев дать более широкий взгляд на рассматриваемые проблемы.

В целом, западной философией можно было заниматься только в порядке ее критики, но через эти критические работы становились известными идеи западных мыслителей: Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса, Сартра, Кьеркегора и др. Примерно в это же время возникает и утверждается практика социологических исследований. Их называли «конкретными социологическими исследованиями», что должно было отличать эти исследования от теоретической социологии, разрабатывавшейся на Западе, а на статус марксистской социологии претендовал исторический материализм. Но и здесь также вместе с критикой стали входить в обращение работы и идеи Вебера, Парсонса, Мертона, Миллса, Парето, Лазарсфельда и других теоретиков западной мысли.

Олексій Роджеро

З ІСТОРІЇ РАДЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ 60-70-Х РОКІВ (частина 1)

Ця бесіда професора Олексієм Миколайовичем Роджеро з випускниками філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова Валентиною Рожковською та Катериною Герман є розширеним варіантом інтерв'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 1)

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).

Keywords: history of philosophy, Soviet philosophy, philosophical education.

Стаття надійшла до редакції 13.04.2017.

Стаття прийнята 19.05.2017.

Розділ 8.
НАУКОВЕ ЖИТТЯ



Інна Голубович, Олександр Кирилюк
ЧАС І БЕЗСМЕРТЯ
(ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ АДЛЬФІВНИ
ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ)

«Час і безсмертя». Під такою назвою 16 грудня 2015 року в Одесі відбулось засідання Філософської спілки та науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція». Воно присвячувалося пам'яті відомого українського філософа Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської (01.12.1956 р. – 25.07.2014 р.).

Неллі Іванова-Георгієвська багато років працювала старшим викладачем філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, була одним із засновників науково-просвітницького товариства „Одеська гуманітарна традиція”, незмінним копійним та ретельним редактором „Докси” – одного з найкращих фахових журналів України, на сторінках якого друкувалися, як правило, статті за підсумками наукових конференцій, ініціатором проведення яких в Одесі була Неллі Адольфівна. За її починанням при «Гуманітарній традиції» разом з Центром Гуманітарної Освіти НАН України, в одеській філії якого вона певний час за сумісництвом працювала, були створені Центри з вивчення сміху та танцю. В рамках останнього вона читала у «Новому Акрополі» цикл лекцій з філософії танцю. Її добре знали в Україні та за її межами як талановитого продовжувача феноменологічної та герменевтичної традицій у філософії, що знайшло втілення в організації нею конференції, присвячених цій тематиці. Додала вона слави філософській Одесі й тим, що започаткувала, разом з колегами, проведення регулярних (раз на два роки) конференцій зі сміхової культури, які до всевітньо відомого першоквітневого Дня сміху привносили й серйозну наукову складову.

Неллі Адольфівна мала надзвичайно сильну фахову підготовку. Як подумати, чи багато в нас є філософів, котрі здатні прочитати, скажімо, доповідь «Структура мислення М. Гайдегера в лекції “Онтологія (герменевтика фактичності)”», як це зробила Н. Іванова-Георгієвська на одеському міському науковому семінарі у травні 2009 року? Але за складом своєї вдачі Неллі Адольфівна не гналася за формальними ознаками визнання фахового рівня науковця. Проте, не дивлячись на те, що офіційно вона не мала високих наукових ступенів та звань, рівень її філософської ерудиції, глибока обізнаність з найскладніших філософських проблем, фундаментальна начитаність, авангардність теоретичного пошуку, викладацька майстерність, педагогічний такт, вміння схоплювати суть питання тощо часто були на голову вище рівня деяких докторів та

професорів, і це визнавали всі, навіть недруги (а їх талановита людина не може не мати) – недаремно послухати її лекції, а вона читала їх багато, і не тільки в університетській аудиторії, часто приходили й маститі філософи, культурологи і мистецтвознавці.

Наочним підтвердженням цього є те, що Н. Іванова-Георгієвська є автором багатьох публікацій, зокрема у філософських академічних енциклопедичних виданнях. Крім того вона була один з найкращих фахівців з історії та теорії балету, філософії танцю. Про глибину, багатогранність, уміння парадоксально мислити свідчать навіть назви її робіт останніх років: «Творчість оберіутів на тлі феноменології Е. Гуссерля» (Філософська думка, 2003, № 2); «Ирония и свобода философского мышления» (Докса, 2003, вип. 4); «Балетмейстер Игорь Чернышев в Одесском театре оперы и балета» (Аркадія, 2003, № 2); «Драматургически-смысловая специфика одноактного балета» (Музичне мистецтво і культура, 2003, вип. 4); «Про сміх серйозно» (Філософська думка, 2004, № 1.), «Ирония как универсальная стратегия чтения» (Докса, вип. 5); «Горизонтная методика Гуссерля и онтология следа» (Топос, 2004, № 1 [8]); «Клоун в цирковом представлении, или смешно ли смешное» (Докса, 2005, вип. 7); «Феноменология Э. Гуссерля в свете учения Платона о роли созерцания разума в познании» (Докса, 2005, вип. 8); «Феноменологические идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером (Феноменология і мистецтво 2002-2003, К., 2005), «Апофеоз как опыт несмеяния» (Докса, вип. 9, 2006); «Онтология революции, або якої справжності нам прагнути. (Цінності громадського суспільства і моральний вибір: український досвід. – К., 2006); «Герменевтика Поля Рикера на пути к самопониманию: майор Ковалев в поисках идентичности» (Докса, 2007, вип. 10); «Этические учения Кароля Войтылы и Эдмунда Гуссерля о роли разума в обосновании нравственности» (Методологічні аспекти літературознавчого синтезу.– Одеса, 2008); «Седиментації смислів у культурі та відповідальність пам'яті» (Філософська думка, 2009, № 1); «Картезианские размышления» (Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М., 2009); «Феноменология Эдмунда Гуссерля как строгая наука на пути к Богу и ловушки трансцендентализма» (Топос, 2009, № 2-3); «Феноменология и марксизм о природе философского знания» (Докса, 2008, вип. 12); «Эдит Штайн о томистских импликациях феноменологии Эдмунда Гуссерля. Предисловие к публикации статьи Э. Штайн “Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского”» (Докса, 2009, вип. 14); «Філософія вчить свободі...» (Інтерв'ю з Неллі Адольфівною Івановою-Георгієвською журналіста Ганни Городенцевої, Новий Акрополь, 26 червня 2010 р.); «Структурна реалізація в тексті діалогічного принципу

вितлумачення як універсальна передумова розуміння» (Докса, 2010, вип. 15); «О природе смеха, или Как это делается в Одессе» (Studia culturae: Альманах каф. культурології и Центра изучения культуры филос. ф-та СПб гос. ун-та, 2011, вып. 12); «Феноменологія як неконфесійний шлях до Бога» (Феноменологія і релігія'2009, К., 2010); «Інституційні та змістові засади зрушень у пострадянській гуманітаристиці: віхи та події. Опитування «Філософської думки» [круглий стіл] (Філософська думка, 2011, № 6); «Доля як іронія мрії. На прикладі ліній долі персонажів фільму “Вечір блазнів” Інгмара Бергмана» (Докса, 2012, № 17);

Цей вражаючий перелік різноманітних публікацій не має залишити в тіні те, що Неллі Іванова-Георгієвська була чудовим викладачем. Зустрічі з нею були незабутньою подією в духовному та інтелектуальному житті її численних учнів. У 2012 році вона отримала відзнаку Українського філософського фонду як «взірець глибоко компетентного, чесного й відданого справі викладача, що справив непересічний багаторічний інтелектуальний та моральний вплив на студентську молодь». У тексті «Відзнаки», підписаному головою фонду Сергієм Пролеєвим, підкреслено, що Неллі Іванової-Георгієвської також належить чільна роль в організації та розвитку одеської філософської спільноти. «Філософська думка» (2012, № 1) вже розповідала про Неллі Іванову-Георгієвську (Голубович І., Левченко В. «Філософія – танець на канаті...»).

