

– filosofija”. – М., 2007. – № 2 (18).

12. Men' A., prot. Bibliologicheskij slovar'. – М., 2002.

13. Men' A., prot. "Bogoslovie" L'va Tolstogo i hristianstvo // Tolstoj L. N. Chetveroevangelie. Soedinenie i perevod chetyrjoh Evangelij. – М., 2007.

14. Men' A., prot. Religiozno-filosofskie vzgljady L'va Nikolaevicha Tolstogo // Russkaja religioznaja filosofija. Lekcii. – М., 2003.

15. O. Aleksandr Men' otvechaet na voprosy slushatelej. – М., 1999.

16. Orehanov G., svjashh. Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i L. N. Tolstoj: konflikt glazami sovremennikov. – М., 2010.

17. Orehanov G., svjashh. Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' i L. N. Tolstoj: Prichiny konflikta i ego vosprijatie sovremennikami. Avtoref. diss. ... doktora cerkovnoj istorii. – М., 2010.

18. Sergiev I., prot. Novyj pastyrskij prizyv k duhovnomu obnoveniju // Vera i Cerkov'. – 1901. – Т. 1.

19. Sergiev I., prot. Pastyrskij prizyv k duhovnomu obnoveniju // Vera i Cerkov'. – 1901. – Т. 1.

20. Tarabukina A.V. Fol'klor i kul'tura pricerkovnogo kruga. Diss. ... kand. filolog. nauk. – SPb., 2000. [Jelektronnyj resurs]. URL: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/glava_1.html

21. Tvorenija izhe vo svjatyh otca nashego Feofana Zatzvornika. Sobranie pisem. Vypusk I i II. – Izdanie Svjato-Uspenskogo Pskovo-Pecherskogo monastyrja i izdatel'stva "Palomnik", 1994. – Vyp. 2.

22. Firsov S. L. Cerkov' v Imperii. Ocherki iz cerkovnoj istorii jepohi Imperatora Nikolaja II. – SPb., 2007.

Kostyleva N. V., Lecturer, Department of Social Philosophy, Religious Studies and Theology of the Russian State Social University (Russia, Moscow), natvladko@mail.ru

Creation of a "church of the myth" of L. N. Tolstoy: the Orthodox understanding of his philosophy and personality

This article is concerned with such a central and debatable concept in the modern humanities, as a myth. One of the leading Russian scientists in the exploration of myth, A. F. Losev, believed that the object of the myth is always a living person, and that the creation of myth is one of the basic human needs. In the context of this interpretation of the myth the author considers such a side of cultural-historical myth of Tolstoy, as the creation of "the church myth" about him: his personality and philosophy. "The church myth" of Tolstoy began to develop during the life of Tolstoy, it's formation was interrupted by natural causes in Soviet Russia – and then it was resumed with the release of church life from the "underground" in the late 1980s. In this article the main components of this myth such as perception of writer's personality and his philosophical works by the church community in the late XIX – early XXI centuries are regarded. There are still appearing few publications on the chosen topic (however, a general myth of Tolstoy in mass consciousness, in philosophical and study of literature science as well as autobiographical writer's myth are poorly studied). This work is an attempt to at least partly fill in the gaps and to outline the main directions of research in this field.

Keywords: L. N. Tolstoy, the myth, the church myth.

Костильова Н. В., викладач кафедри соціальної філософії, релігієзнавства і теології, Російський державний соціальний університет (Росія, Москва), natvladko@mail.ru

Формування "церковного міфу" про Л. Н. Толстого: православне осмислення його філософії і особистості

Дана стаття стосується такого центрального і дискусійного поняття в сучасних гуманітарних науках, як міф. Один з вєдучих російських учених у сфері дослідження міфу А. Ф. Лосєв вважав, що об'єктом міфу завжди є жива особа і що творіння міфу – одна з основних потреб людини. У контексті цієї інтерпретації міфу автор статті розглядає таку грань культурно-історичного міфу про Л. М. Толстого як створення "церковного міфу" про нього: про його особу і філософію. "Церковний міф" про Толстого став складатися ще за життя Толстого, його формування по природних причинах урвалося в Радянській Росії – і поновилося тільки з виходом церковного життя з "підпілля" в кінці 1980-х років. В статті розглядаються основні частини цього міфу: заломлення особистості й філософської творчості письменника в сприйнятті церковного суспільства кінця XIX – поч. XXI ст. Поки що тільки нечисленні публікації на вибрану тему починають з'являтися (однак, втім, міф про Толстого в масовій свідомості, у філософській і літературознавчій науці, як і автобіографічний міф письменника, ще дуже мало досліджені). Ця робота є спробою хоч би частково заповнити існуючі пробіли й намітити головні напрями дослідження цього питання.

Ключові слова: Л. Н. Толстой, міф, церковний міф.

