

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**Чистотіна Ольга Олександрівна**

УДК: 122:316]:81'42 (043.5)

## **ДИСЕРТАЦІЯ**

### **«ДИСКУРСИ ПОДІЇ: МІЖ ВІРНІСТЮ І ЗРЕЧЕННЯМ»**

Спеціальність 033 – «Філософія»

(Галузь знань 03 – Гуманітарні науки)

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

 О. О. Чистотіна

*Усі припущення дисертанти є істинними  
і достовірними.  
Голова спеціалізованої вченої ради ДФ64.051.053  
БВ (прохання В.Б.)*

Науковий керівник: Шильман Михайло Євгенович, кандидат філософських наук, доцент.

Харків – 2021

## АНОТАЦІЯ

*Чистотіна О. О.* Дискурси події: між вірністю і зреченням. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – Філософія (Галузь знань 03 – Гуманітарні науки). – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2021.

Дисертація присвячена дискурсам події, що стверджують подію між вимогами вірності і загрозами зречень. В роботі обґрунтовано визначення події як розриву, що іменується, визначено специфіку після-подієвих ситуацій через концепцію конфлікту тлумачень вірності, досліджено поетику дискурсів події та їхню політичну дієвість.

Проблема невизначеності онтологічного статусу події актуалізується щоразу після події як неможливість об'єктивно визначити, чи дійсно те, що відбулось, було саме подією. Революція, зустріч, трагедія становлять єдність лише із певного заангажованого ракурсу, натомість за умови його виключення розпадаються на ряд обставин чи випадків. Ця самореферентність події і замкнене коло її самоствердження зумовлюють зміщення фокусу дослідницької уваги з події на дискурси події: саме у багатоголоссі дискурсів, що сперечаються, відбувається ствердження події. Український контекст протистояння дискурсів на тлі війни та світовий контекст дискусій щодо пандемії посилюють гостру актуальність дослідження дискурсів події.

**Метою** дисертаційної роботи є осмислення дискурсів як таких, що стверджують подію між вимогами вірності і загрозами зречення. **Об'єктом** виступають дискурси події, **предметом** є дискурси події між вірністю і зреченням. Авторську **теоретико-методологічну позицію** сформовано на основі філософії події Алена Бадью та її лаканіанської інтерпретації Славоєм Жижеком. **Концептуальну основу** складають поняття *події, вірності і*

неіменованого (Ален Бадью), *Реального* та *паралаксного розриву* (Славой Жижек), *війни мов* та *акратичного дискурсу* (Ролан Барт), *перекладу* (Жак Дерріда), *іменування* та *неіменованої спільноти* (Моріс Бланшо), *історичного досвіду* (Франклін Анкерсміт). В роботі відповідно до поставленої мети визначено чотири **завдання**, які послідовно виконуються у чотирьох розділах:

- провести порівняльний аналіз філософії події Мартіна Гайдеггера, Жиля Дельоза, Алена Бадью, зосереджуючи увагу на мовних аспектах події;
- дослідити дискурсивне поле ствердження події і обґрунтувати необхідність введення концепту «говір»;
- дослідити поетику дискурсів події у протиріччі вірностей і зречень та концептуалізувати «перекладання» як тактики акратичних дискурсів;
- визначити політичну дієвість дискурсів події: їхні хиби, спокуси і роль у маніфестації спільноти.

Ключові концепції події розглянуті з акцентом на аспектах, пов'язаних із мовою. Це, по-перше, гайдеггерівська *подія-освянення*, яка визначається як співналежність людини і буття, що здійснюється мовно. По-друге, це дельозівська *подія-ефект* на межі речей і речень, тіл і мов, що здійснює їхнє розрізнення і уможливорює мову. По-третє, це бадьюанська *подія істини*, яка здійснює доповнення ситуації і стверджується в іменуваннях. Жижек, інтерпретуючи бадьюанську філософію події в категоріях Жака Лакана, визначає подію як травматичне зіткнення з Реальним, а її іменування – як мовне вписування цієї зустрічі. З опорою на цю жижекову інтерпретацію події запропоновано визначення події як *розриву, що іменується*. При цьому під розривом розуміється зіткнення з Реальним, а під іменуванням – символізація цього розриву. В такому визначенні поєднуються два підходи до розуміння події: з одного боку, це зміна сприйняття реальності, те, що непередбачувано стається (розрив), з іншого – це зміна самої реальності, те, що здійснюють на основі рішення (іменування). Зіткнення з Реальним у точці неіменованого спричиняє множинні символічні перспективи іменувань

неіменованого. У дисертації визначено чотири точки неіменованого, в яких трапляється зіткнення з Реальним, і, відповідно, чотири типи події: неіменоване «ми» як Реальне колективного – подія солідарності, неіменоване «ти» як Реальне іншого – подія зустрічі, неіменоване «воно» як Реальне речі – подія натхнення, неіменоване «ніщо» як Реальне смерті – подія трагедії.

Поєднання в події розриву та іменування зумовлює нездоланну протирічність події – Реальне перериває мовлення, а мовлення нищить Реальне, лише такою ціною стверджуючи подію. В роботі висунуто гіпотезу і обґрунтовано думку про те, що дискурси події завжди знаходяться між вірністю і зреченням через неможливість абсолютної вірності. Поєднання в події іменування і того, що чинить спротив мові, спричиняє численні протиріччя через необхідність вірності водночас розриву / іменуванню, Реальному / символізованому, слідам / насліддю. Неспівможливість цих вимог спричиняє існування стратегій уможливлення вірності, які вирішують дилему через обрання однієї зі сторін вірності: або мовчання як вірність неіменованому, або красномовство як вірність найменуванню, або репрезентація Реального як вірність образу події, або нищення репрезентацій як вірність розриву.

Дискурси, що дбають про вірність події, діють відповідно до двох тенденцій: або створення нового порядку (усталення і нормалізація), або постійне оновлення розриву (розлад і ненормальність). Ті дискурси, які чинять спротив нормалізації мови після подієвого затинання, в роботі визначені як *говори* – акратичні дискурси вірності події, що цураються будь-якої інституціоналізації. Існуючим стратегіям уможливлення вірності вони протиставляють розрізнені тактики неможливої вірності – мову в ризикованій переробці чи образ у зникненні. Реалізації номадичної вірності говорів, які прагнуть не творення твору, а тривання тексту, визначено як тактики *перекладання*: ці тактики і не дають остаточне ім'я Реальному, і не залишають його неіменованим. На основі аналізу поетики акратичних дискурсів події

визначено наступні риси говорів – неповнота, недосконалість, переривчастість.

Політична дієвість дискурсів події визначається насамперед протистоянням різних розумінь вірності. Щоразу після події відбувається не лише протистояння дискурсів вірності і дискурсів заперечення, але і боротьба між самими дискурсами вірності. При аналізі політичної дієвості дискурсів події розглянуто три фігури зла за Бадью – зрада, симулякр, катастрофа. Вони доповнені визначенням чотирьох фігур спокус, які пропонують чотири типи однозначних розрішень протиріч вірності:

– *історизація*: «володіти і обговорювати» (об’єктивація події і набуття щодо неї зовнішнього погляду; підміна бажання-бути бажанням-знати);

– *меморизація*: «бути і обговорювати» (муміфікація слідів замість опрацювання насліддя; делегування особистої вірності дискурсам колективної пам’яті і заміщення того, що пам’ятається, самими заходами комеморації);

– *ритуальне відтворення*: «бути і здійснювати» (сакралізація та повторення єдиного прочитання події; перетворення події на позачасову і атопічну);

– *трансляція*: «володіти і здійснювати» (перехід від «бути» до «мати», підміна події видовищем події).

Цим чотирьом спокусам протистоять тактики створення неіменованих спільнот – не на основі ідентичності, а через прийняття події і спільного розуміння вірності їй. Кожна спільнота, яка центрується на події, водночас сингулярна (локалізована хронологічно і територіально) і універсально звернена (не обмежена певною ідентичністю). Недосяжність її вірного найменування спричиняє тривання вірнісних іменувань. Маніфестація неіменованої спільноти здійснюється між невірністю неманіфестованого «ми» і зреченням остаточно закріпленого «ми» – і тим самим практикує неможливу вірність.

**Наукова новизна** отриманих результатів визначається вибором нового предмету дослідження і конкретизується в таких твердженнях:

1. Дістали подальшого розвитку ідеї Бадью та Жижека стосовно самореферентності події, їх доповнено визначенням події як *розриву, що іменується*.

2. Уточнено бадьюанську класифікацію подій, визначено чотири роди подій відповідно до точок неіменованого, в яких локалізується зіткнення з Реальним; таким чином, розширено бадьюанське розуміння любовної, мистецької та політичної подій, а наукову подію (як таку, що має справу з реальністю, а не Реальним) замінено на трагічну (як таку, що має справу з Реальним смерті і є однією з умов філософії).

3. Доведено недосяжність для дискурсів події абсолютної вірності без зречень, яка зумовлена поєднанням в імперативі вірності події неспівможливих вимог вірності водночас і розриву, й іменуванню.

4. Сформульовано стратегії уможливлення вірності (мовчання – красномовство, репрезентація – нищення репрезентацій) і тактики береження неможливої вірності (мова у ризикованій переробці, образ у зникненні).

5. Вперше введено до наукового обігу поняття «говір» для позначення акратичного дискурсу події, що протистоїть інституціоналізації, та концептуалізовано «перекладання» як вірнісну дію говорів.

6. Проаналізовано політичну дієвість дискурсів події: хиби дискурсів (зрада, симуляція, абсолютизація могутності), спокуси уможливлення вірної дії (історизація, меморізація, ритуальне відтворення і трансляція) і практикування неможливої вірності в конструюванні неіменованої спільноти.

**Теоретичне і практичне значення** одержаних результатів визначається сукупністю винесених на захист положень, які мають значення для розуміння і вирішення протиріч після-подієвих ситуацій. Концепція події як розриву, що іменується, дає ракурс бачення в протиріччях дискурсів події необхідної складової ствердження події, а отже, дозволяє створити підстави для порозуміння в після-подієвих ситуаціях. Результати дослідження можуть

бути використані для подальшої розробки цієї теми у теоретичному напрямку філософії події чи в практичному напрямку дискурс-аналізу. Одержані результати дослідження визначають структурну модель стратегій, тактик, хиб та спокус дискурсів події, за якою можна аналізувати дискурсивні поля конкретних подій. Результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі при підготовці лекцій з філософії події, філософії мови, теорії дискурсу.

**Ключові слова:** Ален Бадью, вірність, дискурси події, зречення, іменування, мова, неіменоване, поетика говорів, перекладання, Реальне, репрезентація події, розрив, Славой Жижек, спільнота, філософія події.

## ABSTRACT

*Chystotina O.O.* Discourses of the Event between Fidelity and Renunciation.  
Qualification scholarly paper: a manuscript.

Thesis submitted for obtaining the Doctor of Philosophy degree in Human Sciences, Speciality 033 – Philosophy. – V. N. Karazin Kharkiv National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2021.

The dissertation is devoted to the discourses of the event which affirm the event between the requirements of fidelity and the threats of renunciation. The paper substantiates the definition of the event as a split that is being named, determines the specifics of post-event situations through the concept of conflict of fidelity interpretations, explores the poetics of the discourses of the event and their political effectiveness.

The problem of uncertainty of the ontological status of the event is actualized every time after the event takes place because of the impossibility to define objectively whether what happened was an event indeed. Revolution, meeting, tragedy seem to form a kind of unity only from a certain biased perspective, the latter being excluded they break down into a number of circumstances or cases. This self-referentiality of the event and the vicious circle of its self-affirmation cause a shift of research focus from the event itself to the discourses of the event: it is in the polyphony of disputed discourses that the assertion of the event actually takes place. The Ukrainian context of confronting discourses against the war background and the global context of the pandemic discussions amplify the acute relevance of the study of the discourses of the event.

The dissertation **aim** is to understand the discourses as those affirming the event between the demands of fidelity and the threats of renunciation. The dissertation **object** is the discourses of the event, the dissertation **subject** is the discourses of the event between fidelity and renunciation. The author's **theoretical and methodological position** is based on the philosophy of the event by Alain Badiou and its Lacanian interpretation by Slavoj Žižek. The **conceptual basis** is



represented by the concepts of *event*, *fidelity* and *the unnamed* (Alain Badiou), *the Real* and *parallax breach* (Slavoj Žižek), *war of languages* and *acratic discourse* (Roland Barthes), *translation* (Jacques Derrida), *naming* and *unnamed community* (Maurice Blanchot), *historical experience* (Franklin Ankersmit). In accordance with the goal, the work identifies four **tasks** being consistently performed in four dissertation chapters:

- to conduct a comparative analysis of the philosophy of the event by Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Alain Badiou, focusing on the linguistic aspects of the event;
- to explore the discursive field of assertion of the event and justify the need to introduce the philosophical concept of «patois»;
- to study the poetics of the discourses of the event in the contradiction of fidelity and renunciation and to conceptualize «translating» as a tactic of acratic discourses;
- to determine the political effectiveness of the discourses of the event: their shortcomings, temptations and role in the manifestation of the community.

Key concepts of the event are discussed with an emphasis on language-related aspects. Firstly, it is Heidegger's *event-enlightenment*, which is defined as the relationship between man and being, which is carried out linguistically. Secondly, it is Deleuze's *event-effect* on the border of things and sentences, bodies and languages, which distinguishes them and enables language. Third, it is Badiou's *event of truth* that complements the situation and is affirmed in the naming. Žižek, interpreting Badiou's philosophy of the event in Jacques Lacan's categories, defines the event as a traumatic encounter with the Real, and its naming as a linguistic inscription of this meeting. Using this Žižek's interpretation of the event, we propose to define the event as *a split that is being named*. In this case, the split is understood as a collision with the Real, and by naming – a symbolization of this split. This definition combines two approaches to understand the event: on the one hand, it is a change in our perception of reality that happens unpredictably (the split), on the other – a change in reality itself, the latter being done on the basis

of decision (the naming). The collision with the Real at the point of the unnamed gives rise to multiple symbolic perspectives on the naming of the unnamed. The dissertation defines four points of the unnamed, in which a collision with the Real happens and thus four kinds of events: unnamed «we» as the collective's Real – a solidarity event, unnamed «you» as the other's Real – an encounter event, unnamed «it» – as the thing's Real – an inspiration event, unnamed «nothing» as the death's Real – a tragedy event.

The combination of split and naming in the event causes an insurmountable contradiction of the event – the Real interrupts the speech, and the speech destroys the Real, only at this price affirming the event. The paper hypothesizes and substantiates the idea that the discourses of the event are always between fidelity and renunciation due to the impossibility of absolute fidelity. The combination in the event of naming and the one opposing the speech causes numerous contradictions due to the need for fidelity to the split / naming, Real / symbolized, traces / heritage. The failure of these requirements leads to the existence of strategies to enable fidelity that can solve these dilemmas by choosing one side of fidelity: either silence as the fidelity to the unnamed, or eloquence as the fidelity to the name, or representation of the Real as the fidelity to the image of the event, or destruction of representations as fidelity to the split.

Discourses that care for the fidelity to the event may operate according to two tendencies – either the creation of a new order (establishment and normalization) or the constant renewal of the split (disorder and abnormality). Those discourses that oppose the normalization of language after the eventual stumble are defined in the paper as *patois* – acratie discourses of fidelity to the event avoiding any institutionalization. They contrast the existing strategies of enabling fidelity with disparate tactics of impossible fidelity – language in perilous reparation or an image in disappearance. Realization of nomadic fidelity of *patois* seeking not the creation of a work but the continuation of a text is defined as continual translating tactics: these tactics do not give the final name to the Real – and also they do not leave it unnamed. Based on the analysis of the poetics of acratie

discourses of the event, the following features of patois are identified – incompleteness, imperfection, discontinuity.

The political effectiveness of the discourses of the event is determined primarily by the opposition of different understandings of fidelity. Each time after the event takes place there is not only a confrontation between the discourses of fidelity and the discourses of denial, but also the struggle between the discourses of fidelity themselves. In analysing the political effectiveness of the discourses of the event, three figures of evil according to Badiou were considered – betrayal, simulacrum, disaster. They are supplemented by the definition of four figures of allurements which offer four types of unambiguous solutions to the contradictions of fidelity:

- *historization*: «to own and to discuss» (objectification of the event and the acquisition of its external view; substitution of desire-to-be by the desire-to-know);

- *memorization*: «to be and to discuss» (mummification of traces instead of elaboration of heritage; delegation of personal fidelity to the discourses of collective memory and replacement of what is remembered by the very events of commemoration);

- *ritual reproduction*: «to be and to perform» (sacralisation and repetition of the single reading of the event; transformation of the event into a timeless and atopic one);

- *broadcasting*: «to own and to carry out» (transition from «to be» to «to have» substituting the event by the spectacle of the event).

These four allurements are opposed by the tactics of constructing unnamed communities not on the basis of identity, but on the basis of acceptance of the event and by common understanding of fidelity to the event. Each community centred on the event is both singular (chronologically and territorially localized) and universally oriented (not limited to a certain identity). The unattainability of its correct naming leads to the continuation of faithful names. The manifestation of the unnamed community is carried out between the infidelity of the unmanifested «we»

and the renunciation of the finally fixed «we» – and thus practices the impossible fidelity.

The **scientific novelty** of the obtained results is determined by the choice of a new subject of study and is specified in the following statements:

1. The ideas of Badiou and Žižek on the self-referentiality of the event were further developed being supplemented by the definition of the event as *a split that is being named*.

2. Badiou's classification of events is specified with four kinds of events being defined according to points of the unnamed, in which the encounter with the Real is localized; thus expanding Badiou's understanding of love, art and political events and replacing the scientific event (as a one that deals with reality, not with the Real) with a tragic one (as a one that deals with the Real thus being an important condition of philosophy itself).

3. The unattainability of absolute fidelity without renunciation for the discourses of the event caused by the combination of impossible requirements of fidelity both to the split and to the naming put in the very core of the imperative of fidelity to the event is proved.

4. Strategies of enabling fidelity (silence – eloquence, representation – destruction of representations) and tactics of preservation of impossible fidelity (language in perilous reparation, image in disappearance) are formulated.

5. For the first time the concept of «*patois*» was introduced into scientific circulation in order to denote the acratik discourse of event that opposes institutionalization, and «translating» was conceptualized as a faithful action of patois.

6. The political effectiveness of the discourses of the event is analysed: failures of discourses (betrayal, simulation, absolutisation of power), allurements that enable correct action (historization, memorization, ritual reproduction and broadcast) and practicing impossible fidelity in the field of constructing an unnamed community.

**The theoretical and practical significance** of the obtained results is determined by the totality of the provisions put forward for the defence PhD thesis that can be useful for the reasoning and resolving contradictions of the post-event situations. The concept of the event understood as a split being named gives a perspective to see in the contradictions of the discourses of the event some necessary component of the assertion of the event, and therefore allows to create grounds for mutual understanding in post-event situations.

The results of the research can be used for further development of this topic in the theoretical direction of the philosophy of events or in the practical direction of discourse analysis. These results also determine the structural model of strategies, tactics, failures and allurements of the discourses of the event, which can be used to analyse the discursive fields of particular events. The results of the study can be used in the educational process for preparing lectures on the philosophy of the event, philosophy of language, discourse theory.

**Keywords:** Alain Badiou, fidelity, discourses of the event, renunciation, naming, language, unnamed, poetics of patois, translating, Real, representation of the event, split, Slavoj Žižek, community, philosophy of the event.

## СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

***Публікації у періодичних наукових виданнях держав, які входять до Організації економічного співробітництва та розвитку та/або Європейського Союзу:***

1. Чистотіна О. Реальне у філософії Алена Бадью: іменування, вірність і (ре)презентація. *The European philosophical and historical discourse*. 2021. Vol. 7, Is. 2. P. 60–65. (Чехія)

***Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:***

2. Чистотина О. А. Смерть в обществе потребления: от-влечение и раз-влечение. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2014. №1130, Вип. 51. С. 75–80.

3. Чистотіна О. О. Вимови і переклади істини події. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2017. Вип. 56. С. 20–23.

4. Чистотіна О. (Без)подієвість карантинної візуальності. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. Вип. 62. С. 47–52.

***Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:***

5. Чистотина О. «Трагическое усилие»: речь перед событийным разрывом. *XV Харківські студентські філософські читання*. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів (м. Харків, 26–27 квітня 2019 р., очна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2019. С. 11–13.

6. Чистотіна О. О. Говір події в зусиллях вірності. *Актуальні проблеми історії, філософії та права у дослідженнях молодих учених:*

збірник тез учасників конференції молодих учених (м. Київ, 16 червня 2020 р., заочна форма участі). Київ: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2020. С. 219–222.

7. Чистотіна О. Подія в лабетах мереж: зречення і нарцисизм показної вірності. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології*: збірник наукових праць III та IV Всеукраїнських науково-практичних конференцій (м. Київ, 5–6 грудня 2019 р., заочна форма участі). Київ : КНТ, 2020. С. 336–338.

8. Чистотіна О. Про що мовчить Бадью: «пристрасть реального» та «неіменоване». *XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна*. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів (м. Харків, 13–14 травня 2021 р., дистанційна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021. С. 72–76.

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	18
РОЗДІЛ 1. МОВНІ АСПЕКТИ ПОДІЇ: ОСНОВНІ ПІДХОДИ .....	26
1.1. Мартін Гайдеггер: подієвий шлях до мови .....	26
1.2. Жиль Дельоз: подія на межі речей і речень .....	33
1.3. Ален Бадью: іменування неіменованого .....	42
1.4. Подія як розрив, що іменується: пропозиція визначення.....	47
Висновки до розділу 1 .....	53
РОЗДІЛ 2. СТВЕРДЖЕННЯ ПОДІЇ: МОВЛЕННЯ, РЕАЛЬНЕ І НЕІМЕНОВАНЕ.....	56
2.1. Дискурс: визначення поняття та методологічні підходи.....	56
2.2. Зіткнення з Реальним: розрив та іменування.....	78
2.2.1. Поняття Реального .....	78
2.2.2. Іменування як нищення .....	91
2.3. Дискурсивне поле події: говори перед неіменованим .....	95
Висновки до розділу 2 .....	106
РОЗДІЛ 3. ПОЕТИКА ДИСКУРСІВ ПОДІЇ: СТРАТЕГІЇ І ТАКТИКИ БЕРЕЖЕННЯ ВІРНОСТІ .....	108
3.1 Неспівможливість вірностей і протиріччя зречень .....	108
3.2. Стратегії уможливлення вірного мовлення .....	111
3.2.1. Мовчання: вірність неіменованому .....	112
3.2.2. Красномовство: вірність найменуванню .....	116
3.2.3. Репрезентація: вірність образу події .....	119
3.2.4 Боротьба з репрезентаціями: вірність розриву.....	122
3.3. Тактики неможливого вірного мовлення .....	125
3.3.1. Між мовчанням і красномовством: мова в розриві .....	125
3.3.2. Між творенням і нищенням репрезентацій: образ у зникненні ...	128
3.3.3. (Не)вірність перекладання.....	129
Висновки до розділу 3 .....	136



РОЗДІЛ 4. ПОЛІТИЧНА ДІЄВІСТЬ ДИСКУРСІВ ПОДІЇ: ХИБИ, СПОКУСИ І МАНІФЕСТАЦІЯ СПІЛЬНОТИ .....	138
4.1. Хиб дискурсів події.....	138
4.1.1. Зрада: відмова від події.....	138
4.1.2. Симулякр або терор: симуляція мови-суб'єкта .....	139
4.1.3. Катастрофа: абсолютизація / «нормалізація» дискурсів .....	143
4.2. Спокуси уможливлення вірної дії.....	145
4.2.1. Історизація «володіти і обговорювати» .....	146
4.2.2. Меморізація: «бути і обговорювати» .....	150
4.2.3. Ритуальне відтворення: «бути і здійснювати» .....	153
4.2.4. Трансляція: «володіти і здійснювати» .....	154
4.3. Неможлива вірність і маніфестація спільноти .....	158
Висновки до розділу 4 .....	168
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ .....	170
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....	175
ДОДАТОК Список публікацій здобувача за темою дисертації .....	191

## ВСТУП

**Обґрунтування вибору теми дослідження.** Перехід від класичної філософії до некласичного філософування, що позначився зміною підходу до аналізу феноменів з категорій буття до термінів становлення, зумовив розробку філософією ХХ ст. поняття події, здійснювану на фоні лінгвістичного повороту та під знаком відмови від метафізики історії. Поняття події наповнюється сенсом можливості становлення такого нового, що не може бути виведеним зі своїх причин та передумов і підриває існуючий стан речей. Характер досліджень події зумовлюється її природою (мовна, соціальна чи сумісно мовна і соціальна) і специфічною темпоральністю («час події», відмінний від історичного та фізичного часу: миттєвість, між-часся чи протяжність у часі).

Різні розуміння події лежать в основі напрямів, що задані Мартіном Гайдеггером (блискавична подія-осяяння, в якій здійснюється співбуття людини, що отримує свою сутність в мові, і буття), Жилем Дельозом (подія-ефект на межі мовного і тілесного, ідеальне буття та просторово-часове здійснення якої перебувають, відповідно, в темпоральності Еону як динамічного минулого-майбутнього і темпоральності Хроносу як живого теперішнього тіл) та Аленом Бадью (подія істини, яка здійснює подієве доповнення ситуації і утверджується в іменуваннях через розтягнуте в часі опрацювання події). Але проблемою залишається невизначеність онтологічного статусу події: сумнівність її існування, яку виявляє Бадью і на якій акцентує увагу Славою Жижек.

Радикальна невизначеність онтологічного статусу події як причина неможливості «об'єктивно» визначити, чи мала місце саме подія (що видно з дискусій після-подієвих ситуацій) гостро ставить питання вірності події і мов, через які практикують вірність. Вірність не має єдиного загальноприйнятого модусу, натомість після будь-якої події виникає неупорядкована множина

дискурсів вірності, які чинять спротив дискурсам відкидання чи заперечення події, але також і сперечаються за ствердження свого розуміння вірності. У Французькій революції 1789 р., травні 1968 р. в Парижі та Майдані 2013 р. ми вбачаємо різні вияви однієї тенденції: повторюваність щоразу після події суперечок між різними спільнотами щодо розуміння вірності і взаємних звинувачень у зраді, що лише загострюються спільним визнанням того, що відбулось, як події. Дискурси події, в яких втілюється прагнення до вірності, повсякчас знаходяться під загрозою зречень: вірність раз у раз обертається фанатизмом, терором та боротьбою на винищення з приводу найменших розрізень.

Таким чином, актуальність дослідження дискурсів події зумовлена такими факторами:

- повторюваністю протиріч різних розумінь вірності щоразу після події і користю концепції конфлікту тлумачень вірності для пояснення специфіки після-подієвих ситуацій;
- поточною українською ситуацією, що має бути кваліфікована як після-подієва, і необхідністю практичного рішення проблеми досягнення згоди різних практик вірності через заміну антагоністичної моделі протиріч вірностей агоністичною;
- необхідністю аналізу дискурсів події з огляду на самореференційність події і вирішальну роль дискурсів у ствердженні події;
- недостатньою дослідженістю дискурсів події в термінах вірності і зречень.

Подія знаходиться в центрі філософування пізнього Гайдеггера – *Ereignis* проголошується ним провідним словом мислення: подія є істиною буття. У події буття збувається: вона здійснює водночас унаочнення і увласнення, переводить буття у його власне; в ній здійснюється сутнісна співналежність людини і буття. Подієвим є шлях до мови – оселі буття, що визначає сутність людини. Гайдеггерівська філософія події досліджена Гансом-Георгом Гадамером, Бенно Хюбнером, Отто Пегтелером, Джоном

Капуто, Жан-Люком Нансі, Клодом Романо, Володимиром Бібіхіним, Валерієм Подорогою, Артемієм Магуном; в Україні її досліджують, зокрема, Володимир Єрмоленко та Андрій Дахній.

Дельоз визначає подію як ефект на межі речей і речень і ототожнює її із сенсом. Він вводить розрізнення ідеальної події і її просторово-часового втілення: подія перебуває над усіма своїми здійсненнями. Здійснюючись, вона однак не звершується: часом події є Еон, минуле-майбутнє, що нескінченно ділиться і уникає теперішнього. Подія, задаючи розрізнення тіл і звуків, які вони спричиняють, уможлиблює мову. Положення філософії події Дельоза аналізують, доповнюють чи оскаржують Бадью, Нансі, Жижек, Майкл Гардт, Олександр Дьяков, Олена Пілюгіна, Олександр Грицанов, Наталія Вороніна, в Україні – Дмитрій Петренко, Юлія Азарова.

У філософії Бадью подія, істина і суб'єкт утворюють єдину систему і виступають аспектами одного процесу: істина є процесом вірності події, суб'єктом є носій процесу істини. Через подієве доповнення в ситуації з'являється можливість істини: в родовій процедурі здійснюється іменування неіменованого і через це іменування подія входить у ситуацію. Жижек, інтерпретуючи бадьюанську філософію події в категоріях Жака Лакана, визначає подію як травматичне зіткнення з Реальним, а її визначення як вписування цієї зустрічі з Реальним в мові. Бадью продовжує розбудову своєї філософії події; його концепцію події досліджують Пітер Голворд, Фаб'єн Тарбі, Даніель Бенсайд, Жак Рансьєр, Віктор Окороков.

Окрім заданих Гайдеггером, Дельозом та Бадью напрямів філософії події, паралельно існують відмінні за методологією напрями, які лише частково представлені у нашому дослідженні. Подію в контексті симулякрів та гіперреальності аналізує Жан Бодрійяр. Жак Дерріда розглядає подію як раптовий і непередбачуваний прихід-вторгнення, в якому суб'єкт є гранично пасивним. Встановлюючи зв'язок між *écriture* Дерріда та Посланнями апостола Павла, Капуто створює теологію події, в якій стверджується, що ім'я не здатне вичерпати багатство події. Феноменологію події та подієву

герменевтику розробляють Жан-Люк Маріон (подія як чиста спонтанність і реалізована неможливість), Анрі Мальдіне (подія-настання, що ставить нас перед загрозою ставання-іншими), Романо (подія, яка змінює горизонт можливостей).

Дослідження події в різних аспектах проводиться також на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада і кафедрі теорії культури та філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Це, зокрема, роботи Михайла Шильмана з філософії історії, в тому числі, про розрізнення історичного факту та події, дослідження Петренка про подію в трансформаціях візуальності та філософію події Дельоза, тексти Азарової, присвячені аналізу понять та концепцій Гайдеггера, Дельоза та Дерріда, статті Абдулли Азада та Марії Шевченко про філософію події Бадью.

Сфера дослідження дискурсів сьогодні характеризується постійним розширенням предметного поля, множенням підходів і методів. Трьом поколінням дискурс-аналізу, кожне з яких стверджувалось як розширення попереднього розуміння дискурсу (від вузьколінгвістичного, через кратологічне і до твердження, що все є дискурсом) сьогодні відповідають дискурсивна психологія (Джонатан Поттер та Маргарет Уезерелл), критичний дискурс-аналіз (Норман Феркло, Тен ван Дейк) та теорія дискурсу Ернесто Лакло і Шанталь Муфф, у якій стверджується трансформація дискурсів у постійній боротьбі. Різні позиції філософського підходу до дискурсів визначені Юргеном Габермасом (дискурс як діалог, в якому відбувається аргументоване узгодження претензій на значущість), Мішелем Фуко (дискурс як сукупність висловлювань, що підпорядковуються одній системі формацій) та Роланом Бартом (дискурси як соціо-культурні знаки) і Юлією Крістєвою (дискурс як іманентно діалогічний). Дослідження дискурсів любовної події здійснив Барт, дискурси симуляції події аналізував Бодрійяр, аналіз дискурсів симулякру події (за визначенням Бадью) здійснив Віктор Клемперер. Наслідки історизації події в категоріях історичного

досвіду, який залежить від мови і нищиться мовою, досліджував Франклін Анкерсміт; меморізацію та ритуалізацію – П'єр Нора, Моріс Хальбвакс, Аляйда та Ян Ассман; трансляцію і видовище події – Бодрійяр, Гі Дебор, Сержо Бенвенуто, Михайло Япольський, Віталій Лехцієр.

Проблема існування того, що уникає мови, артикулюється через поняття Реального (як один із трьох порядків введене Жаком Лаканом, подальшу філософську розробку здійснюють Жижек та Люблянська школа психоаналізу). Ідея про іменування речі як її привласнення і нищення виводиться Олександром Кожевим з гегелівської філософії і далі розробляється Бланшо та Джорджо Агамбенем.

**Мета і завдання дослідження.** Мета роботи – осмислення дискурсів події як таких, що стверджують подію між вимогами вірності і загрозами зречення.

Відповідно до поставленої мети визначено такі завдання:

- провести порівняльний аналіз філософії події Гайдеггера, Дельоза, Бадью, зосереджуючи увагу на мовних аспектах події;
- дослідити дискурсивне поле ствердження події і обґрунтувати необхідність введення концепту «говір»;
- дослідити поетику дискурсів події у протиріччі вірностей і зречень та концептуалізувати «перекладання» як тактики акратичних дискурсів;
- визначити політичну дієвість дискурсів події: їхні хиби, спокуси і роль у маніфестації спільноти.

**Об'єкт дослідження** – дискурси події.

**Предмет дослідження** – дискурси події між вимогами вірності і загрозами зречення.

**Методи дослідження.** В роботі використано такі методи: порівняльний (порівняння філософії події Гайдеггера, Дельоза та Бадью; порівняння кратологічного, семіотичного та комунікативного підходів до розуміння дискурсу), історико-філософський (зміна значень в понятті дискурсу,

формування дискурс-аналізу як міждисциплінарного напрямку досліджень), аналізу та узагальнення (дослідження дискурсивного поля події).

**Методологія дослідження.** Дослідження здійснено на основі пост-структуралістських підходів. Відповідно до предмету дослідження і поставленої мети було сформовано авторську теоретико-методологічну позицію на основі етики істин Бадью, психоаналітичної інтерпретації бадьюанської філософії події Жижеком, аналізу дискурсів Барта. Концептуальну основу складають поняття *події, вірності і мови-суб'єкта* Бадью, лаканівський концепт *Реального, переклад* у розумінні Дерріда.

**Наукова новизна отриманих результатів** визначається вибором нового предмету дослідження і конкретизується в таких твердженнях:

1. Дістали подальшого розвитку ідеї Бадью та Жижека стосовно самореферентності події, які доповнено визначенням події як розриву, що іменується; під розривом розуміється непередбачуване зіткнення з Реальним і спричинене ним затинання мовлення, а під іменуванням символізація цього розриву.

2. Уточнено бадьюанську класифікацію подій, визначено чотири роди подій відповідно до чотирьох точок неіменованого, в яких локалізується зіткнення з Реальним («ти» для події-зустрічі, «ніщо» для події-трагедії, «воно» для події-натхнення і «ми» для події-солідарності), таким чином, розширено бадьюанське розуміння любовної, мистецької та політичної подій, а наукову подію (як таку, що має справу з реальністю, а не Реальним) замінено на трагічну (як таку, що має справу з Реальним смерті і є однією з умов філософії).

3. Доведено недосяжність для дискурсів події абсолютної вірності без зречень, яка зумовлена поєднанням в імперативі вірності події неспівможливих вимог вірності водночас і розриву, й іменуванню.

4. Сформульовано стратегії уможливлення вірності (мовчання – красномовство, репрезентація – нищення репрезентацій) і тактики береження неможливої вірності (мова у ризикованій переробці, образ у зникненні).

5. Вперше введено до наукового обігу поняття «говір» для позначення акратичного дискурсу події, що протистоїть інституціалізації, та концептуалізовано «перекладання» як вірнісну дію говорів.

6. Проаналізовано політичну дієвість дискурсів події: хиби дискурсів (зрада, симуляція, абсолютизація могутності), спокуси уможливлення вірної дії (історизація, меморізація, ритуальне відтворення і трансляція) і практикування неможливої вірності в конструюванні неіменованої спільноти.

**Апробація матеріалів дисертації.** Винесені на захист основні положення дисертації були апробовані як доповіді на п'яти наукових конференціях: конференція «Мова / "мови" міста та формування ідентичності населення Харкова (кінець XVIII–початок XXI ст.)» (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 23 лютого 2018 р.), Міжнародна наукова конференція студентів та аспірантів «XV Харківські студентські філософські читання» (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 26–27 квітня 2019 р.), IV Всеукраїнська науково-практична конференція «Екзистенціальна суперечливість сучасної людини: альтруїзм, егоїзм, нарцисизм» (Київ, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 5–6 грудня 2019 р.), конференція «Актуальні проблеми історії, філософії і права у дослідженнях молодих учених» (Київ, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 16 червня 2020 р.), Міжнародна наукова конференція студентів та аспірантів «XVII Харківські студентські філософські читання: до 100 річниці публікації "Логіко-філософського трактату" Л. Й. Й. Вітгенштайна» (Харків, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 13–14 травня 2021).

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Обсяг загального тексту дисертації складає 192 сторінки (9 д.а.), з них основного тексту 158 сторінок (7,7 д.а). Список використаних джерел містить 202 найменування.



**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами, грантами.** Дисертація виконана в межах комплексної науково-дослідної теми кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Філософія і багатоманіття соціокультурних світів» (д/р 0114U005439).

**Практичне значення отриманих результатів.** Результати дослідження мають значення для розуміння і вирішення протиріч після-подієвих ситуацій. Концепція події як розриву, що іменується, дає ракурс бачення в протиріччях дискурсів події необхідної складової ствердження події, а отже, дозволяє знайти підстави для порозуміння в після-подієвих ситуаціях. Результати дослідження можуть бути використані для подальшої розробки теми у теоретичному напрямку філософії події чи в практичному напрямку дискурс-аналізу. Одержані результати дослідження визначають структурну модель стратегій, тактик, хиб та спокус дискурсів події, за якою можна аналізувати дискурсивне поле конкретної події. Результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі при підготовці лекцій з філософії події, філософії мови, теорії дискурсу.

## РОЗДІЛ 1. МОВНІ АСПЕКТИ ПОДІЇ: ОСНОВНІ ПІДХОДИ

### 1.1. Мартін Гайдеггер: подієвий шлях до мови

Ereignis є центром філософування у пізніх роботах Гайдеггера: «Слово "Подія" ми маємо тепер використовувати як головне слово у справі мислення», – проголошує він у 1957 р. [Хайдеггер, 1991, с. 77], а ще раніше занотовує на полях: «Після 1936, Ereignis — слово, яке рухає мою думку» (ці слова, написані Гайдеггером на маргіналіях «Листа про гуманізм», наводить, зокрема, Володимир Бібіхін [Бибихин]). Як зазначає Олена Пілюгіна [Пілюгіна, 2019, с. 125], у пізніх роботах подія-Ereignis поступово витісняє інші терміни для позначення події: «доленосну історичність» події-Geschehnis і «зав'язаність на мову» події-Begebenheit. Dasein і Ereignis позначають два періоди гайдеггерівського філософування, однак в той час як Dasein без принципових втрат може бути перекладене як ось-буття, перекладання Ereignis, яке б зберегло всі закладені нюанси сенсу, є справою виключної складності. Сам Гайдеггер вказує, що трактоване як провідне слово мислення, це слово так само неперекладне, як грецький «логос» і китайське «дао» [Хайдеггер, 1991, с. 77].