Назвати розмову «Час і безсмертя» запропонували філософи з Київського національного університету імені Тараса Шевченка доктор Андрій Богачов, і доктор Вахтанг Кебуладзе, засновники Українського феноменологічного товариства, у діяльності якого Н. Іванова-Георгієвська брала активну участь.

Відповідно до концептуального задуму, д.філос.н. **Андрій Богачов** розпочав зустріч з розгляду проблеми «**Медіального безсмертя**». Ані власна смерть, ані власне безсмертя не бувають предметом досвіду. Щодо них неможливе феноменологічне дослідження. Проте маємо досвід скінченності особистого земного життя. Це – переживання загроз, відчаю, жаху, старіння тощо. Багато розвинутих культур і релігій не мали гадки про посмертне життя людини. Видатний київський професор Ю. Кулаківський на початку ХХ ст. в роботі «Смерть і безсмертя в уявленнях давніх греків» показав, що в еллінському світі, насамперед за доби міст-полісів, розглядали тіньове існування мерців як, сказати б, несвідоме. Тобто вважали, що особа не живе без земного тіла. Насамперед Платон почав поширювати докази вічності душі, яка, мовляв, підлягає загробному судові та свідомо зазнає вічних страждань за неправедні вчинки. Ймовірно, філософська ідея вічності душі, яка потім стає надбанням християнської релігії, виникає через бажання

підсилити моральну відповідальність пересічної людини. Скажімо, відчуття даремності будь-яких, зокрема моральних, особистих досягнень – це тема Книги Еклезіяста.

Однак, моральний песимізм не був властивий грекам епохи полісного устрою, позаяк серед них побутувала думка про безсмертя імені. Згідно з нею, певне продовження існування після смерті є не даність, а заданість, життєва мета. Безсмертя – це заслуга деяких людей, героїв, яким удалось відрізнитися своїми непересічними діями та чеснотами, зрештою, успішно побудувати своє життя (зараз би сказали: успішно зреалізувати свою унікальність). Якщо вічність кожної особи давні греки пов'язували з теоретичним доказом існування позачасової царини, то ідею безсмертя вони звично пов'язували з практичною цариною, – це політика, загалом, вільна діяльність (зараз би сказали: творчість). Поняття полісної політики й моральної відповідальності в цьому аспекті нам допомагає зрозуміти праця Г. Арендт «Vita activa».

Можна згадати тут і про міркування щодо абсолютних нещастя, які, на думку греків, зокрема Аристотеля, часто спіткають людину, унеможливаючи її безсмертя. Мова йде про безсмертя як нескінченність існування, тобто стосунок особи до трьох складників «усього часу» – до минулого, теперішнього і майбутнього. Отже, людина не матиме безсмертя, якщо має погане походження, – якщо їй не пощастило: в минулому предки не створили для неї доброго родового імені. Зрештою, чимало греків і всі варвари – нещасні через погане походження. Непереборне нещастя теперішнього – це потворна зовнішність. Греки надто цінували красу як гармонію всіх сторін людського буття. Непереборне нещастя майбутнього – не мати свого генетичного продовження, потомства. Греки бачили зв'язок посмертного існування, людської слави, з генетично обґрунтованим, рідним, словом. Також абсолютним нещастям є для греків передчасна смерть. Тоді людина не встигає продовжити славу предків, набути славетності, відзначитися в пам'яті спільноти. Якщо грек не здобуває слави в царині свободи (політика, наука, спорт і війна), він фактично не «трансцендує» за межі власного життя – у майбутність, не має посередництва безсмертного логосу.

Трохи інше ставлення до медіального безсмертя знаходимо у «Фаусті» Гете. Поет зображає самореалізацію особистості на ґрунті новоевропейської цивілізації. Йдеться про «фаустівську людину». Вона зрозуміла примарність середньовічного самоздійснення в суто «умоглядному», усамітненому пізнанні та порятунку власної душі. Замість «духовної» самоізоляції з християнською перспективою особистої вічності ця людина обрала чуттєві радощі та упокорення зовнішньої природи. Отож спершу Фауст вірить лише

в найдовшу низку «гарних миттевостей», яку забезпечує особиста влада. Мають значення тільки земні почуття. Відтак постає нігілізм: немає безсмертя, немає моральної відповідальності. Натомість Гете в передсмертних думках Фауста висловлює «верх премудрощів земних»: є безсмертя в розумній колективній праці (це відмінне від логосу греків). Словом, безсмертя полягає в тому, що людина здатна продовжити своє існування лише як відбиток, як особистий відбиток у житті свого вільного народу.

Медіальність безсмертя означає, що – подібно цінностям цивілізації – наші особисті думки та дії, якщо вони унікальні й загально-значливі, продовжують існувати після нас, у майбутньому, тільки в думках і діях людей. Думки існують незалежно від їхнього автора лише в думках інших, тобто поміж людей. Учинки – коли це важливі моральні або політичні дії – медіально існують як взірці та наслідки в бутті людської спільноти, як її живе минуле. Також продовжують самостійне існування особисті експресивні вияви. Вони існують в почуттях людей, в естетичному сприйнятті тут і тепер (мистецтво).

Особистість – це насамперед єдність трьох згаданих елементів: вчинки (минуле), естетичні вияви (теперішнє), думки (майбутнє). Відповідно, у контексті медіального безсмертя можемо говорити про різну інтенсивності буття особистості, у залежності від яскравості та повноти згаданої єдності особи. Це ідея тотожності особистості як автентичність-унікальність її буття, що завіряється тільки перебуванням поміж людей, через їхнє актуальне визнання цієї тотожності певної особистості.

Однак, така ідея медіального безсмертя, породжена фастівською культурою Заходу, сьогодні виявляє елітарність і нездійсненність для загалу. Коли у вільному світі людина трансцендує власне життя лише за умови, що воно справді сягає унікальності в думках, діях і виразах, то ми повсюдно зауважуємо, так би мовити, «терор унікальності». Більшість людей відчуває фрустрацію від того, що вони не здатні бути унікальними та мати помітне, вагоме, «пам'ятне» існування. Тому зараз дедалі більше вірять, що справді існує тільки те, що існує на екрані. Чимало людей нині повірили в ідею digital безсмертя. Вони прагнуть зробити кожен свій крок і життєвий прояв помітним через відео в Інтернеті, через фотографію і аудіозапис, через цифру. Це ніби якась маленька надія на безсмертя в Інтернеті, – хоч би для найближчих нащадків, друзів і родичів.

Ми згадуємо про новаторські ідеї, зразкову викладацьку діяльність і мистецтвознавчі розвідки Неллі Іванової-Георгієвської з абсолютно певним розумінням, що цей видатний одеський філософ зараз є живий у тому великому сенсі, який відкрито в історії всієї нашої цивілізації, починаючи від давніх греків, що колись заснували це місто – Одесу.