* * *

УДК 159.947.5

Кухарец Т. И.
аспирант кафедры философии, Харьковский
национальный университет радиоэлектроники
(Украина, Харьков), timur.kuharets@gmail.com

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ЖЕЛАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Философское представление понятия "желание" имеет долгую историю, вместе с тем, детальный анализ сущности субъекта и объекта человеческого желания впервые был предпринят лишь в начале XIX века в работе Г. В. Ф. Гегеля "Феноменология духа". Размышления Гегеля о том, какие должны сложиться условия для возникновения именно человеческого желания, принципиально отличного от желания животного, оказали большое влияние на современную философию, породив множество интересных трактовок темы субъекта и объекта желания в работах Фуко, Делеза и других представителей современной философии. Данная статья посвящена анализу концепта субъекта и объекта желания в "Феноменологии духа" Гегеля и тех особенностей, которые характеризуют восприятие этого концепта представителями французской философии XX века.

Ключевые слова: субъект желания, сознание, самосознание, объект желания, Абсолютный Дух, диалектика Господина и Раба, борьба за признание.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Постановка проблемы. Концепт желания, созданный Г. В. Ф. Гегелем в работе "Феноменология духа", оказал большое влияние на многих мыслителей XX века, в особенности, на представителей французского экзистенциализма и постструктурализма. Вместе с тем, возникает вопрос о степени значимости представлений Гегеля о субъекте и объекте желания в контексте современной философии, для которой желание все чаще характеризует принцип онтологического смещения субъекта, а в работах Делеза и Фуко сущность феномена желания и вовсе предполагает невозможность существования целостного субъекта как такового. Некоторые французские философы XX века настойчиво пытались пересмотреть гегелевскую версию автономного субъекта и тех отношений, которые этот субъект формирует, критикуя его представления о желании как некоем всеобъемлющем порою, которые, по мнению многих авторов, утратил свою убедительность по ряду причин. Вместе с тем, французские критики Гегеля порой основывают свои возражения на таких положениях, которые, вероятно, только укрепляют его изначальную концепцию, влияние которой просматривается даже в тех современных теориях, которые утверждают, что субъект желания мертв. Целью данной статьи является анализ представлений Гегеля о субъекте и объекте человеческого желания в сравнении с некоторыми последующими воззрениями на эту проблему, а также попытка оценить то влияние, которое гегелевский концепт желания оказал на дальнейшее развитие философской мысли, в частности, на представителей французской философии XX века.

Степень разработанности проблемы. Можно без преувеличения говорить о том, что в развитии целого ряда крупных философов современности имел большое значение исходный импульс, полученный от философии Гегеля. В наше время не ослабевает исследовательский интерес к философским, социальным, духовно-нравственным и культурно-историческим проблемам, поставленным великим мыслителем. Этот факт подтверждают тысячи научных работ, посвященных "Феноменологии духа" и другим произведениям Гегеля, написанных за прошедшие двести лет в разных странах и в разные периоды. Французские философы XX века

создали множество целостных и весьма оригинальных интерпретаций философии Гегеля и его концепта желания. Если в первой половине XX века проблематика феномена желания в творчестве Гегеля интересовала, в основном, экзистенциалистов и философов психоаналитического толка (Кожев, Иполит, Сартр, Лакан), то во второй половине исследованием этой темы занялись постструктуралисты (Делёз, Бодрийар, Фуко, Деррида). Что касается новейших исследований в сфере философии Гегеля и его представлений о субъекте и объекте желания, то тут следует особо отметить работу американского философа Джудит Батлер “Субъекты желания. Гегельянские размышления во Франции XX века”. Тем не менее, в отечественной литературе обнаруживается не так много публикаций, касающихся анализа проблематики желания в творчестве Гегеля, что и обуславливает актуальность данной статьи.

Понятие “желание” имеет важное значение для философской системы Гегеля, отождествлявшего его с самосознанием, которое, в свою очередь, в своей наивысшей форме представляет собой абсолютное знание. В силу этого философ уделяет много внимания исследованию сущности человеческого желания, его субъекта и объекта. Согласно убеждению Гегеля, желающий субъект должен пережить и прочувствовать то, что он стремится познать. Его опыт должен принимать формы поиска знания, а его различные философские изыскания должны проявиться в жизненных формах. Желание, по Гегелю – это непрерывное человеческое усилие, направленное на преодоление внешних различий, это проект становления самодостаточного субъекта, для которого все, на первый взгляд, различные вещи, в конечном итоге становятся неотъемлемой частью его самого.

В работе “Феноменология духа” Гегель рассматривает эволюцию человеческого сознания от первых его проблесков до сознательного овладения наукой и научной методологией, до абсолютного знания (философии). Тем самым феноменология предстает как “лестница знания”, возводящая индивида от непосредственного обыденного сознания до философского мышления и абсолютного знания. Предметом исследования феноменологии являются такие основные понятия, как сознание, самосознание, разум. Венцом субъективности духа является у Гегеля психологическое учение о личности в соединении с такими понятиями как желание, созерцание, представление, сила воображения, память, счастье [1].