«Європейський словник філософій» вказує, що Ereignis є полісемічним терміном, який складно перекладається іншою мовою через подвійність значень у корені: «Матрицею значення тут є дієслово äugen, яке раніше орфографічно відображалось як eugen, так і eigen. Отже, є два омоніми, значення яких не можна плутати: один (паралельно до англійського own) вказує на належність, власність, натомість другий означає «ставити перед очима» [Європейський словник філософій, сс. 24–25]. Тож серед конотацій слова Ereignis, з одного боку, – ставання-собою, при-власнення, за-своєння, у-власнення, а з іншого, – поставання-перед-очима, проява, унаочнення. Пегтелер так передає це друге значення: «миттєве-розкриття-очей-на-

очевидне (Er-äugnis), в якому буття розкривається в очевидності (eräugt) у "проблискуванні" (Erblitzen) існування» [Пеггелер, с. 135]. Переклади на інші мови зберігають, у кращому випадку, один із двох сенсів – як, наприклад, англійський переклад «en-owning», пропонувавший Тарою Катбертсон у її дисертації [Cuthbertson], чи український переклад «з'ява», пропонувавший Володимиром Кам'янцем у його перекладі збірки «Дорогою до мови» [Гайдеггер], однак усталеним є переклад Ereignis як *подія*.

На відміну від прив'язаних до полісемії слова та детально опрацьованих німецького *das Ereignis* та французького *l'événement*, українське слово *подія* ще не отримало глибокої концептуалізації, укоріненої в походженні слова. Автори «Європейського словника філософій» визнають, що в слові *подія* втрачаються обидва виміри значень німецького слова: і *у-власнення*, й *у-наочнення* [Європейський словник філософій, сс. 24–25]. Досліджуючи семантику французького *l'événement* і спорідненого з ним англійського *event*, Пілюгіна відзначає в їхньому латинському корені таке різноголосся сенсів: *пригода, випадок; доля; розв'язка, результат, кінець, успіх* (які також неprisутні в українському перекладі) [Пілюгіна, 2013]. Мовлена українською подія не має також семантично заданої прив'язки до буття, що характерно для російського *события* (яке, за словами Сергія Фокіна, нездоланно співпричетне буттю і прикріплене до нього цілим рядом мовних відносин) [Фокин, с. 61]. Натомість, українське слово *подія* привносить інші сенси, зміст яких потрібно виявити, – адже, як стверджує Жак Дерріда, «ніколи не можна обходити мовчанням питання про мову, якою ставиться питання про мову і якою перекладається роздум про переклад» [Деррида, 2012а, с. 10]. В українському слові *подія* з коренем *дія* закладена дієвість: слово відсилає не до буття-стану (на відміну від *со-бытия*), а до становлення-діяння (подія *діється*). Важливі відтінки значень додає також префікс *по-*, який може виконувати різні функції: надавати сенсу починання, виконувати градуальну функцію і привносити сему результативності [Ткаченко], виступати як засіб творення тотивних дієслів – таких, в яких дія

відбувається цілком і може бути завершена лише повністю [Андрєєва]. Таким чином, у слові *подія* присутнє і зрушення, і звершення дії; мовлена українською *подія* дієва: в події дещо діється і подією здійснюється.

Ключові тексти Гайдеггера, присвячені події – корпус нелекційних робіт 1936–1944 рр., виданих під назвою «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» – «До проблеми філософії. Про подію» (неоднозначності перекладу назви цієї книги викладено в статті Бібіхіна [Бибихин, сс. 114–115]). Характерна для гайдеггерівської манери письма складна поетичність і «темність» [Иванченко] у пізніх роботах поглиблюється: на відміну від «Буття і часу», в цих текстах неможливо вирізнити організуючу структуру (заголовки не утворюють послідовної логіки, елементи багаторазово повторюються). Як висловлюється про одне із пізніх гайдеггерівських формулювань Гадамер [Гадамер, 2007, с. 155], «це не перекладається навіть на німецьку». «Філософствування в "Beiträge" втрачає риси методу», – пише Бібіхін. – «Топіка нової гайдеггерівської думки вимагає відмови від системи понятійних координат, забороняє проектувати свої ходи на метричний простір. Поняття тепер висвічуються (спалахують) у міру розростання всевизначаючої події, Ereignis, яка через свою сутнісну новизну виключає систему, куди її можна було б вписати» [Бибихин, с. 115]. Гайдеггер в цих роботах підходить до мовчання: «Коли постає необхідність йти далі, тоді темою філософської мови стає її замовкання, точніше – її призупинення та нейтралізація, оскільки, повертаючись до свого властивого статусу оселі буття, до свого найближчого, мова тим самим мислить те, що є для неї найбільш далеким» – вважає Володимир Єрмоленко [Єрмоленко, с. 128]. Через неакадемічність корпусу текстів воєнних часів, який неможливо віднести до певної дисциплінарної рубрики, чернетковий характер записів та постульовану непридатність філософської думки до передачі («...аби Ereignis не стало черговим терміном філософської фабрики, темою інтерпретуючого аналізу» [Бибихин, с. 128]), текст чинить спротив озвнюючому

структуруючому підходу із його неминучим спрощенням. Все це спричиняє складнощі для академічного викладу.

Хюбнер пише про трансформацію гайдеггерівського розуміння події в пізній період його творчості: в той час як у текстах збірки «Про подію» йдеться про одночасність буття і сущого, у пізніх роботах подія розміщується до буття – відтепер про основу події не можна ставити запитань, адже подія – це вона сама [Хюбнер, с. 28]. Подія, що дає даність буттю [Конев & Иванова, с. 39], не пояснюється через звернення до причинно-наслідкових зв'язків. За словами Гайдеггера, «те, що зумовлює з'явлення, – це сама з'ява й нічого більше» [Гайдеггер, с. 218]. У примітках до статті «Дорогою до мови» автор застерігає від впадіння у думку, що подія є буттям: буття можна мислити із події, але подія «багатше за всяке можливе метафізичне визначення буття» [Гайдеггер, с. 221], але він не припускає й інтерпретацію її як вищого поняття, що вміщає і підпорядковує собі буття і час.

Академічним викладом гайдеггерівського розуміння події є його доповідь 1957 р., записана на платівку і видана згодом як стаття «Закон тотожності». Розглянемо ключові тези цього тексту, в якому гайдеггерівська думка переходить від закону тотожності – до поставу – і до події. Закон тотожності, винесений у назву,  $A=A$ , проблематизується Гайдеггером, який заперечує його розгляд як монотонне повторення, а звертається до того моменту в західному мисленні, де на його ранньому етапі починає отримувати вираз буття сущого – до Парменіда, у якого «тотожне заявляє про себе з майже безмежною широтою» [Хайдеггер, 1991, с. 71]. Слова Парменіда «τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι», «те ж саме – мислити і бути», Гайдеггер трактує так: мислення і буття разом належать до того ж самого і разом виходять з того ж самого, вони є взаємоналежними (при цьому він засуджує недбалість у сприйнятті «τὸ αὐτό», «того самого»: саме воно є головним словом у цьому висловлюванні Парменіда) [Хайдеггер, 1991, с. 72]. За словами Олега Перепелиці, філософія, що розпочинає з фундаментальної тотожності / розрізнення буття і мислення, зрештою віднаходить фігуру, в

якій вони спаровуються в єдине, – суб'єкта *cogito* [Перепелиця, 2016, с. 82]. Гайдеггером після ствердження взаємоналежності мислення і буття, через логічний крок постулювання мислення як вирізняльної риси людини, здійснюється перехід до питання взаємоналежності людини і буття.

Людина належить цілності буття так само як камінь чи дерево, але є принципова відмінність: «вона, як мисляча сутність, відкрита буттю, стоїть перед буттям, з буттям співвідноситься і йому таким чином відповідає. Людина, власне, є цим відношенням відповідності, і вона є лише цим» [Хайдеггер, 1991, сс. 73–74]. У взаємоналежності буття і людини через заклики один до одного людина і буття прийняли свої сутнісні визначення. Буття не дано людині звичним шляхом, однак його присутність може наблизитись – коли буття приступає до людини з вимогами. Ця присутність з'являється в просвіті і довіряється людській сутності. Гайдеггер пише про необхідність стрибка (який має бути і самовідступанням, і відходом від буття) для того, щоб зазнати взаємоналежність людини і буття, яка досягається лише взаємністю: стрибок як начерк сутності буття є таким, за його словами, що в ньому ми стаємо відкритими і наполегливими, і зрештою стаємо собою [Хайдеггер, 2020, с. 231]. «Стрибок – це раптове занурення в область, в якій людина і буття вже знаходяться разом в їхній сутності, оскільки обоє з певної повноти ввірили себе один одному» [Хайдеггер, 1991, сс. 74–75]. У думці Гайдеггера звичне твердження про приналежність людини до буття доповнюється парадоксальною думкою про ввіреність буття людині. Мерехтливу область, в якій людина і буття дотикаються в своїй сутності, Гайдеггер називає словом *подія* і підкреслює, що те, що ним позначається, має місце лише як одиничне, *singulare tantum*, «те, що ним названо, збувається лише в одиничному числі, і навіть не одинично, а єдиний раз» [Хайдеггер, 1991, с. 77]. Михайло Шильман пише про гайдеггерівську подію: «Подія таким чином утворює відособлену одиничність в тривалості / (про)довженні свого буття, однак одиничність ця не абсолютна через / за допомогою «зупинки», за-буття себе» [Шильман]. Область, в якій відбувається дотик

людини і буття, розбудовується через мислення події; тут гайдеггерівська подія перетинається чи навіть *співпадає* із мовою: матеріал для цієї розбудови мислення бере з мови. «У Події ми віднаходимо сутнісне мерехтіння того, що прорікається мовленням, того, що було одного разу названо будинком буття» [Хайдеггер, 1991, с. 77]. Шлях до мови подієвий.

Закон тотожності, аналізований Гайдеггером, в ході роздуму спершу змінюється з  $A=A$  на « $A \in A$ », потім постає як закон тотожності буття і мислення, і зрештою, як закон взаємоналежності буття і людини. «І тепер закон тотожності говорить: стрибок, що спрямовується до суті тотожності, оскільки це потрібно, має дотягнутися до суттєвості взаємоналежності людини і буття, що збувається» [Хайдеггер, 1991, с. 78]. Співналежність людини і буття досягається лише подією, що стається в стрибку. Кожне сутнісне запитування, за Гайдеггером, має змінювати себе в самій основі і запитувати ще більш першопочатково; в такому запитуванні немає і не може бути розвитку – кожного разу кожен шлях запитування перший, бо єдиний [Хайдеггер, 2020, с. 121].

Пізні тексти Гайдеггера, за словами Єрмоленка, «скеровуються скоріше стратегією нашарування тем, які походять з єдиного джерела – саме нашарування, а не зняття» [Єрмоленко, с. 127]. Нашаровуються теми події, істини і мови; запитання і відповіді також нашаровуються. Запитування є неповторним, воно має щоразу здійснюватися, збуватись. Текст «Про подію» сповнений таких повторюваних запитань, які щоразу запитуються вперше. У змісті виявляються по три, п'ять, вісім однакових заголовків, що обступають одну тему; як пише Пеггелер, ці зусилля творення нового словника, що здаються нескінченними, є намаганням розібратись в різноманітних шарах значень події [Пеггелер]. «Сказування про подію є першою відповіддю на питання про буття» [Хайдеггер, 2020, с. 24]. Гайдеггер, даючи своїй роботі з публікаційною назвою «До проблеми філософії» сутнісну назву «Про подію», при цьому пише: «Цей заголовок не має на увазі будь-якого повідомлення про подію. Навпаки, подією при-власнюється (*er-eignet*) в мисленні і сказуванні

приналежність буттю (Sein) і включеність в слово "самого" буття» [Хайдеггер, 2020, с. 20]. Гайдеггер вказує на зв'язок мови і події таким формулюванням – «Оскільки наша сутність відокремилася (vereignet) в мові, ми живемо в Події» [Хайдеггер, 1991, с. 77]. Маємо розібратись, що розуміється під сутністю, що відокремилася у мові. У статті «Дорогою до мови» Гайдеггер пише, що сутність людини – в мові: вона не була б людиною, якби була позбавлена можливості говорити повсюдно и повсякчасно, людина є людиною лише тоді, коли вона «ввірена зверненню мови, затребувана для мови» [Гайдеггер, сс. 203, 166]. Втім, саме ця близькість мови заважає її осмисленню; тож необхідно наважитись на щось інше – «завести мову про мову як мову» або ж «мову як мову підвести до мови» (як зауважує Гайдеггер, слово мова, вжите тричі, тут щоразу інше) [Гайдеггер, с. 204]. Шлях до мови подієвий, він належить казанню, визначеному подією. Мова є оселею буття, вона як сказання є способом події [Гайдеггер, с. 226]. Як пише Андрій Дахній, «мовлення Dasein може існувати лише у тому випадку, коли воно спирається на мову, має її у своєму розпорядженні, звертається до неї як до невичерпного джерела» [Дахній, с. 82]. Гайдеггер вказує на вразливість і водночас всеохопність мови: «мова це найбільш ніжне і вразливе всеохоплююче вібрування у витаючій будівлі того, що збувається» [Хайдеггер, 1991, с. 77]. У гайдеггерівській філософії події Пілюгіна вбачає пропедевтику постмодерністської подієвої онтології: «гайдеггерівська "мова як оселя Буття" (мова як Подія) через фазу "подій мови", "мовлень" в постмодерністському світосприйнятті трансформується в різоматичну безліч інформаційних подій-повідомлень, які забезпечують спів-буття» [Пілюгіна, 2019, с. 132]. Однак, на нашу думку, гайдеггерівська подія принципово відмінна від інформаційних подій.

Три ключові аспекти події-Ereignis як взаємоналежності людини і буття – осяяння (блискавична подія), повернення до власного (переводить ось-буття у власне, буття і час вступають у властиве собі) та повнота



(«всеvizначаюча подія») – визначають специфіку гайдеггерівського розуміння події. Мова і подія у Гайдеггера нероздільні: мова є способом події.

## 1.2. Жиль Дельоз: подія на межі речей і речень

Спектр проблем, що формується полем мова / подія, є визначальним у філософуванні Дельоза – у «Переговорах» він стверджує: «в усіх своїх книгах я займався пошуком природи події...» [Делёз, 2004b, с. 184]. Дельозівська концепція події як безтілесного ефекту, що трапляється на межі речей і мови, буде розглянута нами, в першу чергу, в контексті амбівалентної природи події та визначальної для нашого дослідження проблеми зв'язку події і мови. На думку Олександра Грицанова, Дельоз, слідуючи «пан-мовній» стратегії класичного структуралізму, переглядає ряд його положень [Грицанов, с. 162]. Він розвиває власну концепцію події, яка, на думку Петренка, не може розглядатись як своєрідний розвиток гайдеггерівської філософії *das Ereignis*: аналізуючи філософію події Дельоза в контексті зв'язків із філософуванням Вайтхеда та Бергсона, Петренко доходить висновку, що має місце співзвучність ідей, а не наслідування [Петренко, 2008]. Ключові ідеї щодо мови і події сформульовані Дельозом у роботі «Логіка сенсу» та ряді інших текстів, зокрема, зібраних у книзі «Переговори».

У «Логіці сенсу» Дельоз вибудовує свою філософію події, спираючись водночас на теорії стоїків та літературні практики Льюїса Керрола. Сутністю події є поверхневий ефект, стверджує Дельоз [Делёз, 2011, с. 239]. Осмислене стоїками розрізнення двох видів речей Дельоз запозичує як розрізнення тіл і ефектів [Делёз, 2011, с. 13]. Безтілесні ефекти протиставляються товщі тіл: тіла – всі тіла і речі як такі, з їхніми діями і створюваним ними станом речей, – спричиняють речі іншої природи, події-ефекти. Подія є результатом дій і змішань тіл та речей, але має відмінну від них природу: це їхній безтілесний ефект або атрибут. Вона існує лише в реченні, але відрізняється також і від свого мовного виразу – є тим, *що* виражається у реченні. Подія перебуває у

мові, але оживає в речах: вона є тим, що трапляється *на межі, між, у площині дотику* – як ефект між речами і реченнями [Делёз, 2011, с. 39]. Наочним втіленням дельозівської концепції події є вживана ним метафора туману над преріями: туман виникає на межі, з'являється із зіткнення, стелиться по поверхні.

Речення і стан речей утворюють єдину структуру із розколом сенсу всередині. Межу між речами і реченнями прокреслює сенс. Мова уможлиблюється цією межею: без неї звуки, зведені до стану тілесних дій, згасли б в тілах – а сенс звільнює звуки від цієї вписаності і тому мова розрізняється із породжуваним тілами шумом [Делёз, 2011, с. 218]. Подія, що виникає у стані речей, це те саме, що сенс, що діє у реченні. Те, що відбувається, і те, що проговорюється, – одне й те саме: саме це Дельоз називає *одноголоссям*, яке є тотожністю події і сенсу. У поверхні є дві завжди нерівні сторони, одна з яких звернута до речей, інша – до речень. Подія співвідноситься зі стороною речей: вона трапляється, втілюється і здійснюється в них – однак не зводиться до них (є лише їхнім логічним атрибутом, цілком відмінним від фізичних якостей). Сенс – те ж саме, що і подія, але зі сторони речень (при цьому він цілком відмінний від звукових якостей речень). Дельозівська дуальність речей і речень є не ситуацією радикального протиріччя, а є станом оберненості двох сторін сенсу. Межа сенсу не розриває і не возз'єднує – вона артикулює розрізнення: є речі – і є слова. Однак дуальність відображується по кожен бік цієї межі: у речі є фізичні якості, що задають стан речей, – і є логічні атрибути, що вказують на події; у реченні є іменники, що позначають стан речей, – і є дієслова, що виражають подію.

Дельоз вводить розрізнення між подією, ідеальною за природою, і її просторово-часовим втіленням: між подією і випадком (тим самим прагне виключити можливість їхнього догматичного змішання) [Делёз, 2011, сс. 77–78]. У кожної події є момент втілення у стані речей, у конкретному «тепер», відносно якого позначається її минуле і майбутнє – і водночас є минуле і

майбутнє як таке, яке повсякчас уникає теперішнього і не залежить від жодного втілення. Немає трьох послідовних вимірів (лише теперішнє наповнює час, а минуле і майбутнє відносні щодо нього), натомість є два одночасних прочитання часу, – стверджує Дельоз [Делёз, 2011, сс. 14, 213]. Це два взаємовиключних (і взаємодоповнювальних) способи схоплення часу: момент, що нескінченно ділиться на майбутнє-минуле безтілесних ефектів, і живе теперішнє тіл – Еон і Хронос. Мить «раптом» безупинно переміщається, вона ділить лінію Еону на вже-минуле і ось-ось прийде, але «є» лише вона – «Більше нічого не існує, окрім Події, однієї-єдиної Події, Eventum tantum для всіх протилежностей» [Делёз, 2011, с. 232]. «Раптом» як *теперішнє* Еону – це чистий момент, теперішнє без «товщини» як теперішнє чистої дії, а не тілесного втілення [Делёз, 2011, с. 221].