Д. філос.н. **Вахтанг Кебуладзе** розгорнув подальше обговорення темою «Мандрівка крізь час». Він підкреслив, що пам'ять про Неллі Іванову-Георгієвську – це сумна радість і коли ми сьогодні обрали для розмови саме такі важливі філософські сюжети, це співпадає з тим, як сама Неллі Адольфівна хотіла би, щоб ми говорили про неї, зустрічаючись, обговорюючи у колі друзів найголовніше, зв'язуючи нашу думку з її думкою, це спосіб сказати про неї. І щоб ця зустріч не була лише формою вічливості, а подією, яка має сенс, філософський сенс. Тому і була обрана тема «Час та безсмертя». Коли ми говоримо про мандрівку скрізь час, перше, що спадає на думку, це фантастичний роман Герберта Уелса «Машина часу». Проте сьогодні ми згадаємо цей образ у дещо іншому контексті. Наше минуле це не просто нагромадження якихось фактів, це і є оповідка, наша історія – це «story», оповідання про наше минуле, те, що ми розповідаємо про наше минуле «тут- і-тепер» і є наше минуле. І коли ми сьогодні зібралися і говоримо про Неллі, то наша розмова створює наше уявлення про минуле і про важливість того, що в цьому минулому вона була і залишається для нас у нашому теперішньому. Але ми згадуємо наше минуле задля того, щоб воно залишилося в майбутньому. А наше теперішнє важить для нас настільки, наскільки багато в ньому є минулого, наших споминів про нього. Відлунням цього є слова Еліота: поетом після 25-ті років може бути лише той, хто має відчуття традиції. Додамо - не лише поетом, проте філософом, письменником, взагалі людиною культури. До 25-ті років людина намагається щось робити, складати вірші, пісні, писати картини, вчинювати героїчні вчинки. Але після 25-ті років можна плідно продовжувати все це лише з відчуттям потужної традиції, з розумінням того, відчувають те, що є майбуття. Згадаємо думку сучасного мислителя Ульриха Гумбрехта, який говорив про те, що наше відчуття часу докорінно змінилося сьогодні. Раніше час уявлявся як щось тривале, розтягнуте, наше минуле було чимось віддаленим, наше майбутнє десь маярило попереду. Зрештою сучасний час є дуже стислим. Тут же присутнє безпосереднє минуле, майбутнє відчувається як можлива близька катастрофа. Сьогодні з огляду на діджитальність наше минуле завжди поряд, у вигляді фото архіву, відеофайлі, достатньо лише натиснути на кнопку. Але це насправду те минуле, з яким ми хочемо жити? Будь-яку мандрівку крізь час, чи то літературну, фантастичну, історичну чи то філософську, ми все одно здійснюємо з нашого теперішнього, воно – специфічна кабінка машини часу. Зрештою є лише теперішнє – теперішнє минулого, теперішнє теперішнього, теперішнє майбутнього. І якщо ми говоримо сьогодні про Н. Іванову-Георгієвську, то вона з нами зараз. А сама наша можливість подорожувати крізь час вона і забезпечує на наше теперішнє, можливість актуальності зустрічі з тими,

кого вже з нами немає.

Професор **Олександр Кирилюк** (Одеський філіал ЦГО НАН України) у своєму виступі «**Реальність нереального та нереальність реального**» сказав, що є люди, які «завжди з нами» як «Moveable Feast», свято, котре завжди з тобою. І це не просто пам'ять, адже ми пам'ятаємо багатьох з тих, хто пішли від нас, і пам'ятаємо, буває, по-різному. Як правило, це – фіксований образ, передусім – обличчя людини, згадки про зустрічі з нею, розмови, справи та слова. І дуже рідко буває так, щоб ця людина залишилася в нас не просто як особистість у всіх її, поганих або хороших, проявах, а як цілий Всесвіт. Якщо говорити про Неллі Адольфівну Іванову-Георгіївську, то саме так, як неосяжний вічний Світ, вона завжди з нами. Світ, збудований нею самою, але не стільки, і далеко не тільки для себе – але й для нас. Світ, який вона щедро і безкорисливо подарувала нам. Тому, очевидно неправий був Гете, який стверджував, що під кожною могильною плитою лежить цілий Всесвіт. Трапляється, що цей Світ не вмирає разом з людиною, а продовжує своє живе життя у нас з вами.

Дуже влучно і точно про цей Світ сказала Наталя Данюкова, учениця і молодший друг Неллі Адольфівни: «Попереду, а тепер вже позаду, було багато чого. Звичайного і пронизливого, високого і низького, прагматичного і самовідданого, прогресивного та обскурантного, ніжного і жорстокого, фантастичного і рутинного, брехливого і правдивого...»

Пройшло життя, дуже велика його частина. Багато друзів, приятелів, близьких чоловіків і жінок спочатку увійшли у моє життя, а потім зникли з нього. Хтось пішов непомітно, когось видалила я, з кимось посварилися, з кимось возз'єдналися. Процес.

Неля була завжди. Вона була необхідною особисто мені для виправдання мого існування, для порівняння “моїх істин” з її істинами, для самої жорсткої цензури моїх думок та почуттів, яку я відчайдушно спростовувала, але, як спрагла, вбирала знову і знову усі ці довгі роки спілкування з нею. Ми часто пікірувалися, але ніколи не розсварювалися до кінця. Неля була старше, у неї був авторитет, і, потім, я завжди, з самого дитинства, боялася втратити її.

Я вмовляла її їхати лікувати хворобу в Ізраїль. Це було можливо. Але вона не поїхала.

Одного разу, обговорюючи зі мною зовсім інший предмет, не хворобу, Неля сказала: “Вони не дочекаються, щоб я поїхала звідси ...”. Тоді визначення “вони” було цілком конкретним і вказувало на всіх, хто робив владу і безлад у нашій країні. Тепер, після Нелліної смерті, у розмові з її колишнім чоловіком, але й донинішнім її вірним другом, Сашком Івановим, ми знову торкнулися цієї теми – Нелліного небажання “капітулювати”, піти з місця дії її особистої життєвої драми. Під драмою я зараз маю на увазі фавулу –

дійових осіб, час і обставини.

Саме це – своє оточення, зв'язки, впливи, атмосферу, своє буття, Неллі не бажала залишати, усвідомлюючи відповідальність за своє місце народження, розуміючи, що повинна відстояти цю службу до кінця. “Вони не дочекаються” було сказано тоді глибоко і пронизливо, і, напевно, не по відношенню до конкретних людей або подій. У Неллі були інші опоненти, більш дужчі – брехня, лицемірство, зрада, профанація, кон'юнктура ... Самою своєю присутністю вона демонструвала те, що називається призначенням, саме поруч з нею ці “демони брехні” перетворювалися на ніщо, відступали.

Відступали тому, що не відступала вона, не здавалася, не хандрила, була лаконічна і смиренна.

У ніч напередодні її похорону я почула голос, Неллін голос: “Наташа, ти тепер сама”, і відчула щось схоже на свій давній дитячий відчай, коли я боялася її втратити, і страшний дорослий біль, тому, що тепер ця втрата була вже не вигаданою, і більше немає кому допомагати мені тримати мій небосхил».

Ось так Універсум Неллі підтримував небесні склепіння кожного з нас, хто знав її і з ким вона мала різного ступеня дружні стосунки.