Можно утверждать, что в “Феноменологии духа” человеку отводится не менее значимая роль, чем самому Абсолюту. Человек неотделим от Абсолюта, являясь определяющей частью его структуры, ведь гегелевское Бесконечное есть бесконечно-саморазвивающееся-посредством-конечного. Абсолют же есть сущее, вечно возвращающееся к себе из инобытия. В целом феноменологический путь предполагает следующие этапы: Сознание; Самосознание; Разум; Дух; Религия; Абсолютное Знание. Тезис Гегеля состоит в том, что любое сознание представляет собой самосознание (самосознание есть истина сознания); в свою очередь, самосознание раскрывается как Разум; наконец, в полной мере Разум реализует себя как Дух, который через Религию достигает своей вершины в Абсолютном Знании. Пружина этой феноменологической диалектики заключена

в неравенстве уровней Сознания, Я и его объекта, и в прогрессивном снятии такого неравенства. Кульминационный момент этого процесса совпадает с моментом, когда Дух становится объектом себя самого [2].

Прослеживая процесс развития сознания, Гегель вводит в свою систему понятие “желание” на том этапе, когда сознание пытается понять свои собственные творения, т.е. само становится своим объектом, вследствие чего возникает самосознание. Самосознание, по мнению философа, не может существовать обособленно. Для того чтобы оно возникло, сознание нуждается в противопоставлении себя чему-либо внешнему. Между самосознанием и внешним объектом возможен только особый род отношений, проявляющийся в форме желания. Вожелеть что-либо, согласно Гегелю – это значит желать обладания объектом и не хотеть его уничтожения, а стремиться его преобразовать во что-то свое, чтобы лишить его чужеродности. Однако, для становления самосознания требуется не просто внешний объект, а другое самосознание [3].

Основные положения, связанные с осмыслением сущности феномена желания, представлены у Гегеля в подразделе А (Самостоятельность и несамостоятельность самосознания: Господство и Рабство) главы IV (Истина и достоверность себя самого) “Феноменологии духа”. В этой главе Гегель задается вопросом, почему и как появилось на свет понятие “Я” и, следовательно, самосознание. Созерцающий человек поглощен тем, что он созерцает; познающий субъект утрачивает себя в познаваемом объекте. Иначе говоря, в созерцании раскрывается объект, а не субъект. Не субъект, а объект сам себя показывает в процессе познания. Согласно Гегелю, человек, поглощенный созерцанием объекта вспоминает о себе только тогда, когда у него возникает желание, например, желание поесть. Именно осознанное желание какого-то сущего учреждает это сущее в качестве “Я” и раскрывает его в качестве такового, побуждая сказать: “Я”. “...это значит, что самосознание есть вообще вожеление. Сознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один – непосредственный, предмет чувственной достоверности и восприятия, который, однако, для самосознания отличается характером негативного, и второй – именно само себя, который есть истинная сущность и прежде всего, имеется налицо только лишь в противоположности первому. Самосознание выступает здесь как движение, в котором эта противоположность снимается и становится для него равенством его самого с собой” [1, с. 93].

В начальном проявлении самосознание характеризуется стремлением обладать предметами, ставить их в полную зависимость от себя и устранять чужеродность, выступающую в виде самостоятельной жизни. Сначала самосознание абстрактно исключает из себя всякую чужеродность, оценивая “иное” как несущественное и отрицательное: “...и самосознание поэтому достоверно знает себя само только благодаря снятию того другого, которое проявляется для него как самостоятельная жизнь; оно есть вожеление. Удостоверившись в ничтожности этого другого, оно устанавливает для себя эту ничтожность как его истину, уничтожает самостоятельный предмет и сообщает себе этим достоверность для себя самого в качестве истинной достоверности как

таковой, которая для него самого возникла предметным образом” [1, с. 96].

Размышляя о сущности удовольствия, Гегель полагал, что в процессе удовлетворения желания самосознание узнает на опыте самостоятельность своего предмета. Желание и достигнутая в его удовлетворении достоверность себя самого обусловлены предметом, т.к. она возникает благодаря снятию этого предмета. Самосознание не в состоянии снять предмет своим негативным отношением, поэтому оно вновь его порождает, точно так же, как и желание. На деле оказывается, что хотя сущность самосознания есть желание, сущность желания есть нечто иное, нежели самосознание. Но, в то же время, желание точно так же есть для себя только благодаря снятию предмета, и в этом оно должно найти себе удовлетворение. В силу самостоятельности предмета оно может достигнуть удовлетворения лишь тогда, когда сам предмет в себе осуществляет негацию. Так как он есть негация в себе самом и потому, в то же время, самостоятелен, он есть сознание. “В жизни, которая есть предмет вожделения, негация либо присуща некоторому “иному”, а именно вожделению, либо она есть в качестве определенности по отношению к другому безразличному образованию, либо в качестве неорганической общей природы жизни. Но эта общая самостоятельная природа, которой негация присуща как абсолютная, есть род как таковой или как самосознание. Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании” [1, с. 96].