Подія невіддільна від тупиків і простоїв часу, – стверджує Дельоз [Делёз, 2004b, сс. 206–207]: мить нещасного випадку змішується з неосяжністю порожнього часу. Часом події є Еон, порожня форма часу. «Раптом» як момент без товщини і протяжності кожен мить нескінченно подрібнює на минуле і майбутнє, які розходяться одночасно в обох напрямках [Делёз, 2011, сс. 216–218]. У події немає іншого теперішнього, крім моменту, який повсякчас ділиться на вже-минуле і ще-майбутнє. Бланшо вказує на таку подвійність як подвійність смертельної рани: вже-смертельної ще-рани. Між раною і смертю – розрив: з одного боку, подія здійснюється, з іншого – вона не може реалізувати своє здійснення. Дельоз цитує Бланшо: «Подія – це провал теперішнього, час без теперішнього, з яким у мене немає зв'язку і до якого я не можу прагнути, бо в ньому я не вмираю, я втратив здатність померти. У цьому провалі дехто [on] вмирає – не перестає вмирати, але ніколи не помре» [Делёз, 2011, с. 199]. У французькому оригіналі цієї цитати вжито займенник «on» і ця непередавана в перекладі безособовість всіляко підкреслюється («тут вмирає-ся так само, як дощить») – це «дехто безособових і доіндивідуальних сингулярностей, дехто чистої події» [Делёз, 2011, с. 200]. Саме тому Дельоз стверджує, що немає ані індивідуальних, ані

колективних подій – «В них все сингулярно, а отже, одночасно колективно і приватно, особливо та загально, неіндивідуально, але і не універсально» [Делёз, 2011, с. 200]. Події-сенси як сингулярності виводяться за межі опозицій об'єкт / суб'єкт, індивідуальне / колективне, зовнішнє / внутрішнє. Особиста справа вписана в соціальні координати, водночас «колективні події» доступні лише через особистий ракурс.

Події серіальні; Буття є унікальною подією, в якій усі події комунікують одна із одною [Бадью, 2004, с. 160]. Вони є сингулярностями, що комунікують в одній Події: Дельоз пише про рухому точку, де всі події збираються воєдино [Делёз, 2011, с. 201]. Саме тому для вільної від злопам'ятства людини є можливим досягнути все насилля в одиничному акті насилля, а Подію – у будь-якій події. Цей зв'язок різних подій в одній точці Дельоз демонструє, цитуючи есе Клода Роя про поета Алена Гінсберга: «Психопатологія, яку освоює поет, – це не якийсь зловісний маленький випадок особистої долі, не індивідуальний нещасний випадок. Це не вантажівка молочника, що задавила його і кинула напризволяще, – це вершники Чорної Сотні, які влаштували погром предків в гетто Вільно», – у рухомій малій точці здійснюється перетворення: «Удари сиплються на його голову не у вуличних хуліганських сварках, а коли поліція розганяє демонстрантів. ...Якщо поет ридає як оглухлий геній, то тому, що бомби Герніки і Ханоя оглушили його...» [цит. за: Делёз, 2011, сс. 200–201]. Не існує дрібних подій: все страждання розкривається в одному стражданні, всі чисті події представлені в одній.

Подія в своїй сутності – дельозівська *Подія* – принципово відрізняється від своїх втілень. Подією є битва: вона здійснюється водночас безліччю способів, кожен учасник схоплює її по-різному всередині її здійснення, – але сама вона не є нічим конкретно здійсненням, вона *над* полем битви, нейтральна до всіх здійснень і жахливо безпристрасна до всіх учасників [Делёз, 2011, с. 136]. Вона вловна лише для анонімної волі: Еон є безпристрасним богом війни, а сенс завжди нейтральний. Дельоз вказує ряд

подоб події: подія є чимось, що подібне до чуми, війни або рани [Делёз, 2011, с. 198]. Чиста подія як смерть завжди або ось-ось станеться, або ось-ось настала, але ніколи не те, що ось зараз наявне: вона настає чи настала, але не в моменті настання.

В події-смерті є дві сторони – та, що здійснюється, і та, що не може реалізувати своє звершення: з одного боку, смерть вже вкорінена в мені, з іншого – вона не має до мене жодного відношення, ніщо в нас не перетинається [Делёз, 2011, с. 199]. Але рухома точка здійснюваної події формує контрздійснення – те, що чинить актор, дублюючи ідентифікацію дистанціюванням. За Дельозом, здійснення події має дублюватись контрздійсненням, яке *обмежує, розігрує і видозмінює* здійснення самої події: лише через таке подвоєння можна не дати істині події злитись із її здійсненням [Делёз, 2011, сс. 211–212]. Тоді як чиста подія завжди заковується власним здійсненням, контрздійснення звільняє її: актор здійснює подію щоразу інакше.

Унікаючи здійснення, подія повсякчас знаходиться в становленні. Дельоз звертається до категорії становлення через приклади з «Алісі в Задзеркаллі» і «Аліси в країні див». Сутність становлення – рух, що ухиляється від теперішнього. Становлення розтягається в обох сенсах-напрямах одразу: Аліса і росте, і зменшується водночас – «в один і той самий момент, одночасно, ми стаємо більшими, ніж були, і меншими, ніж стаємо» [Делёз, 2011, с. 9]. Невизначеність є властивістю самої події, яка завжди рухається водночас у двох напрямках, розриваючи на частини суб'єкта, що слідує по ним [Делёз, 2011, с. 12]. Речі змінюються і перетворюються, вони щомиті вже не ідентичні собі; природа речей зводиться до текучості чуттєвого буття: позиція, яка лякала Платона [Прокопенко, 2018, с. 12].

Чисте становлення знаходиться в цілком особливих відносинах з мовою; *ось-ось буття* є особливим хронотопом екзонаративу [Перепелиця, 2020]. Дельоз задається питанням: чи немає двох мов – або двох вимірів, внутрішніх для мови як такої, – з яких одна позначає паузи і зупинки, а інша

виражає рух і становлення [Делёз, 2011, с. 10]. Саме це він знаходить в «Алісі» Керрола – тексті, в якому святкується «шлюб мови і несвідомого» [Делёз, 2011, с. 7]. Взаємооборотності, які становлять зміст пригод Аліси, – взаємооборотність більшого і меншого, причини і ефекту, росту і зменшення, вчора і завтра, активного і пасивного тощо, – рухають її водночас у двох сенсах-напрямах одночасно і заперечують тотожність Аліси самій собі: вона щоразу втрачає своє ім'я. Власне ім'я гарантується стійкістю пауз, але будь-яка тотожність зникає, коли іменники пауз плавляться під дією дієслів становлення – «імена пауз і зупинок змітаються дієсловами чистого становлення і зіслизають у мову подій» [Делёз, 2011, с. 11]. Мова «Аліси» є мовою становлення, мовою події, яка *демонструється* в «Логіці сенсу» (яку сам Дельоз визначає як «спробу написати роман, водночас логічний і психоаналітичний» [Делёз, 2011, с. 8]. Але відношення події і мови також розглядається Дельозом теоретично: між подією і мовою, і навіть самою можливістю мови, є суттєвий зв'язок, – стверджує він [Делёз, 2011, с. 23]. Дельоз виділяє у реченні три різні відношення:

- Дессигнація (індикація, вказування: відношення речення до зовнішнього стану речей; формальні індикатори – *цей, це, він, тут, там, вчора, тепер*), діє через асоціацію слів з певними образами, які мають репрезентувати стан речей; критерієм дессигнації виступає істинність.

- Маніфестація (висловлення бажання або віри: відношення речення до суб'єкта, що висловлюється, індикатори – *я, ти, завтра, завжди, всюди*), на відміну від дессигнації, вже співвідноситься не з індивідуальним станом речей, а з простором особистого («я» як базовий маніфестатор) і має критерієм не істину / хибу, а про правду / оману. Маніфестація є первинною в порядку мовлення.

- Сигніфікація (зв'язок слова з універсальним: відношення синтаксичних зв'язків до того, що міститься в понятті) розглядає елементи речення як такі, що відсилають до інших речень; істинність протиставляється

не хибі, а абсурду як неможливості істинності / хибності [Делёз, 2011, сс. 23–25].

Дельоз задається питанням, чи можна локалізувати сенс в одному із трьох вимірів: він відкидає його локалізацію в десигнації (сенс не в тому, що робить речення істинним чи хибним), відкидає можливість його локалізації в маніфестації («я» первинне в порядку мовлення, але не мови), і залишившись із останнім варіантом сигніфікації, вимушений визнати парадокс і потрапляння в коло: сигніфікація неодмінно передбачає неусувну десигнацію [Делёз, 2011, сс. 29–31]. Циклічна зміна цих трьох операцій (від десигнації через маніфестацію до сигніфікації і назад) є замкненим колом речень. Але сенс виявляється не локалізованим в жодному з вимірів: всі вони взаємообумовлюються, натомість сенс не може бути обумовлений. Тож Дельоз [Делёз, 2011, с. 32] визначає його як четвертий вимір речення: це складна і не редукована ні до чого сутність, чиста подія, що перебуває в реченні – те, що виражається реченням. Посилаючись на стоїків, він пише, *чим і яким* не є сенс: не слово, не тіло, не чуттєве і не раціональне – у нього зовсім інша природа – він є тим, що виражається реченням. Вказуючи на суперечки, що ведуться навколо локалізації сенсу, Дельоз пише, що спроби виявити цей четвертий вимір схожі на керролівське полювання на Снарка: «Можливо, такий вимір – саме полювання, а сенс – Снарк» [Делёз, 2011, с. 33]. Сенс не існує поза реченням – але і не змішується з реченням (як подія існує в речах, не змішуючись з речами).

Дельоз відзначає парадоксальність будь-якого говоріння: з одного боку, сенс завжди передбачається, коли я починаю говорити – без цього мовлення не було б розпочате, але з іншого боку, саме говоріння означає певну недостатність цього сенсу, якщо є необхідність його прояснити чи доводити [Делёз, 2011, с. 44]. Тож говоріння передбачає і сенс, і його нестачу. Дельоз приходить до того, з якого починав: сенс є межею речей і речень, атрибутом стану речей, тим, що виражається у реченні [Делёз, 2011, с. 36]. Запитання

про сенс події (не змішуваної зі свої просторово-часовим втіленням) недоречно: подія є сенсом як таким, сенс і є подією.

Подія робить мову можливою; вона є тим, що відділяє звуки від звукових властивостей речей – за висловом Дельоза, шум тіла, що жере, стає звуком маніфестації суб'єкта [Делёз, 2011, с. 238]. Завдяки подвійній відмінності події і від тіл-речей, і від речень, останні стають можливими. Дельоз підводить такий підсумок: «на межах твердих тіл подія є безтілесною (метафізична поверхня); на поверхні слів і речей безтілесна подія – це сенс речення (його логічний вимір); на основній лінії дискурсу безтілесний сенс-подія прив'язаний до дієслова (інфінітивна точка теперішнього)» [Делёз, 2011, с. 448]. Вся організація мови, стверджує він [Делёз, 2011, с. 240], представляє три фігури: метафізичну поверхню, абстрактну лінію і децентровану точку – поверхнева подія-ефект, лінія сенсу, іманентна події, і точка нонсенсу на цій лінії.

Нонсенс є парадоксальним елементом; настільки важливим, що Дельоз йому присвячує окрему серію «Логіки сенсу» [Делёз, 2011, с. 93]. Подія є тотожністю форми і порожнечі; в порожнечі як нонсенсі поверхні подія постає як сенс – саме до цього підводять дзенські коани: «через скасовані сигніфікації та втрачені десигнації порожнеча стає місцем сенсу» [Делёз, 2011, с. 181]. Парадоксальний елемент водночас є надлишком і нестачею, словом і річчю (білим словом / чорною річчю, езотеричним словом / екзотеричною річчю), він виражає саме те, що позначає і позначає те, що виражає. А це, за словами Дельоза, цілком ненормально: сенс імені може бути виражений лише іншим іменем – «ім'я ж, яке висловлює свій власний сенс, може бути лише нонсенсом» [Делёз, 2011, с. 93]. Нонсенсу відповідають фігури абсурду: множина, що включає саму себе в якості свого елемента, і елемент, що розколює множину, в парадоксі барбера. Нонсенс є і порожнім словом, і несамототожною річчю – річчю, що втрачає самототожність, як персонажі Керрола. Він є порожнім місцем структури – присутністю відсутності, втіленою присутністю, «діркою від бублика» [Воронина].



Нонсенс є не просто відсутністю сенсу. Він не є ні сенсом, ні протилежністю сенсу – а є натомість *протилежністю відсутності* сенсу [Делёз, 2011, с. 99]. Вони співвідносяться не як істина / хиба, зв'язок між ними значно складніший, ніж співпадіння чи взаємовиключення. Нонсенс забезпечує *дар сенсу*, – пише Дельоз [Делёз, 2011, с. 93]: сенс як поверхневий ефект продукується циркуляцією нонсенсу через серії. Саме тому що у нонсенсу немає власного сенсу, він його продукує. Тож задача полягає у тому, щоб змусити порожнє місце циркулювати, а безособові сингулярності говорити: нонсенс має продукувати сенс.

Нерозривна пов'язаність дельозівської події з мовою, її ідентифікація із сенсом і концептом, зумовлює критику Бадью дельозівської події і визначення всієї його концепцій як «платонізму зі зміщеним акцентом» [Бадью, 2004, с. 40]. Однак бадьюанську книгу «Дельоз. Шум буття» частина дослідників вважає упередженою: зокрема, Олександр Дьяков вбачає в ній «посмертну помсту» «самозванного претендента» [Дьяков, 2012, сс. 361, 365]. Приводом для критики, за словами Петренко, є лінгвістична ангажованість дельозівської події, яку Бадью інтерпретує як виключно мовну. Однак таке розуміння Петренко вважає спрощенням, він відзначає своєрідну подвійність у дельозівському розумінні події: «З одного боку, можна говорити про подію лише в мить виникнення смислу, з іншого, – формуванню події передую певна процедура, в момент здійснення якої взагалі втрачається зв'язок з мовою» [Петренко, 2008]. Пілюгіна вбачає у дельозівській події і похідне від мови, і додання мови [Пілюгіна, 2019, с. 149]. Вона аналізує дельозівську подію в якості «феноумена» (реверсні феномени / ноумени, що належать водночас і мовному простору, і соціальному, і є провідниками від мови до конкретної соціальної діяльності і від соціальних явищ до мови). Серед численних сучасних феноменів (дискурс, наратив, деконструкція) саме подію визначено як «реперну точку» сучасного соціального / мовного буття [Пілюгіна, 2014b]. Тож подія у Дельоза не є виключно мовною, проте нерозривна із мовою.

Таким чином, за Дельозом, подія раптово з'являється на межі речей і речень (вона є безтілесним ефектом на поверхні, її метафора – туман над преріями), задає їхнє розрізнення і тим самим уможлиблює мову. Подія існує в мові: вона *вимовляється*.

### 1.3. Ален Бадью: іменування неіменованого

Бадью з його системним підходом і гранично серйозною постановкою питань про подію, істину і суб'єкта є ключовою фігурою сучасної філософії події. Домінуючій тезі сучасного *демократичного матеріалізму* про те, що існують лише тіла і мови (на межі яких Дельоз розташовує подію), він протиставляє своє формулювання з принципово важливим уточненням: «існують лише тіла і мови, а крім того, ще існують істини» [Бадью, 2006], – і це уточнення визначає розуміння ним характеру зв'язку події і мови.

Математизованим і формалізованим підходом Бадью прагне уникнути наслідків лінгвістичного повороту: «Цей поворот приводить до перетворення мови, її структур і засобів у трансцендентальне будь-якого дослідження пізнавальної здатності і до визначення філософії або як узагальненої граматики, або як ослабленої логіки» [Бадью, 2004, с. 30]. Бадью заміняє лінгвістичний підхід на математичний [Пилюгіна, 2013, с. 181]: у «Логіці світів» він вказує, що істина є транслінгвістичною, попри її вписаність у певну мову (так само, як позачасовою, попри явленість в емпіричному часі) [Badiou, 2006]. Заочне протистояння з Дельозом у полемічній роботі «Дельоз. Шум буття» має принципові підстави: життєвій парадигмі множинностей (*multiplicités*) протиставлена математизована парадигма множин (*ensembles*) [Бадью, 2004, сс. 9, 12]. О कोरोков так формулює підхід Бадью: «тільки множинність, що виробляється істиною, не підкоряється диктату мови; в іншому випадку множинність позбавляється здатності виробляти реальні події і перетворюється в дискурс [...] і не може здійснити реальну дію» [О कोरोков, 2014, с. 37]. Бадьюанське ставлення до мови є суперечливим: з

одного боку, має місце відмова від лінгвістичного підходу на користь математичного і протистояння «диктату мови», з іншого – визначальна роль процедур іменування.

Питання мови у бадьюанській філософії події має принципово інше звучання, ніж у Гайдеггера і Дельоза: йдеться не про мову як таку (і не про Мову), а про конкретні іменування. В основі подієвості буття у бадьюанській концепції, на думку Пілюгіної, лежать множинні процедури іменування [Пілюгіна, 2019, с. 167]. Бадью так визначає ціль філософії: «запропонувати єдиний понятійний простір, в якому отримують своє місце іменування подій, що служать відправною точкою істиннісних процедур», а завдання філософа бачить у «рятуванні імен» [Бадью, 2003, с. 17]. Філософія події Бадью є системою: «антисистематичній аксіомі» софістики він протиставляє твердження, що систематичність є сутністю філософії [Шевченко, с. 119]. У системі взаємопов'язаних елементів (буття, подія, істина, вірність, суб'єкт), які виступають аспектами одного процесу ствердження, іменування є ключовим пусковим елементом: «наслідки введення у гру в даній ситуації ще одного імені і запускають родову процедуру» [Бадью, 2003, с. 17]. Саме іменування запускає процедуру, однак не гарантує її результату: подія у Бадью не є певною.

Подія в концепції Бадью не є ані гарантованою, ані будь-що гарантуючою: «у певному сенсі, подія – це тільки пропозиція» [Бадью, Тарби, с. 87]. Онтологічний статус події невизначений, існування події залежить від вірності і рішення; за словами Артемія Магуна, бадьюанська подія нерозв'язна і автореферентна: «відбувається щось інше, ніж буття, проте можна наважитись зробити ризиковану ставку на існування події в тій чи іншій ситуації» [Магун, 2008, с. 214]. Сама по собі подія не творить нової реальності – вона створює лише *можливість* нового, або навіть можливість самої можливості; вона не створює процедуру істини, а натомість задає можливість такої процедури. Ця можливість виглядає неможливою (чи взагалі не виглядає: не може бути помисленою), вона не прораховується з

позиції ситуації. Дія будь-якої влади – подати ситуацію як єдино-можливу, дія події – відкрити іншу можливість, здійснити уможливлення неможливого. Для Бадью, який маніфестує свою вірність події травня 1968 р. [Бадью, Тарби, с. 20], програмовим є гасло «Будьте реалістами, вимагайте неможливого». Того, що визнається за можливе (припустиме), немає сенсу вимагати, вимогою політичної події має бути саме перегляд розподільчої лінії того, що оголошується можливим / неможливим. Лише неможливе здатне бути дійсно новим і може творити нове. Нове на момент появи є неможливим, воно не чекає умов «можливості», а створює їх.