Світ, як певної комунікативної спільноти, так і кожної окремої людини є, як відомо, проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність. У світі Неллі Адольфівна ці смисли відповідали найвищим критеріям чесності перед самою собою. Ймовірно, саме з цієї причини у нас, її друзів, залишилася не просто добра пам'ять про неї, від неї у цьому світі залишився ще той її живий, і до цього дня актуальний і активний вплив на весь наш внутрішній світ та на світосприйняття в цілому, котрий, зрештою, вимагає від нас бути перед собою такими ж чесними, як і Неллі.

Проти згаданих вище «опонентів» – брехні, лицемірства, зради, профанації, кон'юнктури вона боролася, можна сказати, професійно, як глибокий і вдумливий філософ, що бачить саму суть проблеми. Принаймні, не так легко знайти прикладів настільки органічного застосування філософії, у тому числі і феноменології, блискучим знавцем якої вона була, для вирішення, здавалося б, досить далеких від філософських сфер проблем.

Та обставина, що наш світ, будучи чуттєво-надчуттєвим, має, по суті, знакову природу, криє в собі небезпеку виникнення таких знакових систем, які не мають ніяких референтів, в результаті чого виникає світ, цілком збудований на брехні і обмані. Для Неллі сама можливість існування такого понівеченого брехнею світу була нестерпною.

Наводячи в одній зі своїх статей положення Жака Бодрійяра про те, що спустошені форми, які осідають в культурі, продовжують створювати

смісли, залишаючись при цьому самодостатньою системою, яка, однак, не виводить нас до реального референту, Неллі Адольфівна прямо вказала, що у даному випадку ми маємо справу з такою реальністю, яка, по суті, реальністю не є. Гостро переживаючи викривлену інтерпретацію подій Другої світової війни у цинічному кон'юнктурному ключі для протягування неоімперських амбіцій при повному забутті та ігноруванні реальної ролі і неймовірних страждань тих, хто виніс на своїх плечах всі її тяготи (а для неї це була рідна людина, її дід), Неллі Адольфівна цій *нереальній реальності* протиставила ту *реальну нереальність*, якою вона жила і яку глибоко розуміла.

З цієї точки зору, що може бути примарнішим за театральну виставу? Що залишається після того, коли за фінальним актом опускається завіса? Як можна зафіксувати у статистиці багатозначний хореографічний рух і мінливий малюнок танцю, котрі, як вогонь, постійно виникають та постійно зникають, знаходячись у становленні? Хіба не виглядають несправжніми, нереальними бутафорські сценічні декорації і невже не умовні акторські костюми? Але саме такою реальністю Неллі жила, і жила у повноті її сприйняття як реальності більш значущої та автентичної, ніж всі оманливі світи «знеосмислених» надуманих й порожніх форм і, головне, як реальності більш істинної. Читаючи надзвичайно популярний, але не популяризаторський, а професійно-філософський курс з філософії танцю, створивши Центр з його вивчення, консультуючи театральних працівників, рецензуючи і ануючи спектаклі, не пропускаючи жодної прем'єри навіть при звичайному для стану її здоров'я поганому самопочутті, Неллі Адольфівна переживала у цих культурних явищах очевидне оявлення та актуалізацію тих високодуховних смислів, які були не просто близькими для неї, а які від початку лежали в основі її особистісного Світу, бо, як вона сама відмічала в одному своїх листів мені, «культура і є тим Світом, де живуть смисли».

Неллі була переконана, що структурна реалізація принципу тлумачення тексту є універсальним механізмом створення смислів. Кристалізація цих смислів, як вона вважає, визначається розумінням всієї складності процесів їх культурного засвоєння, описаних феноменологією, з урахуванням небезпеки седиментації тих з них, які вже втратили своє змістовне обґрунтування і пояснення. Все це поміщає людину у ситуацію високої моральної відповідальності перед собою та іншими людьми і, головне, перед Істиною. Іншими словами, вказаний *реальний нереальний Світ* – це не тільки світ *Краси*, але ще і світ *Істини*.

Розглядаючи реальність, яка виникає під час театральної гри, оперного або балетного спектаклю, Неллі стверджує, що, стикаючись завдяки грі з різними можливостями своїх життєвих форм, людина у кінцевому рахунку

наштовхується на те, що є граничними підставами її існування, у першу чергу – з Безсмертям. Зрештою, світ, що конституюється завдяки його сценічному втіленню, не становить собою емпіричний світ життя людини, але стає все ж таки світом *реальним*. Це відбувається завдяки тому, що даний світ розкриває *істинність буття* як такого. Саме через відчуття причетності до істини вічного буття, що відкривається завдяки уявній театральній грі, глядачі зачаровуються спектаклем – зауважує Неллі Адольфівна.

Іншими словами, «ілюзорний» світ театального дійства виступає у даному випадку значно більшою «реальністю» смислових горизонтів людського буття, ніж взята поза людиною «онтологія» чистих сутностей. Академік В. Шинкарук писав, що в світі індивідуального людського буття визначальними є не його матеріально-природні, а духовні, соціокультурні підстави. З цією думкою Неллі Адольфівна, думається, без застережень погодилася б, але іншу думку Володимира Іларіоновича вона могла б і не прийняти. Він вважав, правда, стосовно гегелівської філософії, що Абсолютна ідея не тільки «безплотна, она еще и бесплодна».

Але хіба не є реальним «плодом» сценічних образів, породжуваних тим, що є сутністю Ідеї взагалі – єдністю поняття та дії, у даному випадку – театального дійства, відтворені завдяки її нетлінності Істина, Краса і Безсмертя? Саме вони визначають Світ Неллі Адольфівни, утворюючи, як зазначала сама філософ, його «граничні підстави». Ось у цьому сенсі, а не просто у пам'яті тих, хто її знав, вона продовжує жити через «власнорозумно» і «власнодушевно» створений вічний «мыр» (Г. Сковорода) істинних, прекрасних та безсмертних ідей. Очевидно, це коло питань настільки органічно пов'язане з Неллі Адольфівною, що назва даного засідання «Одеської гуманітарної традиції», присвячене її пам'яті – «Час і безсмертя», окреслилася начебто сама собою. Є різні форми трансцендування людини у світ як способу здобуття безсмертя через вихід за індивідуально-тілесні межі, але з усіх них Неллі стягла собі чи не найбуттєвіше, перетворившись поза своїм тілесним еством на ціннісні ідеальні ейдоси, що продукують визначальні параметри реальних життєвих світів та установчих вчинків тих людей, кого вона щиро любила і хто продовжує любити її.