Стихия, где вожделение и его предмет друг к другу равнодушны и самостоятельны, есть, согласно Гегелю, живое наличное бытие. Удовлетворение вожделения снимает это бытие, поскольку оно принадлежит предмету вожделения. Стихия, которая сообщает тому и другому обособленную действительность, есть сознание самостоятельности, сознание, которое сохраняет индивидов каждого для себя. “Этого разделения в себе нет для самосознания, знающего другое самосознание как свою собственную самость. Оно достигает, стало быть, удовлетворения от наслаждения, сознания своего претворения в действительность в некотором выступающем как самостоятельное сознании, или от созерцания единства обоих самостоятельных самосознаний” [1, с. 185].

По мнению А. Кожева, осуществившего глубокий анализ текстов Гегеля, в отличие от познания, которое требует покоя и удерживает человека от действий, желание делает его беспокойным и побуждает к действию. Рожденное желанием действие нацелено на удовлетворение желания, и достичь этой цели можно только посредством отрицания, разрушения или, по меньшей мере, преобразования желаемого объекта: к примеру, чтобы утолить голод, нужно уничтожить или, по крайней мере, преобразовать пищу. Так всякое действие оказывается “отрицающим”. Оно никогда не оставляет того, на что направлено, таким, каково оно есть, и если не уничтожает полностью, то, во всяком случае, разрушает его форму [4].

Понятие самосознания, по Гегелю, завершено только в следующих трех моментах: 1. Чистое неразличное “я” есть его первый непосредственный предмет; 2. Сама эта непосредственность существует лишь в качестве снятия самостоятельного предмета, т.е. она есть вожде-

ление. Удовлетворение вожделения представляет собой рефлексию самосознания в себя самого или достоверность, ставшую истиной; 3. Истина достоверности есть удвоенная рефлексия или удвоение самосознания. Самосознание существует только для самосознания. Лишь благодаря этому оно в самом деле есть, так как лишь в этом обнаруживается для него единство его самого в его инобытии. “Я”, которое есть предмет самосознания, на деле не есть предмет. Что касается предмета вожделения, то “он существует только самостоятельно, так как он есть всеобщая неуничтожимая субстанция, себе самой равная сущность. Если самосознание есть предмет, то последний в одинаковой мере есть “я” и предмет” [1, с. 97].

По мнению Гегеля, вся мировая история есть прогресс в сознании идеи свободы, а также развитие духа на пути к абсолютному знанию. Для этого философа истинная свобода и абсолютное знание неразделимы. Свобода для Гегеля не означает возможность делать все, что угодно. Напротив, она состоит в обладании свободным сознанием. Дух должен править всем и осознавать свою власть. В отличие от Канта, полагавшего, что неразумная сторона человеческой природы должна подавляться, Гегель отводит естественным и общественно обусловленным желаниям строго определенное место в иерархии, устанавливаемой духом и подконтрольной ему. Истинную свободу обретают путем рационального выбора. Как справедливо замечает П. Сингер, согласно Гегелю, “мы свободны, когда можем выбирать вне зависимости от мнений других людей, социального окружения или естественных желаний (...) Даже наши собственные желания, естественного или социального происхождения, ограничивают свободу” [3, с. 116].

А. Кожев, резюмируя представления Гегеля о сущности феномена желания, приходит к выводу, что само бытие человеком, бытие, себя сознающее, необходимо предполагает желание. Однако, для того, чтобы возникло самосознание, нужен неприродный предмет желания, что-то, что превосходило бы налично-данное. Но нет ничего, по мнению Гегеля, что выходило бы за рамки налично-данного, кроме самого желания. Только такое желание, предмет которого – другое желание, взятое как таковое, сотворяет посредством отрицающего и ассимилирующего действия, приносящего удовлетворение, некое “Я”, по существу иное, нежели “Я” животное. Если человеческая реальность – это реальность общественная, то общество человекно только как совокупность желаний, которые распространяются друг на друга и желаются только как желания. “Только желание превращает бытие, само себе раскрывшееся в истинном познании, в некий “объект”, который открылся некоему “субъекту”, как субъекту, от объекта отличному и ему противостоящему. Только в своем желании и посредством желания, а лучше сказать в качестве такового, учреждается и раскрывается человек – раскрывается себе и другим – как некое Я, как Я, по сути своей отличное от Не-Я и радикально ему противопоставленное. Человеческое Я – это я желания, то ли “какого-то”, то ли желания как такового” [4, с. 12].