Подія відкриває можливість, а далі все залежить від того, як ця можливість буде опрацьована, внесена у життя і «вбудована в світ» [Бадью, Тарби, с. 17]. Саме це опрацювання відкритої подією можливості Бадью називає «процедурою істини». Робота із вписування події в світ може бути колективною (для політики), індивідуальною (для художньої творчості та науки) або ж розділеною на двох (для любовної зустрічі). Чотири родові процедури здійснюють іменування неіменованого: матема (пряме раціональне іменування), поема (контекстуальне іменування), політичний винахід (ідеологічне іменування) і любов (іменування Двійці) [Пилюгіна, 2014a]. У ситуації як певному існуючому «стані речей» немає місця для істини, для цього має відбутись її поповнення, яке виявляється неіменованим засобами ситуації – і лише іменування уможливорює розгортання істиннісної процедури: «іменування чи найменування події – це те, через що подія входить у ситуацію» [Бадью, 2003, с. 130], і те, що залишається в ситуації після затьмарення і зникнення події. «Як "цілком суб'єктивна" і питання "чистого переконання", відтепер істина відноситься до сфери декларацій, які не мають ні прецедентів, ні наслідків», – стверджує Даніель Бенсаїд [Think Again: Alain Badiou..., p. 95]. Саме в цьому контексті для Бадью характерна увага до мови.

Бадью розрізняє мову об'єктивної ситуації і мову-суб'єкт (або мову суб'єктивної ситуації). Мова об'єктивної ситуації дає можливість

прагматичного іменування елементів ситуації (всіх без виключення), їхнього впорядкування (відповідно до будь-якого конкретного інтересу) і здійснення комунікації (комунікація не знає меж: тож для цієї мови немає неіменованого). Цією мовою мовлять опінії – рештки знання, що перебувають в обігу, «без дрібки істини і без хиби» [Бадью, 2016, сс. 122–123]. Опінії не можуть передавати істину чи ставати істинними, а лише викривляються і деформуються під впливом істини: «могутність істини форсує прагматичні іменування (мову об'єктивної ситуації), спричиняючи їхню зміну та деформацію через контакт з мовою-суб'єктом» [Бадью, 2016, с. 154]. В результаті змінюється «кишенькова енциклопедія опіній», усталені коди комунікації та розхожі думки – але мова, що має відношення до істини, є чимось принципово відмінним від опіній.

Бадью категорично не припускає можливості *передачі* істини: «істину як таку ніколи неможливо передати в комунікації», адже для того, що стосується істин, необхідна *зустріч*, а не *комунікація* (тому свою етику істин як етику реального він протиставляє етиці комунікації) [Бадью, 2016, сс. 123, 141]. Не може бути *знання істини*, а лише *продукування істини*, її здійснення [Окороков, с. 37]. Мовою, яка уможлиблює вписування істини, є *мова-суб'єкт*, «результат процесу істини» [Бадью, 2016, сс. 154, 158]. «Іменування елементів істиною являє собою *дещо інше*, ніж прагматичне іменування, – пише Бадью, – як у своїй початковій точці (подія, вірність), так і в точці призначення (вічна істина)» [Бадью, 2016, с. 154]. Випробування елементу ситуації відповідно до істини і відповідне судження про нього є незацікавленим (не має на меті впорядкування) і некомунікативним (не має на меті дискутування чи обміну враженнями). Таке судження не додає нічого до знань: істина утворює діру в знаннях, *продірявлює* енциклопедію [Бадью, 2003, с. 18]. Мова-суб'єкт «позбавлена сенсу з точки зору Знання, яке оцінює твердження відповідно до їхніх референтів в межах царини позитивного Буття (або відповідно до належного функціонування мови в межах встановленого символічного порядку)» [Жижек, 2016]. Оцінене з такої

позиції висловлювання мови-суб'єкта відкидається знанням як порожнє – таке, що не має належної референції. Жижек відзначає, що мова-суб'єкт має логіку шібболету – відмінності, яка помітна виключно зсередини [Жижек, 2016]. Мова-суб'єкт є безглуздою з точки зору опіній: любовне мовлення, мова поетичного натхнення чи сповнена ентузіазму промова мають зміст «зсередини», але беззмістовні для спостерігача.

Таким чином, зв'язок події і мови у бадьюанській філософії зосереджується в процедурі іменування: через втручання іменування подія запускає родову процедуру. Розрізнення мови-суб'єкта і мови об'єктивної ситуації визначається відношенням до істини: можливістю її вписання або, відповідно, знаходженням по той бік істини і хиби. Концепція Бадью продовжує розвиватись: і самим Бадью, і його інтерпретаторами, серед яких оригінальне прочитання через інструментарій лаканівського психоаналізу пропонує Славою Жижек.

Жижек здійснює визначення Події через лаканівське поняття Реального: «Подія – це травматичне зіткнення з Реальним (смерть Христа, історичний шок революції і т. д.), в той час як визначення – це вписування цієї зустрічі в мові (християнська доктрина, революційна свідомість і т. д.)» [Жижек, 2016]. Проблема включеності сприйняття події розглядається ним через поняття паралаксу, яке в психоаналітичному контексті отримує значення внутрішнього опосередкування об'єкта і суб'єкта: «погляд суб'єкта завжди уже вписаний у сам об'єкт, що сприймається, у вигляді "мертвої точки", що повертає погляд» [Жижек, 2008b, с. 23]. Бадьюанська подія в жижековій інтерпретації через лаканівські терміни, – це *Objet petit a*, об'єкт-причина бажання. Це чистий паралаксний об'єкт: «він існує – його присутність може бути помічена – лише тоді, коли картина розглядається із певної точки зору» [Жижек, 2008b, с. 24]. Відсутність *objet petit a* робить певний об'єкт «одним із», об'єктом в ряду інших об'єктів – а присутність перетворює його ж на об'єкт бажання. Між цим – невідоме X, *je ne sais quoi*: мінімальне розрізнення, чисте розрізнення між об'єктом і ним самим. *Objet*

*petit a* є причиною паралаксного розриву; як *je ne sais quoi* паралаксний розрив уникає символічного схоплення, і саме тому породжує множинні символічні перспективи [Жижек, 2008b, с. 24]. Саме принципова неможливість символічного схоплення розриву зумовлює незавершеність і тривання спроб його символізації.

Таким чином, здійснюючи перехресне прочитання Лакана і Бадью, Жижек пропонує своєрідну інтерпретацію події як травматичного зіткнення з Реальним, а дію мови розглядає як символізацію цього зіткнення.

#### **1.4. Подія як розрив, що іменується: пропозиція визначення**

Розривність події по-різному інтерпретується різними напрямками філософії події; вона має різне значення, але в тій чи іншій формі характерна для всіх трьох розглянутих концептів події: рухомий розрив минулого-майбутнього у Дельоза, розрив стану ситуації у Бадью, розрив-розмикання у Гайдеггера. Гайдеггерівська подія з'являється в просвіті розриву. Стрибок у співналежність людини і буття, який є раптовим вторгненням без жодних мостів, самовідступанням і відходом від буття [Хайдеггер, 1991, сс. 74–75], є розривом-пориванням із не-співналежністю. Дельозівська подія розірвана – вона здійснюється, але не може звершитись (розрив між смертельною раною і смертю). Її часом є між-часся, що повсякчас розривається на вже-минуле і ще-майбутнє, яке настає, але ніяк не настане. Подія розташовується в миттєвості «раптом», яка є *atoron*, те, що не має місця [Делёз, 2011, с. 219]. Тож дельозівська подія атопічна, її неможливим місцем є розрив.

Бадью пише про подію як *точку розриву*: це розрив, що проходить між буттям (позачасовим) та істиною (належною до часу) [Бадью, 2003, с. 129]. Він стверджує, що вірність є розривом: «Подієва вірність – це реальний розрив (у мисленні і на практиці) в тому устрої, де трапилася подія (політична, любовна, мистецька, наукова)» [Бадью, 2016, с. 113]. І сама істина є розривом: «Істина є матеріальним слідом подієвого доповнення в ситуації.

Вона є, таким чином, *іманентним розривом*», а її могутність є могутністю розриву [Бадью, 2016, с. 141]. З розривом пов'язане і конструювання суб'єкта: «належність до конструювання суб'єкта істини залежить від прокладання власного шляху, воно пов'язане з розривом, тривання якого постійно подовжується» [Бадью, 2016, с. 117]. Таким чином, через звернення до поняття розриву Бадью визначає і подію, й істину, і вірність. Жижек також інтерпретує бадьюанську подію як розрив: «Подія є не що інше, як [...] розріз / розрив у порядку Буття, за рахунок якого Буття ніколи не може утворити послідовне Все» [Think Again: Alain Badiou..., 2004, р. 179]. Поняття розриву також важливе для Жижека в контексті його розуміння паралаксного розриву.

Різні підходи до події сходяться в тому, що подія може бути визначена як розрив, і в тому, що вона має ознаку несподіваності – непередбачуваність події є спільним місцем, інтерпретованим по-різному: раптове занурення (Гайдеггер), трапляння «раптом» (Дельоз), можливість випадкового в структурі світу (Бадью). Новизна, випадковість і непередбачуваність визначаються Валерієм Подорогою як «незмінні властивості вибухового поля подієвості» [Новая философская энциклопедия, с. 584]. Через це дію події визначають в метафорах зіткнення: вона «накриває з головою», «вибиває з колії», «висмикує», «виводить з себе», «позбавляє ґрунту під ногами» [Лехциер, 2007 ; Волчек, с. 124 ; Романо, с. 217]. Цей ряд визначень дії події характеризує її як те, що непередбачувано трапляється.

Однак, попри згоду в питанні непередбачуваності події, залишається фундаментальна суперечність у розумінні того, чи цей непередбачуваний розрив *стаєть-ся* – чи його *здійснюють* і для його здійснення необхідне рішення / стрибок / воля суб'єкта та іменування – чи можливе поєднання цих двох аспектів. В цьому питанні відповіді принципово відрізняються. Один полюс формує твердження, що подія ніколи не перебуває в моїй маніпулятивній владі (і саме в цьому полягає принципове розрізнення *події* і *техне* [Лехциер, 2007]), – натомість інший стверджує залежність події від її сприйняття.



Найбільш послідовно твердження про незалежність непередбачуваної події, що перебуває цілком поза владою суб'єкта, відстоює Дерріда. Він стверджує: для того, щоб істина «сталася» як подія, вона має впасти на мене чи відвідати мене. «Дещо нападає; дещо приходить; це вторгнення, сплеск – і це умова події» [Derrida, p. 23], цей прихід не є приходом на запрошення – це раптове, непрошене відвідання, і безумовного прийняття якого вимагає «абсолютна гостинність» (це поняття у Дерріда досліджує, зокрема, Анна Ямпольська [Ямпольская, 2015]). Подія Дерріда раптова і непередбачувана, вона не надходить з горизонту очікувань. «Щоразу, коли існує такий горизонт очікувань, у цьому строгому і чистому значенні "події" нічого "не стається"», – пише Дерріда. – «Щоб щось сталося, воно повинно залишатися непередбачуваним, тобто не повинно виходити з горизонту. Я не повинен бачити його наближення, але воно повинно впасти» [Derrida, 2005, p. 23]. У зв'язку з цим Дерріда ставить під питання визначення перформативних актів як подієвих: «чи можливе перформативне висловлювання, якщо цитатне подвоєння розколює, розриває собою чисту неповторність події?» [Деррида, 1996]. Після тривалого часу визнання (з певними заувагами) перформативних висловлювань за спосіб продукування події він заявляє, що «перформатив є по суті витонченим способом нейтралізації події» [Derrida, pp. 20–21]. Його логіка така: оскільки в перформативному мовному акті я *володію ситуацією*, моє володіння є обмеженням подієвості події – «Я нейтралізую подієвість події саме через перформативність» [Derrida, p. 21]. Я не можу володіти подією; те, що я контролюю / передбачую / володію – не подія. У перформативному мовному акті, що відбувається за певним ритуалом, відтворюється певний взірць, що забезпечує передбачувану повторюваність дії – і це не має нічого спільного із непередбаченістю і неповторністю події. «Для Дерріда подія – подія дару, прощення чи обіцянки – характеризується нефеноменальністю, "беззаконністю", безумовністю і граничною пасивністю суб'єкта» [Ямпольская, 2014, сс. 17, 19], вона не може бути результатом мого вольового зусилля.

Співзвучною роздумам Дерріда є також позиція філософів-феноменологів в питанні непередбачуваності події: подія є чистою спонтанністю (Жан-Люк Маріон) чи тим, що ставить нас перед загрозою ставання іншими (Анрі Мальдіне) [Пост-феноменология...]. Клод Романо вважає визначальною характеристикою події саме її непередбачуваність, неможливість спланувати, оцінити заздалегідь: подія «продірявлює» горизонт очікувань своєї епохи і похитує розуміння можливого, видозмінює саму можливість і параметри передбачення [Лошаков, сс. 242, 251]. Романо називає подію «анархічним вторгненням», яке є радикально приголомшливим і в певному сенсі неможливим – з точки зору тих можливостей, які структурують горизонт очікувань [Романо, 2017, с. 27]. Подія є тим, що спостигає: пробивається поза і попри горизонт очікувань, наздоганяє і захоплює.

Протилежна позиція полягає у ствердженні залежності події від її інтерпретації та *поступовості визрівання сенсу* [Лошаков, с. 242], який розкривається лише заднім числом. Це твердження демонструється, зокрема, через визначення революцій пост-фактум. Як пише Борис Капустін про «реверс часу» в події Французької революції, «14-е липня стало початком революції ніяк не раніше 20-го або 23-його липня. Його зробили таким початком не самі по собі пригоди цього дня, а реакція на них, з одного боку, короля, а з іншого - тих, хто до 20-го або 23-го липня були лише "знаком без означуваного", тобто "представниками народу", якого ще не було» [Революция как концепт и событие, с. 22]. Жижек також вказує, що іменування є частиною події: «символічне визначення «Французька революція» є частиною самого означуваного змісту, оскільки, якщо ми віднімемо це визначення, то цей зміст перетвориться на множинність позитивних епізодів, доступних Знанню» [Жижек, 2016]. Тема конструювання історичної події розвивається в наративній філософії історії (зокрема, Франкліном Анкерсмітом), однак ми зосереджуємо увагу саме на філософії події.

Бадью у розроблюваній ним філософії події, з одного боку, визнає непередбачуваність події – подію ніщо не прогнозує і до неї ніщо не підводить: «Подія просто "сталася" в безлико́сті шляху...» [Бадью, 1999, с. 18], – але, з іншого, ставить подію в залежність від вірності та інтерпретативного втручання. Суб'єктивне сприйняття не може бути вилучене з події безвідносно «самої події», адже воно є її умовою і частиною, «її ідентифікація можлива лише з позиції того, що Бадью називає "інтерпретативним втручанням", маючи під цим на увазі перспективу тих, хто приймає "ризик" того, що така Подія існує» [Жижек, 2016]. Бадью намагається зняти опозицію пасивності / активності: схопити нову можливість – це означає також і бути захопленим нею, «в даному випадку активність і пасивність – це приблизно одне й те саме» [Бадью, Тарби, с. 19]. В цьому контексті важливим є жижековий аналіз само-референційності бадьюанської концепції події.

Онтологічний статус події, за Бадью, негарантований: «чи відбулась насправді певна подія, назавжди залишиться сумнівним, окрім як для тих, хто наважився на втручання і визначив свою належність до ситуації» [Badiou, 1988, с. 229]. Жижек розвиває цю думку: Подія само-референційна, вона підважена власним визначенням і суб'єктивним рішенням: її можна розгледіти лише через Рішення. Причому це Рішення завжди уже прийняте (знаки Події розпізнаються лише через оптику Рішення, що вже прийняте на користь Події), тож істиннісні процедури передбачають своєрідну «часову петлю»: «вірність Події дозволяє розглядати історичну множину з точки зору прийдешньої повноти, однак прихід такої повноти заздалегідь включає у себе суб'єктивний акт Рішення або паскалівської готовності "піти на ризик"». [Жижек, 2016]. Таким чином, має місце взаємообумовленість.

Подія, яка ретроактивно визначає свої причини, має структуру «порочного кола»: «кругові відносини між Подією та суб'єктом (тобто те, що суб'єкт служить Події, яка в свою чергу видима як така лише для заангажованого суб'єкта» [Жижек, 2016]. На думку Жижека, бадьюанська

Подія має таку саму логіку, як янсенітське чудо: чудо розпізнається лише тими, хто вже пережили навернення у віру, а Подія – тими, ким рішення «на користь Події» вже прийнято [Жижек, 2016]. Подія не має онтологічної запоруки: «не існує нейтрального погляду Знання, який міг би розгледіти Подію у її ефектах» [Жижек, 2016]. «Чи дійсно була подія – і чи дійсно була подія? Відповідь – в межах "об'єктивної мови" – є неможливою: онтологічний статус події у філософії Алена Бадью залишається принципово невизначеним» [Чистотіна, 2017, с. 20]. Отже, бадьюанська філософія стверджує «кругову природу» [Жижек, 2016] події: подія творить суб'єкта, який творить подію.

Таким чином, у філософії події здійснюється проблематичне поєднання незалежності / залежності події, «раптом» її вторгнення / «віднині» рішення на її користь, непередбачуваності / вірнісного очікування події, пасивності / активності (*ще-не* / *вже*) суб'єкта. Ми вважаємо, що поєднання в події протилежностей має бути артикульовано у її визначенні [Чистотіна, 2019]. Два різні підходи до події – подія як зміна сприйняття реальності і подія як радикальна зміна самої реальності [Жижек, 2019а, с. 47], – на нашу думку, можуть бути поєднані.

Розвиваючи ідеї Бадью та їхню інтерпретацію Жижеком, ми визначаємо подію як *розрив, що іменується*:

- розрив: зміна сприйняття реальності; те, що діється; непередбачуване;
- іменування: зміна самої реальності; те, що здійснюють; рішення.

Розрив є несподіваним вторгненням незнаного – це те, що трапляється *зі мною* і перебуває поза *моєю* владою. Цей розрив ми інтерпретуємо (в категоріях Жижека) як *зіткнення з Реальним*. Він трапляється як раптова, непередбачувана переміна сприйняття реальності (визначальний приклад – зародження кохання чи поетичне натхнення).

Зміна сприйняття реальності зумовлює дії зі зміни самої реальності. Іменування чогось як події має далекосяжні наслідки: визнання зустрічі за безповоротну зміну вимагає перебудови буття у відповідності до того, що

розрив вже стався – але саме у визнанні-маніфестації розриву здійснюється поривання із до-розривним. Розрив маніфестується, тим самим конститується – а не репрезентується. Таким чином, подія є розривом-із-наслідками-та-іменами.

Подія не є виключно у просторово-часовому втіленні, а *стверджується* в полі мови. Поєднання в події розриву і мовлення визначає напружене протистояння, яке ми у статті формулюємо таким чином: «Подія як розрив жадає мови і водночас пручається їй – мова ж як подолання розриву творить і водночас нищить подію» [Чистотіна, 2017, с. 20]. Дію дискурсів, що втілюють вірність і зречення події, буде досліджено у наступних розділах роботи.

## Висновки до розділу 1

Таким чином, у першому розділі дисертації ми здійснили порівняльний аналіз теорій події у Гайдеггера, Дельоза і Бадью, фокусуючи увагу на мовних аспектах події, виявили їхню спільність у констатації розривності події (розрив-просвіт у Гайдеггера, розрив минулого-майбутнього у Дельоза, розрив стану ситуації у Бадью) і запропонували визначення події як *розриву, що іменується*.