Професор **Сергій Шевцов** (філософський факультет ОНУ імені І. І. Мечникова) запропонував до уваги присутніх тему: «**Життєвий світ Неллі Іванової-Георгієвської: любов до феноменології та феноменологія любові**». За тридцять років знайомства образ людини втрачає випадкові риси, відстоюється, набуває сутнісної стійкості замість мерехтливої строкатості. Деталі зберігаються в пам'яті, але вони більше не створюють

образ, швидше – тягнуться за ним, як хвіст за повітряним змієм. Мені видається, що особливою рисою Неллі Іванової-Георгіївської або просто «Неллі», була пристрасність. Так треба було б сказати, проте вона не була палкою, я не знав за нею пристрастей, вона просто любила. Не пам'ятаю випадку, щоб вона про щось говорила байдуже. Тільки останнім часом, в період хвороби, іноді, під час прогулянок, вона відчужено розповідала про процедури лікування, але, думаю, це від втоми. Навіть лікувалася вона з азартом, хоча «азартної» у звичайному розумінні вона не була, але захоплено відзивалася про лікарів, про те, хто її відвідував, про домашні справи. Я не пам'ятаю жодного її спокійного або ділового листа, хоча, звичайно, вони були, і не пригадаю жодної її доповіді чи повідомлення, в якому б вона не була присутня вся цілком. Вона весь час любила, і завжди готова була обговорювати улюблених нею авторів, артистів, режисерів, хореографів, художників. Захоплені нею учні постійно перебували десь навколо неї або були присутні в її оповіданнях, вони беззастанно щось вивчали або розбирали разом, вона турбувалася про те, де дістати для них якісь посібники чи матеріали. Це була любов зі знаком плюс і зі знаком мінус. Вона не ненавиділа, але відкрито і з усією характерною для неї виразністю демонструвала негативну любов до тих, у кого знаходила брехню, непорядність, нечесність.

У філософії її любов'ю була феноменологія, любов'ю, можливо, не головною, але дуже стійкою – як і балет, музика та живопис (і скрізь були свої предмети – проте предмети не «пристрасті», але усталеної і повної любові). Мені іноді здавалося, що вона виробляє любов як машина. Це так далеко від феноменології, але в ній це поєднувалося. Можна сказати, що Неллі сама була феноменологією любові.

Після виходу перекладу гуссерлівської «Кризи» вона попросила дати їй цю книгу на кілька днів. Я висловив сумнів щодо терміну: мені здавалося, що така книга потребує для читання мінімум місяць часу (насправді мені, як виявилось, знадобилося ще більше). – Я можу її прочитати, якщо треба, і за один день – відповіла вона серйозно (в тому сенсі, що це не жарт), але доведеться все закинути. Через три дні вона повернула книгу. Я запропонував їй потримати книгу ще кілька днів. – Ні, – здивувалася вона, навіщо? я все спокійно прочитала, все зрозуміла. І пізніше я зміг переконатися, що це дійсно було так.

У зв'язку з даним епізодом спілкування з Неллі хотілося б навести деякі наступні міркування. Феноменологія Е. Гуссерля розпочалася як прагнення до дескриптивного дослідження процесів, в яких постають сутності чистої логіки (Г. Шпигельберг). Це потягнуло за собою цілу проблем, у результаті спроб вирішення яких Е. Гуссерль ввів поняття «життєвого світу» (Lebenswelt), але детально розкрити його, а тим більше – повною мірою

використати у своїх розвідках, не встиг. Проте навіть введення цього поняття не змінило ані загальної феноменологічної установки, ані образу самої феноменології. Феноменологія й досі зберігає образ свого творця: вона залишається безпристрасною, скрупульозною і точною, і це є запорукою її об'єктивності і повноти.

Але як бути у тому випадку, коли конституювання світу відбувається за участю сильної емоції, наприклад, любові? Феноменологічна редукція або навіть «самовиключення феноменолога» (§ 64 «Ідей») тут цілком імплементуються, але при цьому вони залишаються безплідними. Феноменолог, котрий любить, тут має зайняти принципово нейтральну, так би мовити, «дистильовану» позицію по відношенню до самого себе. Залишимо поки поза розглядом питання, чи можливо це в принципі. Важливіше з'ясувати, чи буде така позиція ефективною?

Принцип всіх принципів «Ідей» за таких обставин зберігає свою силу: «Будь-яке споглядання, що дається з самого першоджерела, є правовим джерелом пізнання, і все, що пропонується нам “в інтуїції” з самого першоджерела (так би мовити, у своїй справжній живій дійсності), потрібно приймати таким, яким воно себе дає, але тільки у тих рамках, в яких воно себе дає» (§ 24 «Ідей»).

Здається, якщо йдеться про любов, то неминуче виникає питання, де можуть бути «рамки» такої любові. Це питання, по суті, розпадається на декілька інших запитів. Чи відноситься любов як емоція тільки до ноєзису, чи вона може бути складовим елементом самої ноєми або навіть її ядром? Дійсно, за Гуссерлем, якщо любов відноситься до ноєзису, вона вже певною мірою має мати відношення до ноєми, хоча і не до її ядра. Але чи стосується любов ноєзису? Якби нам навіть вдалося любов, котру ми визнали б як дещо таке, що конститує механізм пізнання, розчленувати на складові елементи, структури і механізми, чи змогли б ми за таких умов дістатися до її джерела, до її власної ноєми? І чи залишалась би вона у цьому випадку все ще любов'ю?

Такий самий принцип було виявлено у логіці А. Тарським в якості семантичного критерію істини. Ми можемо стверджувати істинність будь-якого висловлювання, перебуваючи по відношенню до нього у певній позиції, але правомірність чи істинність самої цієї нашої позиції у цьому критерії ніяк не може бути порушена. Те ж ми бачимо і у випадку любові, взятої як конституюючий принцип: ми можемо виділити її критерії, залишаючись безпристрасними (об'єктивними), але у цьому випадку ми виявляємося нездатними вказати на джерело механізму конституювання. Іншими словами, якщо ж ми у всіх своїх феноменологічних процедурах зберігаємо емоцію, ми руйнуємо об'єктивність і точність, але неясно, чи

здатні ми шляхом такої жертви виділити задіяні в процесі конституювання інституції.

Дана ситуація подібна до поміченого М. Л. Гаспаровим характеру філологічної роботи. Коли я говорю, що це – чотиристопний ямб, то я виступаю як дослідник-філолог, коли ж я стверджую, що цей вірш чудовий – то тоді я перестаю бути дослідником і сам стаю предметом дослідження. Тобто, у філолога за визначенням сутності його дослідження немає права на голос смаку, йому необхідно показати, як текст побудовано, з яких тонких елементів і яким складним чином він організований тощо. При цьому його робота навіть близько не наближається до самого процесу творчості автора, вона має справу тільки з вихідним матеріалом і кінцевою конструкцією.

Якщо любов – це творчий акт, то її дослідник з позиції феноменології, здійснюючи всі процеси очищення, виявляється позбавленим навіть можливості наблизитися до розуміння процесу конституювання, він може мати справу виключно з результатом. Виявлені їм елементи, механізми і інструменти конституювання будуть позбавлені діяльного початку, тобто, по суті, найсуттєвішого в процесі – його рушійної складової.

Ніяким введенням додаткових понять цей стан справ виправити не можна – від онтології немає безпосереднього переходу до етики, хоча безсумнівно, що у реальному навколишньому світі цей зв'язок існує. У даній обставині проявляється неспівпадіння устрою світу і устрою нашого пізнання. Навіть розклавши текст на окремі звуки або букви (їх елементи) і встановивши всі наявні між ними зв'язки, реконструювавши всі можливі смисли, породжувані цими поєднаннями, ми ніколи не зможемо знайти можливість для здійснення хоча б першого кроку в напрямку розуміння того факту, чому цей текст змусив читача плакати або сміятися. А не враховувати це – означає перекреслити і принцип всіх принципів, і саме прагнення до об'єктивності і точності. Дескрипція категорій чистої логіки здатна описати світ, але не здатна надати навіть найпростішого його розуміння.