Таким образом, человеческое желание отличается от желания животного, которое живет животной жизнью и может лишь ощущать собственную жизнь, тем, что оно

направленно не на реальный объект, а на другое желание. Желать желание другого, в конечном счете, означает желать, чтобы ценность, которую я собой являю, была бы ценностью, желаемой этим другим. Иначе говоря, всякое человеческое, порождающее самосознание и человечность желание сводится, в конечном счете, к желанию признания. Желание станет человеческим тогда, когда оно пересилит желание самосохранения. Иначе говоря, человек утверждает свою человечность только тогда, когда рискует своей животной жизнью ради своего человеческого желания, и потому говорить о происхождении самосознания – означает неминуемо вести речь о решимости рисковать жизнью ради какой-то не-жизненной цели. Следовательно, происхождение самосознания предполагает смертельную борьбу, которую ведут ради того, чтобы добиться признания. Однако, для возникновения человеческой реальности в качестве реальности признанной нужно, чтобы в живых остались оба противника. Но это возможно только при том условии, что в борьбе они поведут себя по-разному. Один из них откажется рисковать собственной жизнью ради удовлетворения своего желания быть признанным, и ему придется забыть об этом своем желании и удовлетворить желание другого; ему придется признать его, а самому остаться непризнанным. Такое признание означает, следуя концепции Гегеля, признание другого своим Господином, а также объявление себя Рабом Господина [4].

Исходя из вышеизложенного, можем заключить, что один из существенных аспектов гегелевской философской системы, а именно диалектика Господина и Раба, проистекает именно из глубокого осмысления проблематики желания. Гегель полагал, что человек никогда не появляется на свет просто человеком. Он всегда по своей сути либо Господин, либо Раб. Если человеческая реальность образуется только как реальность общественная, то общество будет человеческим обществом, по крайней мере в своих истоках, только при условии, что в нем будут Господа и Рабы, существования самостоятельные и зависимые: "...то, что не удавалось вожделинию, ему [Господину] удастся – расправиться с ней [вещью] и найти свое удовлетворение в потреблении. Вожделинию это не удавалось из-за самостоятельности вещи, но господин, который поставил между вещью и собой раба, встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности [вещи] он предоставляет рабу, который ее обрабатывает" [1, с. 101].

Однако, как справедливо отмечает А. Кожев, отношение между Господином и Рабом нельзя назвать собственно признанием. С одной стороны, не только Господин считает себя Господином. Раб тоже считает его таковым. Стало быть, Господин признан в своем человеческом достоинстве. Однако, признание это – одностороннее, потому что Господин, со своей стороны, не признает за Рабом человеческого достоинства. Таким образом, Господина признает тот, кого сам он не признает, и в этом заключается его главная трагедия. Следовательно, целостным человеком, абсолютно свободным и удовлетворенным тем, что он есть, будет "снявший" свое рабство Раб. Человек приходит к истинной самостоятельности и свободе лишь через рабство, только преодолев страх смерти, поработав на другого – того,

в ком был воплощен для него этот страх. Преобразовывая своим трудом мир, Раб преобразует себя, создавая, тем самым, условия, в которых он сможет возобновить освобождающую борьбу за признание, от которой он когда-то отрекся из-за страха смерти. Таким образом, любой рабский труд осуществляет, в конечном итоге, не волю Господина, а волю Раба. Следовательно, пишет Кожев, только такое сознание, которое на первых порах оказывается зависимым, рабским, может в конечном итоге претворить в жизнь идеал самостоятельного самосознания [4].

Многие выдающиеся французские мыслители использовали тему желания в качестве отправной точки для своей критики и интерпретации философской системы Гегеля. В послевоенные годы XX века гегелевская философия во Франции переживает период триумфа. Вместе с тем, эти же послевоенные годы являлись во Франции и периодом расцвета экзистенциализма, и этот факт наложил отпечаток на восприятие Гегеля. При этом особая роль во всем гегелевском наследии отводилась "Феноменологии духа", которая рассматривалась как аутентичная форма философии абсолютного идеализма [5]. Какие же наиболее существенные моменты философии Гегеля в контексте проблематики желания были восприняты и переосмыслены передовыми французскими философами в XX веке?

В работе Александра Кожева дается новая трактовка концепта желания Гегеля с более ограниченным набором философских устремлений. Кожев находит ключ к пониманию "Феноменологии духа" Гегеля, представляя её как феноменологию желания, как учение о становлении человека в ходе истории. Он полагал, что Гегель раскрыл подлинную диалектику исторического бытия, показав, что человеческое бытие только и может быть историческим, т.е. конечным и представляет собой действительное отрицание всего налично-данного [4].

Жан Ипполит возводит идею системы гегелевской философии к той задаче, которую Гегель в Предисловии к "Феноменологии" ставит как задачу изображения "маршрута сознания" или "путешествия души", проходящей через ряд необходимых форм или состояний. Для Ипполита, желание является парадоксальным фактором, т.к. его удовлетворение всегда наталкивается на препятствия со стороны преходящих потребностей человеческого существования [5].