Гайдеггерівське поняття події Ereignis (досліджене, зокрема, на корпусі виданих посмертно текстів воєнних років, для яких характерна відмова від систематичності і понятійності, тенденція до замовкань і переривань, постулювання неможливості передачі думки) визначається нам як співналежність людини і буття, що здійснюється мовно: людська сутність відокремлюється лише мовою (о-приявлення), і лише через неї можлива належність до події (у-власнення); водночас шлях до мови як оселі буття є подієвим.

Дельоз визначає подію як поверхневий ефект на межі речей і речень, що уникає здійснення і перебуває в становленні; він розрізняє ідеальну Подію

і її просторово-часові втілення, визначає серіальність і пов'язаність між собою як ключову властивість подій. Подія уможлиблює мову завдяки подвійному розрізненню (і здійснюваному ним розділенню) речей-тіл і речень. Подія не належить жодному з трьох вимірів мовлення: вона не є ані тим, хто говорить (маніфестантом), ані тим, що про неї говориться (десигнацією), ані тим, що промовляється (сигніфікацією), – але належить мові і не існує поза реченнями, що її виражають.

У філософській системі Бадью мові у формі іменування відводиться визначальна роль: саме іменування запускає родову процедуру, тим самим уможлиблює існування істини, події і суб'єкта (тож всі ключові взаємопов'язані елементи цієї філософської системи зумовлюються іменуванням). Введене Бадью розрізнення мови-суб'єкта і мови об'єктивної ситуації відповідає розрізненню між мовленнями, що уможливлюють вписування істини, і опініями, в яких циркулюють рештки знання, здатні лише до зміни, але не до істинності.

У Бадью розривність події доповнюється ствердженням її залежності від інтерпретуючого втручання, через це утворюється парадоксальна самореферентність події: подія розпізнається лише тими, хто вже прийняв рішення на її користь. Своєрідну інтерпретацію бадьюанської філософії, прочитаної в категоріях Лакана, пропонує Жижек: подія є травматичним зіткненням з Реальним, а іменування – його символізацією і вписуванням в мову. Саме жижекова інтерпретація бадьюанської філософії складає концептуальну основу нашої роботи.

Розвиваючи підхід Жижека до бадьюанської філософії події, ми формулюємо визначення події як *розриву, що іменується*, під розривом ми розуміємо зіткнення з Реальним, під іменуванням – мовне вписування цієї зустрічі. У такому визначенні поєднуються два аспекти події: зміна сприйняття реальності (те, що діється, непередбачуване) та зміна самої реальності (те, що здійснюють, рішення).

Визначення події як *розриву, що іменується*, фіксує поєднання в події несумісних елементів (розрив нищить іменування, іменування нищить розрив), яке задає нездоланну суперечливість як сутнісну рису події і вирішальну умову після-подієвої ситуації.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [187; 189]).

## РОЗДІЛ 2. СТВЕРДЖЕННЯ ПОДІЇ: МОВЛЕННЯ, РЕАЛЬНЕ І НЕІМЕНОВАНЕ

### 2.1. Дискурс: визначення поняття та методологічні підходи

Предмет дослідження, яким є дискурси події (між вірністю і зреченням) та визначення події як *розриву, що іменується*, зумовлюють логіку структурування розділу: по-перше, визначення поняття та методологічних підходів до аналізу дискурсів, по-друге, визначення природи розриву, по-третє, аналіз дискурсивного поля іменувань розриву.

Поняття дискурсу неоднозначне: воно не має ані фіксованої дисциплінарної приналежності (філософія, лінгвістика, культурологія, політологія, соціологія претендують на його належність до поля свого дослідження), ані фіксованого визначення: різні підходи не лише пропонують певний варіант визначення цього концепту, але також, за словами Луїзи Філліпс та Маріанни Йоргенсен, *конкурують* за це визначення [Йоргенсен, Филлипс, с. 18]. Сучасні *discourse studies* осмислюють дискурсознавство через його теоретичну, методологічну і лексичну «розмитість», пограничний статус і нечіткі кордони [Furkó, Vaskó, Madsen]. Сучасний «дискурс-бум» [Касавин, с. 5] проявляється у постійному розширенні предметного поля та сфери застосування дискурс-аналізу, появі нових методів та підходів, підключенню до аналізу дискурсів все нових дисциплін, що зрештою унеможлиблює формулювання однозначного визначення цього поняття. Тож замість однієї дефініції маємо справу із цілим спектром визначень від вузько-лінгвістичного до гранично широкого постструктуралістського підходу, які можна виділити як за їхньою послідовною появою (три покоління, що виділяє Якоб Торфінг [Torfing]), так і в паралельному існуванні сьогодні. В найширшому розумінні дискурсу у це визначення включають будь-які комунікативної практики, включаючи невербальні одиниці (мода, жести,



зображення). Підходи до дискурсу можна, зокрема, розділити на *формальні* (з позиції формально орієнтованої лінгвістики: дискурс як мовне утворення, рівнем вище за речення), *функційні* (з позиції функціоналізму: дискурс як вживання мови) та *ситуаційні* («інтерація форми та функції»: дискурс як мовлення у ситуації) [Домніч, 2020, с. 11].

Вже класичним стало розрізнення восьми підходів у розумінні поняття дискурс, запропоноване швейцарським лінгвістом, фахівцем із аналізу дискурсивних систем (зокрема, радянського політичного дискурсу) Патріком Серіо, який виділяє такі основні варіанти значень поняття дискурс:

- конкретне висловлювання, мовлення у сенсі Соссюра,
- висловлювання в глобальному сенсі (предмет досліджень «граматики тексту»),
- поєднання суб'єкта, адресата і ситуації висловлювання,
- бесіда як основний тип висловлювання,
- мовлення, що привласнюється мовцем (у протилежність «оповіданню», що розгортається),
- елемент мовлення в парі мова-мовлення, (*langue–discours* замість *langue–parole*),
- система вимог, що накладаються на висловлювання через соціальну чи ідеологічну позицію (певний тип дискурсу – наприклад, *феміністський дискурс* чи *адміністративний дискурс*),
- конструйований об'єкт дослідження: висловлювання, яке розглядається з точки зору дискурсного механізму, який ним керує [Серіо, сс. 26–27].

Тен ван Дейк як один із ключових представників критичного дискурс-аналізу розрізняє широке і вузьке значення поняття дискурс: дискурс як комплексна комунікативна подія (комунікативна дія з учасниками і обставинами, що відбувається у повному часовому і просторовому контексті – саме це значення використовує сам Дейк) або дискурс як текст чи розмова

(продукт комунікативної дії) [Дейк]. Він також виділяє декілька підходів до визначення дискурсу, від конкретного до абстрактного:

- дискурс як конкретна розмова чи текст (*«ця розмова вчора»*)
- дискурс як вид розмови (*любовний дискурс*)
- дискурс як жанр (*науковий дискурс*)
- дискурс як соціальна формація (*буржуазний дискурс*) [Dijk, pp. 194-196].

Володимир Карасік вказує, що дискурс є явищем проміжного порядку між мовленням, спілкуванням, мовною поведінкою, і тим, що залишаються у фіксованому «сухому залишку» спілкування [Карасик, с. 192]. Олена Темнова зазначає, що дискурс конституюється певним обмеженим числом висловлювань, що виникають і втілюються у певній точці часу, і характеризується такими властивостями: смислова однорідність, актуальність (доречність), прив'язаність до певного контексту, жанрова та ідеологічна приналежність, співвіднесеність з шаром культури, соціальної спільності і з конкретним історичним періодом [Темнова]. Саме на цей перелік рис ми спираємось, оперуючи поняттям «дискурс» в контексті дискурсів події.

Такий спектр значень для цього слова є відносно новим явищем. Поняття дискурсу (лат. *discursus*, фр. *discours*, італ. *discorso*, англ. *discourse*), що мало серед первинних значень «спілкування», «розмову», «міркування» і навіть «ходіння вперед-назад», яке підкреслює Ролан Барт [Барт, 2006], зазнало суттєвої трансформації за час від Середньовіччя до Нового часу. В цій трансформації виділяються, зокрема, варіанти значень від слова повсякденного вжитку до поняття: дискурсивність як характеристика пізнання, яке базується на послідовному переході від начал до висновків у Фоми Аквінського; дискурс у значенні беззмістовного розлогого монологу у Джіроламо Савонароли; дискурс як форма викладу наукової проблеми в есеїстичному стилі національною, а не латинською мовою («*Discourse de la methode*» Рене Декарта, «*Discours de Métaphysique*» Готфріда Вільгельма

Ляйбніца, «Discours sur les sciences et les arts» Жан-Жака Руссо, «Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze» Макіавеллі) [Касавин, с. 6]. Але в лінгвістиці це слово набуло принципово іншого значення.

Сучасних значень поняття дискурсу набуває у другій половині ХХ століття. Відправною точкою введення поняття дискурсу в лінгвістику та становлення дискурс-аналізу є стаття «Discourse Analysis» американського лінгвіста Зеллінга Гарріса [Harris], що вийшла 1952 р. В статті Гарріс викладає новий метод аналізу, обґрунтований як такий, що дозволить вийти за межі описової лінгвістики і отримати нову інформацію при використанні виключно формальних процедур. Він пропонує зміну підходу: перехід від обмеженості одним реченням до більших мовних одиниць (відмінності в структурі дискурсів різних людей чи стилів), обґрунтовуючи це тим, що в результаті проявляється структура тексту і виявляються особливі взаємозв'язки морфем тексту: «Ми можемо знати не лише *що* говорить текст, але і *як* він це говорить – які закономірності повторення його основних морфем» [Harris, р. 1]. Від цієї статті бере початок формальний аналіз розподілу морфем у тексті або сукупності текстів з певного предмету. Через два десятиліття після цієї публікації дискурс-аналіз став розвинутим напрямком досліджень, започаткований Гаррісом підхід продовжений англо-американською науковою традицією.

У європейській лінгвістиці та філософії концептуалізація дискурсу бере початок в роботах французького мовознавця Еміля Бенвеніста. Розрізнення мови (*la langue*) і мовлення (*la parole*), закріплене Фердинандом де Соссюром, Бенвеніст окреслює інакше: замість слова «*parole*» він вживає слово «*discours*» (а також «*instance de discours*» як конкретний акт мовлення), що набуває значення мовлення або ж привласненої суб'єктом мови у процесі висловлювання [Бенвенист, с. 409]. Дискурс включає того, хто говорить, того, хто слухає, і саму ситуацію висловлювання. Бенвеніст наполягає на перетворюючій дії мови і дискурсу: «Мова від-творює дійсність. Це слід розуміти цілком буквально: дійсність продукується заново за посередництва

мови. Той, хто говорить, своєю мовою воскрешає подію і свій пов'язаний з нею досвід. Той, хто слухає, сприймає спочатку дискурс, а через нього і відтворювану подію» [Бенвенист, с. 27]. Від цих двох першопочинань теорії і практики аналізу дискурсів розходяться лінії сучасного дискурс-аналізу. Лінгвістична концепція Бенвеніста лягла в основу філософських концепцій дискурсу; його ідеї були розвинуті, в тому числі, Бартом та Юлією Крістевою. Практичне застосування аналізу дискурсів набуло поширення починаючи від 60-х років XX століття; ранні приклади систематичного дискурс-аналізу були переважно пов'язані із застосуванням структуралістського підходу в лінгвістичних і антропологічних дослідженнях. Поява дискурс-аналізу в статусі самостійної дисципліни припадає на період 1972–1974 рр. – в цей час з'являються перші монографії та колективні роботи, присвячені дискурс-аналізу, а з середини 1980-х років дискурс-аналіз вступає в етап розвитку внутрішньогалузевої спеціалізації [Современные теории дискурса..., с. 11]. В сучасному дискурс-аналізі можна простежити сліди різних етапів його формування.

Торфінг визначає три покоління теорій дискурсу, кожне з яких виростало із критики обмеженості попереднього [Torfing, pp. 5–8]. Перше покоління трактує дискурс у вузько-лінгвістичному сенсі – як текстову одиницю, більшу за речення (до цієї традиції Торфінг відносить також дискурсивну психологію, представлену Джонатаном Поттером та Маргарет Уезерелл). Критика обмеженості виключно лінгвістичного підходу спричиняє появу принципово нового підходу, що фокусує увагу на владних функціях дискурсу. У другому поколінні предметне поле дискурс-аналізу розширюється на ряд соціальних практик, дискурс аналізується в контексті владних відносин: влада і дискурс є взаємоконструюючими; до цього покоління належить оформлений Норманом Феркло критичний дискурс-аналіз, що надихався фукіанським аналізом дискурсів. Дейк, ключова фігура сучасного критичного дискурс-аналізу, визначає його як академічний проект, орієнтований на дослідження дискурсивного зловживання владою [Дейк,

сс. 18–19]. Вихід за межі зосередженості виключно на владних відносинах маркує появу нового покоління досліджень. Третє покоління теорій дискурсу, що має виражену постструктуралістську спрямованість, максимально розширює поняття дискурсу і взагалі знімає розрізнення дискурсивного і недискурсивного (в граничній формі – у формулюванні Дерріда «все є дискурсом») і аналізує його як форму соціального конструювання; інтелектуальними джерелами є роботи Барта, Крістєвої, Луї Альтюсера та Антоніо Грамші, ключові представники третього покоління аналізу дискурсів – Ернесто Лаклау (Лакло) та Шанталь Муфф. Серед сучасних робіт з теорії дискурсів відзначимо ряд досліджень [Furkó, Vaskó, Madsen ; Papastephanou ; Zajda ; Гришаева ; Неретина].

У книзі «Дискурс-аналіз. Теорія і метод» Філліпс та Йоргенсен [Йоргенсен, Филлипс] виділяють три ключові напрями сучасного дискурс-аналізу, що в цілому відповідають трьом поколінням, визначеним Торфінгом: це дискурсивна психологія, критичний дискурс-аналіз і теорія дискурсу Лаклау і Муфф.

Серед трьох підходів, що сформувались послідовно, але і зараз існують як паралельні варіанти дискурс-аналізу, найбільш широке розуміння дискурсу задає теорія Лаклау і Муфф: в ній знімається розрізнення дискурсивного і недискурсивного, всі без виключення соціальні практики розглядаються як дискурсивні. Як стверджують Йоргенсен і Філліпс, «в теорії дискурсу Лаклау і Муфф немає ніяких діалектичних відносин між дискурсом і чимось ще: дискурс сам цілком конституює наш світ» [Йоргенсен, Филлипс, с. 46]. Дискурси в цій теорії є незавершеними структурами, вони фіксують значення, але не остаточно, тому завжди є боротьба між різними дискурсами – і саме це знаходиться в фокусі зацікавлення Муфф і Лаклау. Муфф розширює розуміння боротьби дискурсів своєю агоністичною моделлю, в якій розрізняє антагонізм (боротьба між ворогами) та агонізм (боротьба між суперниками) [Муфф, 2009]. Саме в

рамках агоністичної теорії можливий теоретичний пошук підстав порозуміння протирічних дискурсів.

Теорія дискурсів Лаклау та Муффа була сформульована цими представниками Есекської школи дискурс-аналізу у спільній праці «Гегемонія і соціалістична стратегія», виданій у 1984 р. [Laclau, Mouffe]. Ця теорія, що сформувала методологічну базу для різноманітних досліджень дискурсів, має дві основи: вона пост-марксистська (пост- через деконструкцію центральних категорій цієї теорії) і постструктуралістська (вирішальними є вплив лаканівської теорії та деконструкція) [Laclau, Mouffe, pp. IX–XII]. Марксизм визначив предмет дослідження школи як соціальне, а постструктуралізм як метод деконструкції структур, що сприймаються як само собою зрозумілі. В результаті ключовий теоретичний посил цієї школи – розуміння соціального як дискурсивно конструйованого, нефіксованого, а отже принципово незавершеного і неостаточного; з цього постулату виводиться твердження про боротьбу дискурсів за гегемонію, яка знаходиться в центрі уваги цього підходу.

Вся сфера соціального розглядається як сітка, в якій фіксуються значення, при чому кожен знак співвідноситься з іншими, і жоден із них не є фіксованим «абсолютно» (значення кожного знаку визначається констеляцією з іншими знаками), і не є фіксованим остаточно – тож, за формулюванням Йоргенсен та Філіпс [Йоргенсен, Филлипс, с. 54], ціль дискурс-аналізу в цій школі – прослідкувати процеси боротьби за певний спосіб фіксування значень. Встановлення відношень між елементами, в результаті якого змінюється їхня ідентичність, автори називають *артикуляцією*, а структурована тотальність, що виникає в результаті артикуляційної практики, називається *дискурсом* [Laclau, Mouffe, p. 105]. Дискурс завжди прагне зафіксувати значення, але є знаки, значення яких ще залишається нефіксованим через полісемічність. В теорії введено розрізнення моментів (знаків з фіксованим значенням) і елементів (ще не фіксованих полісемічних знаків).

Лаклау та Муфф приділяють особливу увагу змінним знакам: всередині дискурсів є своєрідні точки кристалізації, вузлові точки, які відкриті для приписування їм значень – змінні знаки, за які борються різні дискурси, прагнучи наділити їх своїм значенням. Це «привілейовані знаки, навколо яких організовується дискурс», але самі по собі ці знаки порожні [Йоргенсен, Филлипс, с. 60]. Кожен дискурс прагне до закривання і фіксації значень, однак не може цього досягти через те, що будь-який фіксований знак може бути поставлений під питання новою артикуляцією і вторгнення артикуляції може непередбачувано змінити дискурс. Тож дискурси як «незавершені структури ще невизначеної області» [Йоргенсен, Филлипс, с. 62] є лише тимчасово закритими: неможливо втримати закритість назавжди.

З опорою на теорію Лакана теоретики Есекської школи дискурс-аналізу розглядають суб'єкта як незавершену структуру: суб'єкт розщеплений і принципово неповний, який ніколи не стане цілком собою; суб'єкт є суб'єктною позицією всередині дискурсивної структури; він отримує ідентичність через ідентифікацією з позицією в структурі дискурсу; його ідентичність відносна, умовна та мінлива; він фрагментований – репрезентований водночас різними позиціями у різних дискурсах [Йоргенсен, Филлипс, сс. 80–84]. У цій теорії ідентичність є «незавершеним проектом» [Гришаева]; у цьому питанні вона протистоїть як класичній теорії суб'єкта, так і тим підходам, які стверджують соціально передзадану ідентичність.

Дискурси конкурують і конфліктують між собою, їхнє становлення відбувається у боротьбі, яка пронизує всю сферу соціального. Якщо певний із дискурсів – а отже, якась партикулярна соціальна сила, – привласнює собі функцію репрезентації тотальності, досягається гегемонія. «Інтервенція гегемонії – це артикуляція, яка відтворює ясність за допомогою сили» [Йоргенсен, Филлипс, с. 92]. Однак, у протилежність класичному марксизму, в теорії Лаклау і Муфф немає жодних нездоланих законів історії чи будь-яких сил, які б передзадавали гегемонію тієї чи іншої групи, тож соціальні

сили змінюють одна одну хаотично. І самі групи формуються дискурсивно: єдність всередині них є не проявом «спільної сутності», а результатом політичної побудови та боротьби [Laclau, Mouffe, p. 65]. В останній главі книги Лаклау і Муффа висловлюють заперечення проти підходів Грамші і стверджують, що йдуть далі за нього у відмові від ідеї єдиного політичного простору, говорячи про демократичну боротьбу у множині політичних просторів. Агоністична боротьба, переконана Муфф, дозволить радикалізувати ідею демократії [Муфф, 2008, с. 101]. Теорія «агоністичної демократії» Муфф є прямим розвитком ідеї боротьби дискурсів: оскільки протиборство гегемоністичних проєктів не може бути раціонально примирене, замість недосягненого консенсусу демократичний процес має забезпечувати арену боротьби і перетворювати антагонізм на агонізм.