Засновник «Одеської гуманітарної традиції» професор **Олексій Роджеро** (каф. філософії і гуманітарних наук Одеської національна музична академія імені А. В. Нежданової) назвав свій виступ «**Пам'яті філософа та пам'яті філософа**». Розмова, що присвячена пам'яті філософа, може бути переведена у розмову про саму пам'ять, в деякій *metonymy*, про те, як сам філософ розуміє свої витоки і свою генеалогію. Мені здається, що генеалогія філософа визначається двома моментами.

Перший – це та культурна традиція, в якій він формується. (Іноді вона свідомо обирається, іноді ж приймається як певна даність, яка не залежить від самої людини, – те, що визначається історичною епохою, культурним

оточенням, обставинами життя.) З іншого боку – це свідомий самостійний вибір: кого ти сам обираєш для себе в якості зразка. І може бути, трохи інший, особливий, випадок, який в цілому теж передбачає активне особистісне ставлення: кого з тих людей, які зустрілися тобі на шляху, ти визнаєш своїм учителем. Скажімо, щодо Канта ми знаємо, що його філософська освіта і становлення проходило в традиції вольфівсько-лейбніцевської філософії, знаємо, з його слів, про вплив, який він зазнав з боку Юма і Руссо. Але коли Кант був студентом в кенігсберзькому університеті, філософію йому викладав професор Мартін Кнутцен, який не мав великої популярності, але розмови з яким з різних питань наукового і філософського пізнання мали важливе значення для формування мислення Канта, і, можливо, саме його слід вважати Кантовим учителем, що ввів його до храму філософії.

Ще така цікава річ. Один мій російський знайомий і колега у 90-х роках був на стажуванні в Англії (щойно наступила нова епоха, коли можна було виїжджати і вільно спілкуватися.) І він розповідав мені, що там його познайомили з одним професором, якого представили як учня Локка. Мій колега з цим професором згодом спілкувався, розмовляв, але ніяких локковських ідей в його судженнях не проглядалось. І ось, через якийсь час, він виразив здивування з цього приводу, висловивши його тим, хто представляв цього вченого як учня Локка. І почув у відповідь: так, він, дійсно, учень Локка, оскільки його вчитель вчився у професора, який, в свою чергу, вчився у іншого професора, а той професор навчався у свого професора і так далі, і останній з них був безпосереднім учнем у самого Локка. Тому він і є учнем Локка! Але чи робить такого роду зустріч з людини філософа? Мені здається, що це просто якесь просування людини в філософію і не обов'язково в філософію, а й в будь-яку іншу науку або взагалі в сферу культурної творчості й професійної діяльності.

А ось якщо говорити про філософію досить продуману, пережиту і таку, яка містить власні погляди і переконання того чи іншого серйозного і справжнього філософа – і тут я переходжу до другого моменту генеалогії філософа, – то мені здається, що тут необхідно, щоб обов'язково зустрілися (перетнулися, схрестилися), як мінімум, дві якісь інтелектуальні традиції або дві якісь концептуальні мови. Вони зазвичай розведені в часі, одна передує іншій, а інша потім, так би мовити, накладається на першу. І ось це взаємне відображення двох мов, що втілюють різні концептуальні структури, породжує нові філософські конструкції і концепти. Наприклад, для Маркса спочатку була гегелівська філософія, в традиції якої він формувалася і виріс. Це перша, так би мовити, «рідна» його філософська мова, яку він раніш всього засвоїв. Але згодом на це наклалася філософія Фейєрбаха, яка

похитнула бастиони гегелівського ідеалізму. І ось взаємовідношення, взаємовідображення, «гра» цих двох концептуальних мов, концептуальних систем породило якийсь новий ефект, що ним і стала Марксова філософія. Цікаве одне зауваження, що ми знаходимо у Фрейда. Він каже, що для того, щоб утворився якийсь несвідомий комплекс, необхідно, щоб мали місце дві травми в історії життя людини. Взагалі кажучи, може бути, що і однієї травми виявляється досить, але, як правило, необхідно все ж таки, щоб було повторення. І ось при накладанні цих двох травмуючих подій виникає якийсь особливий ефект, який і представляє собою виникнення цього несвідомого (підсвідомого) комплексу. Тому я і кажу, що для формування оригінального філософського вчення необхідно поєднання двох мов. Скажімо, у К'єркегора це була мова християнської протестантської теології (особливо мова старозавітного мислення і культури), але потім на неї була накладена мова гегелівської філософії; хоча і в особливій формі – формі конфронтації з основними гегелівськими тезами, – але все ж таки відбулося запозичення проблематики і концептів гегелівської філософії. І з цієї точки зору, розгляд такого феномену історії античної думки, як сократівська іронія (цьому питанню і Гегель приділяв достатньо уваги), стало для К'єркегора тією другою мовою, яка сприяла народженню його власної філософської концепції. Її, я думаю, в повному розумінні і екзистенціалізмом назвати не можна: це щось одночасно і багато більше, ніж те, що потім стало називатися екзистенціалізмом, а в чомусь, мабуть, і менше, ніж екзистенціалістська філософія.

Ще один цікавий випадок, що стосується учительства. Відомо, що після другої світової війни Гайдеггер опинився у досить складній ситуації: і особистісній, і професійній, і політичній. Він піддавався сильній критиці, не завжди справедливій, у зв'язку з нацистським періодом своєї діяльності. І тут серед його критиків досить особливо виділився Теодор Адорно, деякі звинувачення якого, спрямовані на адресу Гайдеггера, не були справедливими і просто суперечили відомим фактам. І багато хто запитував Гайдеггера: чому він не відповідає Адорно? (А у Гайдеггера ж були аргументи, щоб захистити себе від несправедливих звинувачень, які просто спотворювали факти.) Але на це Гайдеггер відповідав так: а що я буду з ним сперечатися? хто він такий? хто його вчитель? Його ж вчитель – професор Корнеліус (який був автором відомого, але мало оригінального підручника з філософії)! І якщо ця людина – учитель, то що ж тоді являє собою його учень? З такою людиною не має сенсу розмовляти і полемізувати. – Я не знаю, кого Гайдеггер зводив у свої власні вчителі. Можливо Гуссерля, який, за власним відомим визнанням Гайдеггера, «вставив йому очі»? А, може бути, Ріккєрта, під керівництвом якого він писав свою дисертацію і який

напевно був більш визначною фігурою, ніж Корнеліус?