Дуалистическая онтология Жана-Поля Сартра отказывается от провозглашенного Гегелем единства желающего субъекта и его мира. Для Сартра, как и для Жака Лакана, цель желания – это производство и преследование воображаемых объектов и Других. Поскольку любое желание связано с недостатком бытия и с проектом, а последний есть ни что иное, как момент человеческого бытия, то, в самой общей форме, желание – это желание быть. Для Сартра желание всегда нацелено на воображаемые идеалы, которые придают значимость желанию, несмотря на то, что они не достижимы. Сартр полагал, что все человеческие желания являются производными от желания стать Богом, однако такое желание обречено на провал [6].

Жак Лакан в своих работах также использует гегелевский концепт желания, однако, он строго ограничивает возможности и значение желания посредством рассмотрения определенных моментов "Феноменологии

духа” сквозь призму психоанализа и структурализма. По мнению Лакана, желание больше не указывает на независимость и определяет удовольствие лишь после того, как подчинится репрессивному закону. Согласно Лакану, желание больше не может отождествляться с фундаментальной основой человеческой рациональности и считается отображающим рефлексивную сторону сознания, а скорее должно рассматриваться как главный аспект его неопределенности. Желание есть то, что сознание в своей рефлексии стремится скрыть. Таким образом, оно является моментом влечения, которое переживает сознание и которое может быть выявлено только в смещениях, разрывах самого сознания [6].

В работах Жюль Делеза и Мишеля Фуко субъект желания Гегеля критикуется как совершенно, по их мнению, необоснованный концепт. Согласно Делезу, гегелевский концепт желания неверно описывает разобщенность аффектов, а для Фуко желание само по себе производится и регулируется историческим процессом, а субъект всегда “субъективирован”. В различных своих работах Делез пытается перестроить генеалогию желаний, которые обращаются против самих себя, и создать альтернативный концепт желания, представленного в качестве продуктивной и производительной деятельности. По его мнению, “дискурс, который концептуализирует желание как нехватку, провалился в силу генеалогии этой нехватки, рассматривающей негативность желания как всеобщую и необходимую онтологическую истину. В действительности, согласно Делезу, желание стало нехваткой на основании случайного набора социоисторических условий, которые требуют и усиливают самоотрицание желания” [6, с. 206].

Фуко, как и Делез, обращается к продуктивным формам власти, однако, он отрицает любое представление о существовании “истинны желания” вне контекста культуры. Для Фуко не существует желания вне дискурса, и не существует дискурса, освобожденного от властных отношений. Генеалогический анализ желающего субъекта, предпринятый Фуко, основан на изучении способов, с помощью которых индивиды приводятся к признанию себя как субъектов желания. Фуко анализирует не отдельные концепции желания, а те практики, при помощи которых индивиды приводятся к тому, чтобы опознавать и признавать себя в качестве субъектов желания, вовлекая в игру некоторое отношение этих субъектов к самим себе, позволяющее им обнаруживать в желании истину их бытия [7].

По мнению американского философа Джудит Батлер, субъект желания, по Гегелю, хочет познать себя, хочет обнаружить внутри себя всю полноту внешнего мира; его подлинным желанием является открыть для себя область различия, инаковости как своего собственного отражения; он хочет не только слиться с миром, но также обозначить и расширить свои собственные границы. Анализируя особенности перцепции гегелевского концепта субъекта желания во французской философии, Батлер заключает: “желание, по Гегелю, нигде не обнаруживает своего предела, представая, таким образом, абсолютным импульсом, который достигает своего удовлетворения лишь в бесконечном диалектическом развитии. Именно такое представление об удовлетворении желания, которое Сартр называл Воображаемым, Лакан – Бытием, а Делез и Фуко понимали как утвер-

ждение Воли к власти, видимо имел в виду Гегель, когда писал, что бесконечность – это самосознание, а “самосознание – это желание” [6, с. 231].

Выводы. Для французской философии XX века Гегель представлял интерес, в первую очередь, как философ “конкретного мышления”, т.е. мышления, направленного на жизнь индивида, культуру, историю. Гегель воспринимается сегодня не как фигура прошлого, вызывающая интерес лишь у историков философии, но как мыслящая, стоящая у истоков многих знаменательных событий в истории современного мышления. Можно сказать, что в “Феноменологии духа” имплицитно содержатся и марксизм, и философия жизни, и немецкая феноменология, и психоанализ, и много другое. Большинство этих философских течений позиционировались как стратегии проникновения в область иррационального и включения его в сферу разумного, определив, тем самым, основной вектор развития для всей современной философии. Все эти стратегии можно обнаружить в “Феноменологии духа”, книге, поставившей задачи не столько для XIX, сколько для XX–XXI веков. Философию Гегеля, следовательно, понять адекватно можно только в обратной перспективе – с точки зрения тех возможностей, которые она открывала и которые были реализованы впоследствии. Одной из таких возможностей, которые она открыла для современной философии, явился концепт желания, который обрел множество интересных и неожиданных трактовок, заложив основы для современных исследований данной проблематики. В конечном счете, у нас есть все основания сделать вывод о том, что высшая цель желания в “Феноменологии духа” Гегеля – понять условия мысли и достигнуть полноценно существования путем осознания всех аспектов жизни. Вместе с тем, существует удручающее несоответствие жизни и мысли, обусловленное тем непреодолимым фактом, что человеческое сознание никогда не сможет полностью понять условия своего собственного появления, так как оно непрерывно находится в процессе становления.