Отже, теорія дискурсів Лаклау і Муффа розглядає всі соціальні практики як дискурсивні; соціальне є дискурсивно конструйованим і незавершеним; ціллю аналізу є виявлення процесів структурування соціальної реальності; суб'єкт ідентифікується з позицією в структурі дискурсу, кожен водночас належить до різних дискурсів; дискурси знаходяться у постійній трансформації, змінюються через нові артикуляції; вузлові точки дискурсів є порожніми, за приписування їм значень ведеться боротьба дискурсів.

Дискурс-аналіз сьогодні визначається не як метод, а як міждисциплінарний проєкт чи область наукової практики, поширеної в усіх гуманітарних та соціальних науках (так визначає його, зокрема ван Дейк [Дейк, 2013, с. 19]). Аналіз дискурсів, що динамічно розвивається у різних напрямках, у сучасній формі є сукупністю досить різних теорій та практик. У фокусі дискурс-аналізу зазвичай виявляються такі дискурс-об'єкти: публічний дискурс, політичні дискурси, інституційні дискурси, культурно-світоглядні дискурси, медіа-дискурси, академічні дискурси, арт-дискурси, маркетингові дискурси, дискурси повсякденного спілкування тощо [Современные теории дискурса..., с. 27]. Попри певну представленість усіх цих об'єктів у сучасних дослідженнях, необхідно відзначити певні тенденції



сьогодення. Різноманіття сучасних підходів можна класифікувати за різними ознаками, зокрема, за тими аспектами, на яких фокусується увага в дослідженні, як це робить Ольга Русакова [Русакова, с. 5], яка однак зауважує, що практично неможливо виділити «чисті» напрямки, в яких не було б рис інших:

- лінгвістичні підходи до аналізу дискурсу: використання методів соціолінгвістики, лінгвокультурології, психолінгвістики та інших лінгвістичних дисциплін (розвиток лінії, визначеної Бенвеністом);

- кратологічні підходи: фокусують увагу на владних характеристиках та функціях дискурсу (розвиток у напрямку, започаткованому Мішелем Фуко);

- семіотичні підходи: досліджують дискурс як культурний код (у франкомовному науковому середовищі це лінія, що йде від Барта);

- соціо-комунікативні підходи: акцент на комунікативних цілях і соціальних функціях дискурсу (розвивається на основі теорії Юргена Габермаса);

- критичний дискурс-аналіз: поєднує кратологічні, соціо-комунікативні та інші трактування (започаткований Норманом Ферклафом, Рут Водак та Теном ван Дейком);

- постмодерністські трактування дискурсу: дискурс як комунікативний простір, в якому відбувається конструювання і переформатування реальності.

Таким чином, дослідження дискурсу як явища і конкретних дискурсів в своїх теоретичних основах спираються на лінгвістичні і філософські роботи, однак є і власне філософський напрям осмислення дискурсу. У філософських теоріях дискурсу виділяються два ключові напрями: німецький (теорія комунікативної дії Габермаса, а також дискурсивна етика Карла-Отто Апеля) та французький (французький постструктуралізм та дискурс-аналіз), тоді як англо-американський переважно зосереджений на практичних дослідженнях з дискурс-аналізу.

Габермас розробляє комунікативну концепцію дискурсу, вписану в його теорію комунікативної дії. Він визначає дискурс як діалог, в якому відбувається узгодження претензій на значущість через аргументацію з метою досягнення згоди: «Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; в цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) взаєморозуміння» [Хабермас, 1996, с. 85]. В умовах, коли досягнення згоди шляхом «наївної» комунікативної дії стає неможливим, взаєморозуміння уможлиблюється переходом від мови комунікативної дії до дискурсу як особливого раціонального виду комунікації: «Дискурсивне обґрунтування перетворює тлумачення на інтерпретацію, твердження на пропозицію, пояснення на теоретичне пояснення і виправдання на теоретичне виправдання» [Хабермас, 1996, с. 87]. У теоретичному дискурсі обґрунтовуються претензії на істинність, в практичному – претензії на нормативну правильність (лише претензії на правдивість не можуть бути перевірені чи доведені за допомогою раціональних аргументів); принцип дискурсу може приймати форму морального принципу універсалізації (коли застосовується до моральних норм) чи принципу демократії (коли використовується для обґрунтування правових норм) [Бусова, с. 29, 39]. Тож в дискурсі відбувається узгодження претензій і саме тому він має специфічні риси.

Дискурс в теорії комунікативної дії має відповідати трьом умовам, що формують ідеальну мовну ситуацію (правило сформульоване Робертом Алексі, але згодом використане Габермасом, наводимо у скороченому вигляді): кожен може взяти участь в дискурсі, кожен може вводити в дискурс чи ставити під сумнів будь-яке твердження, жоден примус неприпустимий в дискурсі [Хабермас, 2001, с. 140]. Таким чином, в концепції Габермаса поняття дискурсу використовується у конкретному вузькому значенні – як особливий вид аргументованої комунікації, що направлена на досягнення згоди. Підходи французького постструктуралізму є цілком іншими. Особливо

виразним є неспівпадіння поглядів Габермаса з Фуко (на думку Володимира Фурса, Фуко сприймається Габермасом як головний суперник на тому полі, яке він вважає своїм) [Фурс]. Йдеться не лише про пряму полеміку (зокрема, у «Філософському дискурсі модерну» Габермаса), але й ширше – про протистояння двох моделей філософської критики.

У французькій традиції виразно розрізняються кратологічний (Мішель Фуко) та семіологічний (Барт, Крістева) підходи до дискурсу. Фуко закладає підвалини всіх подальших кратологічних досліджень дискурсу: дискурс як владний ресурс, що є об'єктом бажання і контролю. Він є ключовою фігурою для всієї традиції критичного дискурс-аналізу, його ідеї не припиняють досліджувати та переінтерпретовувати [Otreshko, Chmil, Vitaiev, Korabliova, Zhukova ; Петрушов, Павлов ; Петрушов, Павлов, Коротенко]. Додатковий інтерес до Фуко та його концепції біовлади спричинила пандемія COVID-19 та пов'язані з нею карантинні обмеження [Peters ; Wu].

Своє визначення поняття дискурсу Фуко вводить в «Археології знання» Зазначаючи, що його вживання слова «дискурс» відмінне від того, як його вживають лінгвісти, а слова «висловлювання» – від розуміння логіків та аналітиків, він дає своє визначення дискурсу: «це сукупність висловлювань, що підпорядковуються одній і тій самій системі формування» (наприклад, *клінічний дискурс, економічний дискурс, психіатричний дискурс*) [Фуко, 2004, с. 210]. Дискурс, за Фуко, не є ідеальною або позачасовою формою і не утворює риторичної єдності, що здатна до нескінченного повторення: «він історичний від початку до кінця», адже умови існування функції висловлювання визначаються дискурсивною практикою – сукупністю детермінованих в часі і просторі анонімних правил для певного соціального, економічного, географічного або лінгвістичного сектору [Фуко, 2004, сс. 227–228]. Фуко ставить за задачу описати сукупність висловлювань, не посиляючись на внутрішній характер (наміри, думки суб'єкта), а лише враховуючи їхній зовнішній характер.

Ключові ідеї своєї концепції дискурсу Фуко виклав у промові при вступі на посаду професора кафедри історії думки в Колеж де Франс 2 грудня 1970 р. В цій програмовій промові, що розташовується між періодом «археології знань» та періодом «генеалогії влади», Фуко окреслює горизонт подальших досліджень і ставить задачі, що розв'язуються ним впродовж наступних років. Назва «*Ordre du discours*» (в українському перекладі 1994 р. назва подається як «Правила промови»), дослівно перекладається як «порядок дискурсу». Ця промова Фуко є водночас і проблематизацією дискурсу, і його демонстрацією: першою ж фразою він постулює бажання потайки проникнути в цю промову / дискурс, констатує бажання не розпочинати промову, а бути захопленим словом, бути не тим, з кого мовлення розпочинається, а пробілом в його розгортанні: «Я хотів би, щоб позаду мене вже був голос, – голос, який вже давно взяв слово...» [Фуко, 1996, с. 49]. Підсумовуючи доповідь, він констатує, що голос позаду нього дійсно вже був.

Попереднє формулювання основної гіпотези промови є таким: «у будь-якому суспільстві виробництво дискурсу водночас контролюється, піддається селекції, організовується і розподіляється за допомогою певного числа процедур, функція яких – нейтралізувати його владні повноваження» [Фуко, 1996, с. 51]. Саме заборони і обмеження, які накладаються на дискурс (особливо у сфері сексуальності та політики), видають його зв'язок із бажанням і владою. Дискурс не лише проявляє / приховує бажання, а й сам є об'єктом бажання – системи підпорядкування борються і за допомогою, і заради дискурсу [Фуко, 1996, с. 52]. Фуко визначає процедури, які впорядковують дискурс – зовнішні і внутрішні.

Серед зовнішніх процедур обмеження дискурсу Фуко виділяє три найважливіші системи виключення: заборона, розрізнення-виділення безумства та воля до істини. Заборона приймає форми табу на об'єкт, ритуалу обставин та привілейованого права окремих суб'єктів говорити. Розрізнення встановлюються відповідно до певних історичних обставин і перебувають у

повсякчасному переутвердженні певною системою інституцій (характерним прикладом є розрізнення розуму і безумства: дискурс божевільного не існував – слово божевільного або не могло бути почуте, або сприймалось лише як слово істини, і попри пробудження інтересу до мови божевільного, розрізнення не зникло, а набуло інших форм). З позиції всередині певного дискурсу його розрізнення істинного і хибного не видається ані історичним і випадковим, ані нав'язаним та інституційним. Фуко демонструє зміну локалізації істини на прикладі античності – істина перемістилась із акту висловлювання, виголошеного у відповідності до ритуалу (Гесіод), до того, що власне висловлювалось (Платон).

Група внутрішніх процедур (тих, в яких контроль над дискурсами здійснюється самими ж дискурсами) включає принципи класифікації, упорядкування і розподілення та має приборкувати подієвість і випадковість дискурсу [Фуко, 1996, с. 59]. Це коментарі, авторство і дисципліна. Фуко вказує на характерну для кожного суспільства «різнорівневість» дискурсів: шар дискурсів, що говоряться щодня і зникають із актом їхнього промовляння, і шар дискурсів, що лежать в основі все нових і нових мовних актів, які їх обговорюють, доповнюють, трансформують і тим самим щоразу знов промовляють – ці дискурси водночас вже-сказані і ще-будуть-сказані (зокрема, це безупинно коментовані релігійні та юридичні тексти, а також певною мірою літературні та наукові тексти) [Фуко, 1996, с. 60]. Первинний текст має статус дискурсу, який завжди може бути реактуалізованим. Це розрізнення не є ані абсолютним, ані стійким, воно неодмінно змінюється: «первинні тексти» можуть щезати і забуватись, натомість коментар сам може посісти місце «первинного тексту», але загальний принцип розшарування залишається так само дієвим. Відносини коментування набувають різноманітних форм (юридичне коментування і релігійне мають суттєві відмінності); один і той самий первинний текст є приводом до появи цілком різних коментарів (приклад Фуко – різнорідність спричинених «Одісеєю» дискурсів: переклади, літературознавчі коментарі, літературні

переосмислення). Роль коментаря парадоксальна: «він має висловити вперше те, що вже було сказано, і безперестанно повторювати те, що, однак, ніколи ще сказано не було» – говорить Фуко, – «в горизонті коментаря, можливо, є лише те, що вже було в його відправній точці» [Фуко, 1996, с. 62]. Коментар марить повторенням: він прагне бути самим первинним текстом; він у певному сенсі здійснює цей текст. Випадковість, непередбачуваність, множинність переносяться із рис того, що сказано, на форму і обставини повторення: «нове не в тому, що сказано, а в події його повернення» [Фуко, 1996, с. 62]. «Автора» Фуко розглядає як принцип групування дискурсів. Дисципліна, за Фуко, виконує також функції обмеження і примусу: вона є принципом контролю над виробництвом дискурсу, що встановлює для нього межі через постійну реактуалізацію правил [Фуко, 1996, с. 69].

Третя група процедур це ті процедури, що дають можливість контролюють дискурси: ті, що обмежують його повноваження, ті, що приборкують випадкові прояви і ті, що здійснюють відбір суб'єктів, які ним говорять [Фуко, 1996, с. 69]. Це ритуал, дискурсивні спільноти та доктрина. Ритуал визначає кваліфікацію, необхідну тому, хто мовить. Не всі області дискурсу є відкритими: є як такі, що відкриті без обмежень для будь-якого мовлячого суб'єкта, так і ті, що максимально закриті: «в порядок дискурсу ніколи не вступить той, хто не вдовольняє певні вимоги або від початку не має на це права» [Фуко, 1996, с. 69]. Фуко визначає «дискурсивне співтовариство», опираючись на архаїчну модель рапсодів: в ньому знання оберігається і утримується всередині групи (подібну модель гри таємниці / розголошення використовує і наукове співтовариство). «Доктрина» у певному сенсі є його протилежністю: вона прагне поширення, належність до неї визначається прийняттям певного корпусу дискурсів і правил відповідності дискурсам. Принципово важливий момент, який підкреслює Фуко: доктрина здійснює подвійне підпорядкування – підпорядковує індивідів певним дискурсам (ставить суб'єкта під питання і здійснює процедури виключення при невідповідності його висловлювань порядку

дискурсу) і підпорядковує дискурси певній групі (накладає заборону на висловлювання, що не відповідають доктрині групи) [Фуко, 1996, сс. 73–74].

Всі три групи принципів пов'язані між собою і спільно забезпечують приписування дискурсів суб'єктам та розподілення суб'єктів по дискурсах. Системи дискурсивного підпорядкування утворюють медицина, юриспруденція, література, освіта («Будь-яка система освіти є політичним способом підтримки або зміни форм привласнення дискурсів...») тощо [Фуко, 1996, с. 74].

Європейська думка, вважає Фуко, від часу перемоги над софізмом переймалась тим, щоб для дискурсу залишити якомога менше місця між «думати» і «говорити», щоб звести його до ролі вставки між думкою і словом; таке усування реальності дискурсу набувало у філософії різних форм. Зокрема, до них Фуко відносить тематизації *основоположного суб'єкта*, *первинного досвіду* та *універсальної медіації* [Фуко, 1996, сс. 76–77]. Основоположний суб'єкт постає як той, хто «вдихає життя» в порожні форми мови, створює горизонти значень, здобуває закладені в речах сенси. Тематизація первинного досвіду передбачає існування певних значень, що «блукають світом» і роблять його приступним для первинного розпізнання до *cogito*; наша співпричетність світу у досвіді обґрунтовує можливість говорити про нього, а дискурс є не більше ніж читанням. Третя, неочевидна, форма заперечення реальності дискурсу – тематизація його як універсальної медіації: самі речі і події стають дискурсом, розкриваючи свою сутність – і тоді дискурс є відблиском істини; якщо все може прийняти форму дискурсу, то лише тому, що всі речі, виявивши свій сенс, повертаються до внутрішньої безмовності. Таким чином, в усіх трьох випадках дискурс є не що інше ніж гра: гра письма у філософії основоположного суб'єкта, гра читання у філософії первинного досвіду та гра обміну в філософії універсальної медіації [Фуко, 1996, с. 77]. Потрапляючи в розряд означника, він анулюється в своїй реальності.

Фуко вказує на глибоку *логофобію* західного суспільства – попри те, що жодне інше суспільство не приділяє такої уваги дискурсу: «мені здається, за цією видимою глибокою повагою до дискурсу, за цією видимою логофілією прихований страх» [Фуко, 1996, с. 78], який є страхом перед всім неприборканим, безладним, нестримним, войовничим і згубним, що є в бурліннях дискурсу. Щоб піддати цей страх аналізу, Фуко вважає за необхідне наважитися на три речі: *піддати сумніву нашу волю до істини, повернути дискурсу його характер події і позбавити означуване суверенітету* [Фуко, 1996, сс. 78–79]. Саме ці три задачі він проголошує програмовими для своєї роботи в Колеж де Франс.

Виконання цих задач вимагає методу, який Фуко базує на визначених ним чотирьох принципах. Це, в першу чергу, принцип *перегортання*: розгледіти у фігурах, що зазвичай сприймаються як такі, що забезпечують множення і безперервність дискурсів (автор, дисципліна, воля до істини), дію розсікання і прорідження. Принцип *перервності* вимагає відмови від уявлень і про суцільний та безперервний дискурс, і про дещо неказане, що має бути зрештою помислене: «Дискурси потрібно розглядати як перервні практики, які перехрещуються, іноді сусідять один з одним. але також і ігнорують або виключають один одного» [Фуко, 1996, с. 79]. Принцип *специфічності*: не вважати, що світ є спільником нашого пізнання, що прихильно піддається дешифруванню – навпроти, дискурс є насиллям, що здійснюється над речами. І, зрештою, правило *зовнішнього*: в аналізі рухатись від дискурсу не до внутрішнього (осердя його значення), а до зовнішнього (умови його можливості). Відповідно до цих принципів вводяться чотири регулятивні поняття: подія (замість творчості), серія (замість єдності), регулярність (замість оригінальності) та умова можливості (замість значення).

Фуко пропонує розглядати дискурси як ансамблі дискурсивних подій; через таке визначення він виходить до проблеми статусу поняття події. Подія, стверджує Фуко, це не субстанція, не акциденція, не якість, не процес, вона не належить до порядку тіл, але і не є нематеріальною – натомість вона є



ефектом; а філософія події, на думку Фуко, має рухатись у напрямку матеріалізму безтілесного [Фуко, 1996, с. 82]. Події серіальні – місце події окреслюється серіями, і вони випадкові. «Потрібно погодитись, – стверджує Фуко, – на те, щоб ввести непередбачувану випадковість в якості категорії при розгляді продукування подій» [Фуко, 1996, с. 83]. Здійснення анонсованого ним зсуву в історії ідей, що полягає в переведенні фокусу з уявлень, що лежать за дискурсами, до самих дискурсів як регулярних і відмінних серій подій, вимагає, на думку Фуко [Фуко, 1996, с. 84], ввести в основу мислення три елементи – *випадок, перервність і матеріальність*, що забезпечує повну протилежність безперервному розгортанню ідеальної необхідності. Таким чином, фукіанський аналіз дискурсів завжди направлений на виявлення владних відносин, від Фуко продовжується лінія кратологічних досліджень дискурсу.