Після цих загальних зауважень я хотів би перейти до розмови про Неллі Адольфівну, щоб якось представити її філософську генеалогію. Я не буду зараз говорити про тих вчителів, яких вона сама обирала для себе, чи то завдяки долі, чи то якось ще інакше. Те, що тут Віктор Леонідович Левченко сказав про її визнання своєї ролі, – можливо це і було, але сам я від неї ніколи цього не чув. Її ставлення до М. Мамардашвілі, про яке тут говорила Олена Адольфівна Золотарьова, взагалі-то не було однаковим, воно змінювалося, як і змінювалася вона сама. Але безсумнівно, що для неї робочою мовою була мова, що сформувалась в лоні феноменологічної традиції. Не думаю, що це була перша її мова. Пригадую таке. У 80-х роках я читав курс історії філософії на романо-германському факультеті Одеського університету імені І.І. Мечникова. (Я зараз точно вже не пам'ятаю, в якому саме році; потім ми з нею згадували, коли ж ми в перший раз зустрілися і познайомилися.) Неллі Адольфівні доручили вести семінарські заняття, і вона підійшла до мене як до лектора для узгодження матеріалу, який слід обрати для вивчення на семінарських заняттях. І ми з нею якось дуже легко, швидко і взагалі-то незалежно один від одного, вирішили, що оскільки навчальних годин бракувало, то треба звернутися до кантівського філософського вчення, до «Критик». Після цього ми з нею зустрілися вже на семінарі з герменевтики, який з початку 90-их років став регулярно працювати на кафедрі філософії в Одеській консерваторії (пізніше – музичній академії). Організаторами та керівниками цього семінару стали завідувач кафедри історії музики Георгій Миколайович Вірановський і я. Через кілька років на основі семінару було організовано науково-просвітницьке товариство «Одеська гуманітарна традиція» (її засновниками були три людини: Георгій Миколайович Вірановський, Неллі Адольфівна Іванова і я). Так ось, важливо відзначити, що першою масштабною культурною акцією, з якої починало це суспільство, стала підготовка і проведення триденного науково-освітнього семінару з філософії Канта (ми назвали це – «Кантівська школа-1999» (Kant Shule-99)). Я вважаю, що це, дійсно, була якщо не найвдаліша наша спільна робота, то одна з найвдаліших. І ось, виходячи з цього, я можу припустити, що для Неллі Іванової початковою мовою в зазначеному мною вище сенсі стала кантівська філософія – може бути, не в сенсі чисто понятійному, термінологічному, а в сенсі проблемно-теоретичному, а також морально-ціннісному. (Адже мова філософії – це ж не термінологія тільки, це ж і теми, і проблеми, а також схеми міркування, способи аргументації та, не в останню чергу, моральні зразки і критерії.) Тому я і припускаю, що для неї кантівська філософія була в якомусь сенсі першою такою серйозною мовою (якщо, звичайно, не говорити про ту

офіційну філософську традицію, яка панувала в радянські часи і з якою всі повинні були бути знайомими). І тоді вже поява другої мови – це феноменологія, яка здійснює певний відхід від кантівської мови (мова, як я вже говорив, вживається мною тут в розширеному значенні), але в той же час, можливо, пропонує і певне збагачення цієї мови. Втім, це можна сформулювати як окрему проблему: чи дійсно мова феноменології є розширенням мови кантівської філософії або ж в цьому русі щось було також і втрачено.

Олена Золотарьова, сестра філософа, ст. викладач Одеського інституту Міжнародної Академії управління персоналом, зупинилась на роздумах про **вплив на Неллі Адольфівну творчості М. Чюрльоніса та М. Пруста**. Ще за часів юності, приєднавшись до клубу при Одеському художньому музеї «Колір, Музика, Слово», де молодь залучалась до спадщини литовського генія, Неллі поринула у творчість М. Чюрльоніса, придбала альбоми репродукцій його картин, платівки із записами його музичних творів, організувала чудові домашні спектаклі, присвячені його творчості. З виконавцями ролі М. Чюрльоніса, серед яких були її студенти, Неллі довго репетирувала, пояснюючі їм свою концепцію особистості митця, подібно до того, як вона потім, через роки, буде обговорювати в Одеському театрі опери та балету, де її приймали як свою, «рідну» людину, ключові смислові моменти хореографічних партій з їхньою виконавицею, балериною Валентиною Гришуковою, або оперних ролей – з солістом опери Костянтином Андреевим. Сценарій домашньої вистави був написаний повністю нею, на імprovізованій сцені звучала музика і вірші Чюрльоніса, дія відбувалася на тлі репродукцій його картин, і це було воістину геніально. Неллі найбільше любила його живописні роботи, пов'язані з питаннями вічності і нескінченності, що робить тему нашої сьогоднішньої зустрічі цілком відповідною нелліним смисложиттєвим установкам. Серед живописних творів М. Чюрльоніса вона особливо виділяла картини «Сонце входить в знак Стрільця», «Казка про королів», «Спокій», цикл «Створення світу», серед поетичних шедеврів – «Псалом», твір про вічність життєвого шляху і нелегкий пошук істини, а серед музичних – його симфонічну поему «Море».

І якщо творчість М. Чюрльоніса була для Неллі Адольфівни віддушиною, емоційним орієнтиром, основою її сприйняття єдності кольору, музики, слова і руху у вічності часу і нескінченності простору, то філософія творів Марселя Пруста навчила її розуміти життя – як єдність минулого, теперішнього та майбутнього – і не боятися смерті. Особливу роль у цьому відіграв епохальний цикл письменника з семи романів «У пошуках втраченого часу». Його вплив на Неллі Адольфівну було таким значним, що в одній із соціальних мереж вона обрала собі псевдонім «Марселіна

Пруст».

В останньому, сьомому томі «Віднайдений час», Неллі Іванова-Георгієвська зробила на полях дві позначки олівцем. Там, де мова йде про те, що навіть у збоченнях Де Шарлюса людська природа видає потребу у вірі за прагнення до істини, вона написала «пересиченість». А на сторінках, де хворий Пруст усвідомлює себе позачасовою істотою, згадавши смак маленької мадленки, з'їденої багато років тому, в іншому місті, після чого тривога з приводу смерті миттєво відпустила його в цю хвилину, що звільнило його від влади часу, Неллі на полях пише: «Сутнісне бачення як набуття часу». Для неї тут, смертельно хворої, як і для М. Пруста перед кінчиною, відкриття феномену «знайденого часу» як позачасовості примирило душевний розпач з чудовим відчуттям життя, коли можна не боятися смерті.

Таким чином, безсумнівно, що філософія творчості двох великих особистостей – М. Чюрльоніса і М. Пруста з юності і до останнього подиху мала неабиякий вплив на життя і світовідчуття людини і вченого – Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської, яка чималу увагу приділила проблемам взаємодії розуму і віри, пошуку істини, праведності і гріховності.

Після виступів відбулося **обговорення доповідей**, колеги та друзі ділилися спогадами про видатну особистість. Неллі, при всіх своїх непересічних талантах та здібностях, не була «сухим», «академічним вченим». Її живо цікавило все – від політичних подій до буденних явищ. Вона була не простою у спілкуванні, і дружні стосунки з деякими людьми закінчувались безповоротними розривами відносин, якщо хтось переступив межу, за яку, за переконаннями Неллі Адольфівни, переступати було не можна. Можливо, не в усьому її правота була бездоганною, але це була її правота, на захисті якої вона твердо стояла. Не в останню чергу це стосувалося патріотичних почуттів, яких Неллі щиро плекала, бо її любов до України була частиною її життєвих основ. Поряд з цим не можна не віддати шану її прагненню жити, «виносячи за дужки» постійну, неминуче нависаючу загрозу її життю від численних тілесних хвороб (вона страждала на такі хронічні недуги, схеми лікування яких іноді були взаємно несумісними – хіміотерапію часто відкладали через загострення вірусного гепатиту). Розпочинаючи ранок з пиття неймовірної кількості пігулок вона, попри лікарські приписи, виснажуючись, тим не менш продовжувала викладацьку роботу, читання публічних лекцій, написання статей, відвідування театру, адже пропустити театральну прем'єру для неї було просто немислимо.