Список использованных источников

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Наука, 2000. – 495 с.
2. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 4: От романтизма до наших дней / Джованни Реале, Дарио Антисери. – Спб. : Петрополис, 1997. – 880 с.
3. Сингер П. Гегель: краткое введение / Питер Сингер. – М. : АСТ: Астрель, 2007. – 158 с.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Александр Кожев. – Спб. : Наука, 2003. – 792 с.
5. Ипполит Ж. Логика и существование / Жан Ипполит. – Спб. : Владимир Даль, 2006. – 320 с.
6. Butler J. P. Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France [Text] / Judith P. Butler. – NY. : Columbia University Press, 1987. – 268 p.
7. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

References

1. Gegel G. V. H. Fenomenologiya Duha / Georg Fridrich Vilgelm Gegel. – M. : Nauka, 2000. – 495 s.
2. Reale J., Antiseri D. Zapadnaya filosofia ot istokov do nashih dnei. V 4 t. T. 4: Ot romantizma do nashih dnei / Jovanni Reale, Dario Antiseri. – Spb. : Petropolis, 1997. – 880 s.
3. Singer P. Gegel: kratkoe vvvedenie / Piter Singer. – M. : AST: Astrel, 2007. – 158 s.
4. Kojev A. Vvedenie v chtenie Gegelya / Aleksandr Kojev. – Spb. : Nauka, 2003. – 792 s.

5. Ippolit J. Logika i sushestvovanie / Jan Ippolit. – Spb.: Vladimir Dal, 2006. – 320 s.

6. Butler J. P. Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-century France [Text] / Judith P. Butler. – NY.: Columbia University Press, 1987. – 268 p.

7. Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znania, vlasti I seksualnosti. Raboti raznih let / Mishel Fuko. – M.: Kastal, 1996. – 448 s.

Kuharets T. I., graduate student of philosophy, Kharkiv National University of Radio Electronics (Ukraine, Kharkov), timur.kuharets@gmail.com

Subject and object of desire in Hegel's philosophy

Philosophical reflections upon the notion of desire has a long history, in the meantime, the detailed analysis of the essence of subject and object of human desire was only made at the beginning of XIX century in the work called Phenomenology of Spirit written by G. W. F. Hegel. Hegel's reflections on the subject concerning the necessary conditions of appearance of human desire in particular, which is fundamentally different from the animal's desire, have influenced greatly on the modern philosophy having engendered many interesting theories on the topic of subject and object of desire in philosophical works by Foucault, Deleuze, Guattari, Baudrillard and other representatives of contemporary thought. The given paper is focused on analyzing the concept of subject and object of desire in Hegel's Phenomenology of Spirit and those particular features that characterize the reception of that concept by the representatives of the 20th century French philosophy.

Keywords: subject of desire, consciousness, self-consciousness, object of desire, Absolute Spirit, Master-Slave dialectic, struggle for recognition.

Кухарець Т. І., аспірант кафедри філософії, Харківський національний університет радіоелектроніки (Україна, Харків), timur.kuharets@gmail.com

Суб'єкт та об'єкт бажання в філософії Гегеля

Філософське уявлення про поняття “бажання” має довгу історію, водночас, детальний аналіз сутності суб'єкту та об'єкту людського бажання уперше здійснився лише на початку XIX ст. в роботі Г. В. Ф. Гегеля “Феноменологія духа”. Роздуми Гегеля про те, які повинні скластися умови для виникнення саме людського бажання, що є принципово відмінним від бажання тварини, істотно вплинули на сучасну філософію та породили багато цікавих трактувань теми суб'єкту та об'єкту бажання в роботах Фуко, Дельоза, Гваттарі, Бодрійєра та інших представників сучасної філософії. Дана стаття присвячена аналізу концепту суб'єкта та об'єкта бажання в “Феноменології духа” Гегеля та тих особливостей, що характеризують сприйняття цього концепту представниками французької філософії XX ст.

Ключові слова: суб'єкт бажання, свідомість, самосвідомість, об'єкт бажання, Абсолютний Дух, діалектика Господаря і Раба, боротьба за визнання.

* * *

УДК 141 32

Мельник В. В.

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук, ДВНЗ “Донбаський державний педагогічний університет” (Україна, Слов'янськ), melnik-filosof@mail.ru

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ САМОТНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ПРОЗІ АНАТОЛІЯ ФЕДЯ

Актуалізується увага на екзистенціалістській самотності у філософській прозі Анатолія Федя, що визначає її сутність та культурне оточення. Розглядається самотність яка невід'ємно пов'язана зі страхом, що породжує відчуття тривоги та жаху. Завданням є естетична спадщина А. Федя, що розкриває свій зміст тільки через іншу культуру, за принципом подвійного дзеркала (інша справа, якщо людина і культура постають проти існування “центру”, як у постмодернізмі). Тому самотність людини, культури (як спосіб і мета відкриття буття) є екзистенціально необхідною ланкою та умовою в довгому ланцюгу соціокультурних взаємозбагачень, культурних дій. Споконвічний трагізм людини полягає в тому, що часто боязь самотності одного виду штовхає на відмову від суверенності ради ілюзії єднання, але, на жаль, із такими ж порожніми, ідентичними істотами, тобто у володіння “поганою самотністю”.

Ключові слова: самотність, природа, свідомість, культура, людина, соціальний простір, рефлексія, світогляд, сутність.

На сьогодні самотність виступає одним із базових людських екзистенціалів, її онтологічною основою є повне або часткове відчуження людиною власної сутності; у сучасному пострадянському соціальному просторі самотність та пов'язані із нею страхи значною мірою

зумовлені розривом суспільного просторово-часового континууму внаслідок загострення міжіндивідуального та міжнародного протистояння, характерного для конкурентного суспільства. Самітність є відчуттям, яке виражає вказані процеси. Невід'ємними ознаками самотності є відчуження та відчай.

Актуальною для самої людської свідомості самотність є природна і, яке супроводжує народження та розвиток людини доти, доки не прийде смерть, яка розкриває сутнісну суперечливість, парадоксальність та багатовимірність страху як соціального феномену в його антропологічних та екзистенціальних вимірах; страх як екзистенціал буденності, граничних ситуацій та граничного буття є важливим чинником життя соціуму.

Глибинні роздуми щодо значення самотності в суспільстві маємо у С. К'єркегора. М. Гайдеггера, Ж. Сартра, М. Бердяєва, К. Блюма, Д. Бохофнера, К. Брука, К. Бурдаха, Я. Буркхардта, М. Вовеля, А. Гагаріна, Р. Генона, А. Гуревича, М. Єліаде, О. Морозова, В. Соловйова, В. Янкелевича. К. Ясперс досліджує онтологічну самотність, яка пов'язана із переживанням власної кінцевості і лежить в основі особистісного буття людини. Особливо важливими є концептуалізація “граничної ситуації”, здійснена К. Ясперсом, та міркування М. Бердяєва про складну діалектику екзистенціалів самотності, нудьги, туги та страху в філософії А. Федя.

Сьогодні в філософській прозі А. Федя свідомість, що рефлексує, і пережила хоч би одного разу досвід буття, так чи інакше приходиться до думки про те, що повнота буття є лише різновидом небуття, що буття, як вічне вислизання, не наділене сутністю. А те, що завжди залишається, як деяке необхідне середовище свідомості, яку не можна знищити і якої не можна уникнути – це самотність свідомості, відчуження, і тривога перед нею та самим життям. За якусь хвилину подумки проскочило усе її минуле життя, через другу – вирости палаци майбутнього, через третю – все щезло. Самокритично зазначила, що щира і відверта душа не здатна вивести її в люди, бо в розхристану душу плюють усі, кому не ліньки. Про це й мамка каже, що дуже я відкрита, точніше – відверта, у мене й вода у гузні не встоїться... (А. Федь. Оклад с. 5).

Екзистенція визначає вільне існування без мети та мотивації, що викликає не зрозумілий відчай, який виникає з страху небуття.

Як тільки свідомість відкриває своє буття настільки, наскільки вона його розуміє, вона стає безнадійно самотньою; настільки вона існує, наскільки вона є одинокою. Жива, існуюча свідомість – це завжди самотня свідомість, яка відчуває відчай та тривогу перед небуттям із-за гріховності людської природи.

Завданням є дослідити страх самотності в філософській прозі А. Федя, що знаходиться в природі людини, бо вона метафізично самотня і знаходиться у відчаї. У філософа самотність, жахлива бездомність є словом дійсного існування людини, її істинне буття. “Сама структура людської свідомості сформована глибокою і споконвічною самотністю”. На мить зупинилася і замріяно втупила в далину очі, посміхнулася рум'яними ямочками щік уявному відставному солдатові у виляючій гімнастерці під ремінь з бляхою. Та ще чого тільки й не нараяла собі. То вже як забуває