Наприкінці огляду слід сказати, що наукове товариство «Одеська гуманітарна традиція», Культурна асоціація «Новий Акрополь» за підтримки Українського філософського фонду заснували премію імені

Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської для студентів та аспірантів вишів та академічних інституцій за краще наукове дослідження за напрямками «Феноменологія», «Герменевтика», «Філософія сміху» та «Філософія танцю», що є реальним подовженням зусиллями її однодумців тієї справи усього життя Н. Іванової-Георгієвської, за яку вона у 2012 році отримала відзнаку Українського філософського фонду як «взірець глибоко компетентного, чесного і відданого справі викладача, що справив непересічний багаторічний інтелектуальний та моральний вплив на студентську молодь». Свідченням невтомності внутрішньо вмотивованого наукового пошуку є міркування Неллі Адольфівни у електронному листі до одного з її друзів напередодні чергової конференції. Вона написала: «Я ... багато {чого} придумала, є уявлення про важливі особливості – композиційні, технологічні – балетів Баланчина, які потрібно на підставі «техне» показати ... Але одно найважливіше для мене питання {я} поки не вирішила {-} як співвіднести «техне» і «пойесіс». Я знаю різні варіанти, від банального протиставлення до з'єднання (коли «техне» – варіант пойесіс). Я хочу сама добитися тут ясності. Я ніколи не протиставляла їх. Але знайти ту чарівну механіку поєднання, яка все ставить на {свої} місця – ось задача, ось труд». Цій наполегливій праці над собою вона вчила своїх студентів, цим своїм невтомним шуканням істини Неллі Адольфівна залишиться для нас, її друзів, як голос совісті, котрий не дасть нам у будь-яких ситуаціях схибити і зрадити самим собі.

ЗМІСТ

Розділ 1. СХОДАМИ ПАМ'ЯТІ

Соболевская Е. Пути диалога, или Преодоление смерти словом 9

Розділ 2. МЕХАНІЗМИ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ТА СТРАТЕГІЇ ПАМ'ЯТІ

Савченко С. Историография как форма ложных воспоминаний 31

Лазука К. Проблема прошлого та майбутнього в сучасній історичній свідомості 44

Кожем'якіна О. Культура довіри як репрезентація соціальної пам'яті 57

Стьопін А. Менталітет українського народу як основа його національної ідентичності 69

Загурская М. «Заветы отцов» в «Афинской политике» и в «Политике» Аристотеля: опыт интерпретации в контексте memory studies 82

Розділ 3. ПАМ'ЯТЬ У РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРІ

Петриковская Е. Юродский смех как проявление богохульства: опыт проблематизации 92

Шевчук Е. Иеротопия как предмет культурологического анализа 108

Беник Д. Истоки христианской проповеди в северном Причерноморьи 116

Маркова Т. Проблема возврата к традиционному церковному пению в современном обществе 124

Розділ 4. СОЦІАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ

Каменских А. «Византия после Византии», или образ второго Рима сквозь призму третьего 134

Золотарёва Е. Скрытые смыслы современных масок 148

Тихомірова Ф. Ідентичність одеситів та образ міста у міждисциплінарних дослідженнях 164

Довгополова О. Одесский миф в «предприятиях памяти» 180

Varginova Y. «Babi Yar» in contemporary memory politics: philosophical and theoretical aspects 198

Ерѣменко А. Феномены искажённой идентичности и искажённой памяти в контексте современного конфликта в Донбассе 207

Розділ 5. ППАМ'ЯТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У МИСТЕЦТВІ

Кришевская Л. В поисках топологии Я. По следам концепции Мамардашвили 215

Королькова О. «Что в имени тебе моем?»: идентификация героя в поэтических жанрах	223
Колесник Е. Проблемы идентичности в «Короле Лире» У. Шекспира ...	233
Райхерт К. Подделка воспоминаний, личности и реальности в рассказе Филипа К. Дика “We can remember it for you wholesale”	240

Розділ 7. ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІВСЬКОЇ

Савинська І. Едіт Штайн в геттінгенському колі феноменологів	252
Пронін І. Феноменологічна розмітка і топографія категорії «Ніщо» у фундаментальній онтології М. Гайдеггера	267

Розділ 8. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ БІОГРАФІЧНІ РЕМАРКИ

Роджеро А. Из истории советской философии 60–70-х годов (часть 1)	277
--	-----

Розділ 9. НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Голубович І., Кирилюк О. Час і безсмертя (пам'яті Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської)	302
---	-----

CONTENTS

Section 1. STEPS OF MEMORY

Sobolevskaya E. The ways of dialogue, or The overcoming of death by the word	9
---	---

Section 2. MECHANISMS OF IDENTIFICATION AND MEMORY STRATEGIES

Savchenko S. Historiography as a form of false memories	31
Lazuka K. The problem of past and future in contemporary historical conscience	44
Kozhemiakina O. Culture of trust as representation social memory	57
Stiopin A. The mentality of the ukrainian people as the basis of its national identity	69
Zahurska M. The covenants of the fathers in aristotilian “Athenian polity” and “Politics”: the experience of interpretation in the context of memory studies	82

Section 3. MEMORY IN RELIGIOUS CULTURE

Petrykivska O. The laughter of the Holy Fool as a manifestation of blasphemy: the experience of problematization	92
Shevchuk K. Hierotopy as a subject of culturological analysis	108
Benyk D. The origins of christian prompt in the northern Black Sea region	116
Markova T. The problem of the returning to traditional church singing in contemporary society	124

Section 4. SOCIAL MEMORY

Kamenskikh A. «Byzantium after Byzantium», or the image of the second Rome through the prisme of the third	134
Zolotaryova Ī. Hidden sense of modern masks	148
Tikhomirova F. Territorial identity of odessits and image of city in interdisciplinary researches	164
Dovgopolova O. The odessa myth in the “enterprises of memory”	180
Barinova Y. «Babi Yar» in contemporary memory politics: philosophical and theoretical aspects	198
Yeremenko O. Phenomena of disturbed identity and distorted memory in the context of the contemporary Donbass conflict	207

Section 5. MEMORY AND IDENTITY IN ART

Kryshevska L. In search of topology of i. on the trail of the Mamardashvili's concept	215
Korolkova O. «What means for you my simple name?»: Identification of the hero in poetic genres	223
Kolesnyk O. The problems of identity in Shakespeare's «King Lear»	233
Rayhert K. The falsification of memoirs, personality and reality in Philip K. Dick's "We can remember it for you wholesale"	240

Section 7. LAUREATS OF THE CONTEST IN THE MEMORY OF NELLY IVANOVA-GEORGIEVSKAYA

Savynska I. Edith Stein as a member of the "Gottingen circle"	252
Pronin I. Phenomenological marking and topography of the category «Nothingness» in the fundamental ontology of M. Heidegger	267

Section 8. INTELLECTUAL BIOGRAPHY REMARQUES

Rogero A. From the history of soviet philosophy of the 60-70-th years (part 1)	277
---	-----

Section 8. SCIENTIFIC LIFE

Golubovich I., Kyrylyuk O. Time and immortality (in memory of Nelly Adolfovna Ivanova-Georgievskaya)	302
---	-----

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- 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,
 - шрифр 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. 1 (27). *Пам'ять та ідентичність*. – Одеса: “Акваторія”, 2017. – 326 с.

Це видання – двадцять сьомий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений різним проблемам дослідження феноменів пам'яті та ідентичності у людському житті. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, лінгвістичні, антропологічні, літературознавчі та ін. аспекти вивчення природи меморації.

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. 1 (27). *Memory and identity*. – Odessa: Aquatoria, 2017. – 326 p.

This edition is the twenty seventh issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of the connection between memory 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 26.06.2017 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