Семіотичний аналіз дискурсів суттєво відрізняється: і розширенням поля об'єктів, і розширенням фокусу уваги за межі виключно владних механізмів. Барт як семіолог досліджує найрізноманітніші позалінгвістичні знакові системи (серед об'єктів його аналізу трапляються цілком несподівані – способи пакування подарунків, біфштекс і картопля, стриптиз, «Тур де Франс», палички для суші, вокзал) у тісному зв'язку із функціонуванням відповідних дискурсів: він досліджує міфи. Міфом, пише Барт, може стати будь-що, що покривається дискурсом: він має формальні межі, але не має субстанційних [Барт, 2008, с. 265]. Розуміння Бартом мови гранично широке: при аналізі моди він розрізняє три одежі – технологічну реальну одягу, іконічну одягу-образ і вербальну одягу-опис, кожна з яких є певним мовним кодом [Барт, 2003, с. 39]. «Світ, пронизаний мовою, є наскрізь словесним; фундамент знаків відступає все далі, їхні означувані перетворюються в нові означники, вони нескінченно цитують один одного і ніде не зупиняються: письмо набуває загального характеру» [Барт, 2003, с. 476]. Барт не дає конкретного визначення дискурсу, але, за словами Надії Корабльової та Ганни Чміль, «наділяє дискурс безмежними можливостями: він говорить за

персонажів, спонукає до дії і диктує свою волю» [Корабльова, Чміль, с. 63]. Основним об'єктом аналізу для Барта є дискурси масової культури, яким присвячені роботи «Міфології» [Барт, 2008] та «Система моди» [Барт, 2003]. Окрім аналізу вербальних дискурсів у найтіснішому зв'язку з невербальними знаковими системами в дослідженнях міфологій, Барт заклав основні підходи семіотичного аналізу дискурсів. У статтях «Війна мов» та «Розділення мов» Барт концептуалізує розрізнення дискурсів на енкратичні (владні) та акратичні (позавладні), до якого ми звернемося далі. У фокусі його уваги з'являються різноманітні дискурси, включаючи художні, наукові, медичні. Барт присвячує дослідженню історичного наративу (дискурси Геродота, Макиавеллі, Боссюе та Мішле) роботу «Дискурс історії», яка є одним із перших досліджень риторики історичного наративу. У 1977 він видає книгу «Фрагменти мови закоханого» (в оригіналі – «Fragments d'un discours amoureux») [Барт, 2006] – своєрідний словник із фігури дискурсу закоханого, що розташовані в алфавітному порядку. Започатковану Бартом лінію аналізу мови масової культури (додавши елементи кратологічного аналізу) згодом продовжив Жан Бодрійяр, а семіотичний підхід розвинула Крістева.

Фігура Крістевої як публічного інтелектуала багатостороння: філософ, теоретик групи «Tel Quel», засновниця семаналізу, автор концепції інтертекстуальності, психоаналітик лаканіанського напрямку, феміністка і письменниця. Поєднання структуралістської «гри зі знаками» та психоаналітичної «гри проти знаків» [Маньковская], запозичення і переосмислення ідей Барта, Лакана, Соссюра, Фрейда та Михайла Бахтіна, політична ангажованість та гендерний активізм, визначають широке коло тематики її робіт. У фокусі її зацікавлення завжди межа, перехрестя, фронтір, кордон, – пише Стейсі Келтнер, автор книги «Крістева: Пороги» [Keltner, p. 3]. Серед різносторонніх досліджень Крістевої (визначальні роботи – «Семіотика. Дослідження семантичного аналізу», «Революція поетичної мови», «Полілог») ми зосередимо увагу на ключовій для нашого дослідження проблематиці дискурсу, що розвивається Крістевою у ранніх роботах

«Бахтін, слово, діалог і роман» [Крістева, 2000] та «Руйнування поетики» [Крістева, 2004].

Крістева вибудовує свою концепцію дискурсу та інтертекстуальності, розвиваючи ідеї Бахтіна щодо творчості Достоевського (маємо справу із аналізом аналізу та інтерпретацією інтерпретації: Достоевський – Бахтін – Крістева, на що неодмінно накладається четвертий шар читацького прочитання). Текст Бахтіна «Проблеми поетики Достоевського» [Бахтін], який Крістева презентує французькій публіці через сорок років після виходу першого видання, вилучається із ситуації місця, часу та мови для ризикованого нового звернення: Крістева пише, що нове прочитання може зазіхнути на те, «що насправді хотів сказати автор», задля виявлення його значимості для новітніх досліджень [Крістева, 2004, с. 12].

Роль Крістевої в якості інтерпретатора ідей Бахтіна неоднозначна: з одного боку, вона виводить його роботи в новий інтелектуальний простір і задає напрям їхньої рецепції у Франції, з іншого – вона надає йому принципово нового звучання, прив'язуючи до психоаналізу, структуралізму та семіотики (за словами Костянтина Баршта, «Крістева створила концепцію, діаметрально протилежну тому, що мав на увазі Бахтін» [Баршт, 2021, с. 244]). Бахтін Крістевої, за словами Наталі Долгорукової [Долгорукова, с. 57], виявився предтечею Фрейда, Лакана і структуралізму, а також натхненником крістевської теорії інтертекстуальності.

Саме у Бахтіна Крістева віднаходить оригінальну концепцію дискурсу, попри відсутність у нього цього поняття (концептуалізоване ним «слово» максимально наближене за значенням до постструктуралістського поняття дискурсу). У романах Достоевського Бахтін вбачає визначальну особливість: відсутність зовнішньої позиції, «овнешняющего голоса»: він створює не розповідь про персонажів (немає осі, що зорганізовує виклад), а *слово* персонажів про самих себе і світ. «Не множинність характерів і доль в єдиному об'єктивному світі у світлі єдиної авторської свідомості розгортається в його творах, а саме множинність рівноправних свідомостей з

їхніми світами поєднується тут, зберігаючи свою незлитність, у єдність певної події» [Бахтин, с. 10]. Персонаж тут є лише дискурсною позицією, «чистим голосом». «Текст Достоевського, – пише Крістева, – постає перед нами як зіткнення різних дискурсних інстанцій – як протистояння дискурсів, як контрапунктичне і поліфонічне ціле» [Крістева, 2004, с. 17].

Множинність голосів визначає поліфонічну структуру роману. Відсутній не лише «центральный», оповідаючий голос – одночасно розгортаються, співіснують і сперечаються дискурси всіх героїв, – але і кожен голос розщеплюється на суперечні голоси, при цьому суперечності не стають діалектичними і не зливаються, а розгортаються в одній площині «як вічна гармонія незлитних голосів або як їхнє безупинне і безвихідне сперечання» [Бахтин, с. 39]. Бахтін вводить розрізнення монологічних (епічність, Толстой) і діалогічних (карнавальність, Рабле) текстів.

Аналізуючи бахтінське розрізнення монологічного та діалогічного слова, Крістева виступає із запереченням: «Поняття одноголосості, або об'єктивності, монологу (і, відповідно, епосу), так само як предметного і об'єктного слова, не витримує аналізу засобами психоаналізу і семантики мови» [Крістева, 2000, с. 438]. Тому всупереч Бахтіну вона стверджує, що діалогізм є принципом *будь-якого* висловлювання, тобто, неможливе винесене за межі діалогічності бахтінське «предметне слово» чи бенвенітська «історія» (план розповіді, в якій оповідач виключений, наче події самі себе викладають). Крістева стверджує *іманентний діалогізм дискурсу* (подібні ідеї характерні для прагмалінгвістичного підходу, який трактує текст як комунікативний акт [Prokopenko, 2019]). Це не означає відсутності монологічних дискурсів – а вказує на їхній цензурований діалогізм. Крістева створює власну топологію монологічних і діалогічних дискурсів. До монологічних дискурсів вона відносить зображувальний спосіб оповідання (епос), історичний і науковий дискурси в яких «діалог, іманентний будь-якому дискурсу, пригнічується за допомогою заборони, цензури, в результаті чого дискурс втрачає здатність (діалогічну) звернутися

на самого себе» [Крістева, 2000, с. 441]. Діалогічними дискурсами є дискурси карнавалу, меніппеї (бахтінське поняття для особливого серйозно-сміхового, трагічно-комічного жанру – Апулея, Рабле, Свіфта та ін.) та поліфонічного роману (Достоевський, Джойс, Кафка). Поняття діалогізму розширюється і розширює розуміння мови, «діалогізм дозволяє зрозуміти мову як взаємоспіввіднесеність текстів, як «письмо-читання» [Дьяков, 2008, с. 54]. Телеологічній традиції монологізму діалогізм протиставляє логіку взаємовідносності,

Діалогізм передбачає сприйняття будь-якого слова як слова, зверненого до іншого слова, слова про слово і до слова. Крістева вказує на подвійну приналежність дискурсу (приналежність певному «я» і водночас «іншому»): «будучи спочатку діалогічним тією мірою, наскільки ми чуємо в ньому голос іншого, адресата, таке слово стає потім глибоко поліфонічним, оскільки врешті-решт в ньому починають чути голоси відразу декількох дискурсних інстанцій» [Крістева, 2004, сс. 15–16]. Кожен текст вбирає і трансформує інші тексти і є мозаїкою цитат [Крістева, 2000, с. 429]; на основі такого бахтінського розуміння діалогізму Крістева вибудовує свою концепцію інтертекстуальності.

Тексти Крістевої, що ввібрали і трансформували тексти Бахтіна, і аналізують, і демонструють діалогізм. «Діалогізм співприродний глибинним структурам дискурсу» [Крістева, 2000, с. 438] – ця теза Крістевої розглядається нами в контексті дискурсів вірності події: ці принципово діалогічні і непозбавно протирічні дискурси тривають у сперечанні, протиріччя вимог вірності спричиняє безупинний діалог всередині них.

Отже, в дискурс-аналізі виділяють три покоління, кожне з яких формувалось як розширення поняття дискурсу та сфери його застосування відносно попереднього. Вузько-лінгвістичне трактування було розширене кратологічним, а потім змінене зняттям протиставлення дискурсивного і недискурсивного на всеохопне «все є дискурс». Напрямами, що продовжують розвивати підходи цих трьох поколінь, є відповідно

дискурсивна психологія, критичний дискурс-аналіз та теорія дискурсу Лаклау і Муффа. У філософських розробках поняття дискурсу ключовими є три лінії – по-перше, комунікативний підхід Габермаса, в якому дискурс означає особливий вид аргументованої комунікації, направленої на досягнення згоди; по-друге, кратологічний підхід, започаткований Фуко, який аналізує дискурс як те, в чому і через що реалізується влада; по-третє, семіотичний (чи семаналітичний) підхід Барта та Крістєвої, в якому поле дискурсивного аналізу максимально розширюється, а також постулюється діалогічність дискурсів. Таким чином, саме підходи третього покоління дискурс-аналізу та роботи Барта складають теоретико-методологічну основу нашого дослідження.

Враховуючи різноманітність підходів до визначення дискурсу, маємо зазначити, в якому сенсі поняття «дискурс» використовується у нашому дослідженні. Серед двох підходів, що визначають дискурс або як динамічний процес мовної діяльності, або як її результат, ми дотримуємось першого. Доповнюючи визначення дискурсу як сукупності висловлювань підходом до дискурсу як мовлення у ситуації, а також враховуючи його співвіднесеність із певним контекстом, ми визначаємо дискурс як *сукупність висловлювань, що характеризуються прив'язкою до певного контексту та смисловою однорідністю*. Використовуючи поняття дискурс саме у такому значенні, ми говоримо про різноманіття дискурсів, що виникають після розриву та стверджують подію в зусиллях вірності. Від визначення поняття дискурсу ми переходимо до визначення того, що спричиняє появу дискурсів, чинить їм спротив і зумовлює їхнє тривання, – до розриву.

## **2.2. Зіткнення з Реальним: розрив та іменування**

### **2.2.1. Поняття Реального**

Спираючись на тезу Жижека про те, що подія є травматичним зіткненням з Реальним [Жижек, 2016] і наше формулювання події як *розриву*,

що іменується (тобто, поєднання зіткнення і вписування), ми визначаємо розрив як зіткнення з Реальним. Через концепт Реального від ХХ століття артикулюється філософська проблема існування того, що уникає мови і не піддається іменуванню [Чистотіна, 2021b]. Заданий Жаком Лаканом психоаналітичний ракурс розробки концепту згодом був доповнений філософським (зокрема, завдяки Жижеку і Бадью); саме він цікавить нас в контексті дослідження дискурсів події. Лакан, який здійснив концептуалізацію Реального, Бадью, який використав цей концепт у своїй філософії події, і Жижек, який здійснює перехресне прочитання текстів Бадью / Лакана, – ці три фігури визначають досліджуване нами проблемне поле р/Реального. Лаканівське р/Реальне, реальне Бадью і жижекове Реальне – суттєво різні концепти. Поняття Реального різними авторами вживається як у варіанті написання з великої літери, так і у варіанті написання з малої літери; зважаючи на те, що ми опиратимемось саме на жижекову його інтерпретацію, а також на необхідність розрізнення *Реального* як іменника і *реального* як прикметника, ми будемо дотримуватись першого варіанту, якщо інше не продиктовано правилами цитування.

Концепт реального у філософії Бадью та вплив Лакана на формування цього концепту ми досліджуємо у своїй статті «Реальне у філософії Алена Бадью: іменування, вірність і (ре)презентація» [Чистотіна, 2021b]. «Найважливішим та безпосереднім джерелом натхнення для етики Бадью є його "володар" Жак Лакан», – пише у передмові до «Етики» Пітер Голлворт [Бадью, 2016, с. 20]. Дійсно, Бадью називає свою етику саме етикою реального: «етика істин – повна протилежність «етики комунікації». Вона є етикою реального, якщо правда, як запевняє Лакан, що будь-який доступ до реального належить реєстрові зустрічі» [Бадью, 2016, с. 123]. Однак *бадьюанське реальне* дуже суттєво відрізняється від *лаканівського Реального*, а філософія Бадью – від трактованого ним в якості антифілософії вчення Лакана. Його ставлення до цієї антифілософії дуже суперечливе: з одного боку, Бадью проголошує: «Я називаю сучасним філософом ту людину, яка

має мужність перейти, не оступившись, антифілософію Лакана [...] і його поняття про реальне як «неможливе» певної ситуації» [Голлворд]. З іншого, підкреслює, що антифілософ Лакан є умовою відродження філософії: «Філософія можлива сьогодні, лише якщо вона співможлива Лакану» [Бадью, 2003, с. 51]. Тому для розуміння бадьюанської трактовки Реального спершу потрібен аналіз лаканівського поняття.

Лаканівське Реальне є складною категорією: «Якщо існує поняття Реального, то воно вкрай складне і тому незбагненне», – цитує слова Лакана Жижек [Жижек, 2019b, с. 87]. Поняття в ході розвитку лаканівських теоретичних побудов набувало різних значень, аж до протилежних: *Реальне* і *реальність* набували як значень синонімів, так і понять із протилежним змістом [Абдрашитова, с. 106]. Складність починається вже на моменті визначення: Лакан фактично не дає визначення Реальному, зводячи визначення до повторюваної формули «Реальне – це неможливе» [Лакан, 2008, сс. 155, 208], або до висловлювань про те, що Реальне є *таємницею несвідомого і тіла, що мовить* [Лакан, 2011, с. 155]. Неможливе не можна символізувати, репрезентувати, інтегрувати. У семінарі «Зворотній бік психоаналізу» Лакан підкреслює радикальну відмінність Реального від Уявного і Символічного саме його неможливістю, яку пояснює як логічну межу того, що заявляє про себе в Символічному як неможливе [Лакан, 2008]. Попереджаючи своїх слухачів, що безпосереднього доступу до Реального немає, Лакан вказує, що сенс цього поняття «не може не бути пов'язаний із інстинктом смерті» [Лакан, 2006, с. 29]. Олександр Черноглазов вказує на ряд образів, що фігурують у лаканівських семінарах – Софоклів Едип в Колоні, що цілком реалізував свою долю; Вольдемар з «Історії пана Вольдемара» Едгара По, який говорить лише «я мертвий»; Актеон, перетворений на оленя; обезголовлений ацефал і святий, що зрікся себе, – як аватари тих, хто здатен зустріти Реальне [Черноглазов, сс. 36–37]. Інші, за логікою, не здатні витримати пряму зустріч з Реальним без спроб його символізації.



Реальне, за Лаканом, є областю того, що перебуває поза символізацією: «воно тут, ідентичне із власним існуванням» [Лакан, 1998, с. 415]. Лакан стверджує, що Реальне не може бути описане інакше, ніж глухий кут, в який заходить формалізація [Лакан, 2011, с. 110]. Воно чинить категоричний спротив символізації, тому є, в буквальному сенсі, невимовним [Лакан, 1998, сс. 91, 118]. Тож мови, яка могла б «описати» Реальне, зберігши його як Реальне і не перетворивши на Символічне, немає. Тільки математизація, вважає Лакан, дозволяє торкнутись Реального [Лакан, 2011, с. 111]: застосовувані буквенні позначення (а, \$, А, Ф) він сприймає як такі, що створюють для цього опору, яка лежить по той бік мови. Але, попри це, Реальне неможливо «осягнути» – лише вказати на нього. Реальне, за словами Ірини Абдрашитової, будучи проміжком між метафорами, висловлює *провали, зриви, заїкання, спотикання* мови [Абдрашитова, с. 108]. Саме цю ідею ми беремо за ключову у нашому дослідженні дискурсів, що формуються в результаті зіткнення з Реальним: слідом Реального є ці *затинання* мови.

Реальне є одним із важливих концептуальних стовпів бадьюанської філософії. Концепт, запозичений у Лакана, суттєво переосмислений ним і вбудований у власну філософську систему, відіграє в ній дуже важливу роль: подія, істина, суб'єкт зрештою залежать від Реального. Жижек називає бадьюанську етику істин «етикою поваги до неназваного Реального, яке неможливо примусити» [Think Again: Alain Badiou..., p. 173]. Примушення називання Реального в етиці істин є фігурою Зла.

Концепт реального Бадью використовує у визначенні ключових понять своєї філософської системи – події та істини: «Якщо пригадати, що Лакан виводив рівняння реальне = неможливе, відразу бачимо властиво реальний вимір події. Можна було б також сказати, що подія – надходження реального як майбутня можливість його самого по собі» [Бадью, 2019, с. 287], «Істина – це політичне реальне» [Бадью, 2019, с. 291], «ми постулюватимемо, що істиннісна процедура саме і є реальним, на якому засновується ідея» [Бадью, 2019, с. 284]. Попри явні і неявні відсилки до Лакана при використанні

поняття реального, Бадью надає цьому поняттю значення, що суттєво відрізняється від лаканівського. У своїй статті ми підкреслюємо ряд визначальних рис поняття реального за Бадью: «воно є не неможливим як таким, а лише неможливим певної ситуації; ним не може бути смерть; воно має бути чітко локалізоване, а його невимовність, наскільки можливо, знята» [Чистотіна, 2021b, с. 62].

Розглянемо детальніше ці принципові відмінності бадьюанського значення концепту порівняно із лаканівським. Реальне має чітку локалізацію для кожної ситуації – це точка неможливого або ж порожнеча цієї ситуації (точніше – те, що видається порожнечею при погляді з точки зору стану ситуації) [Бадью, 2016, сс. 21–22]. Порожнечею в центрі ситуації, за Бадью, є, наприклад, пролетаріат або нелегальні мігранти – ненаявний на політичній арені, не-репрезентований, «відсутній» центр ситуації, завдяки якому і через не-помічання якого встановлюється повнота існуючої панівної ситуації. Реальне у Бадью максимально конкретизоване і прив'язане до ситуації. Ним не є ані лаканівська ламелла чи безформна Річ, ані *objet petit a*, ані неможливе потягу до смерті чи сама смерть. Як зазначає Голлворд, у розумінні Бадью смерть в жодному разі не може претендувати на статус події і не є реальним [Бадью, 2016, с. 24]. Реальне не є неіменованим «як таким» – до події воно не розпізнається ситуацією (адже видається за порожній елемент) і тому не має імені, а після події воно не має бути поіменованим мовою-суб'єктом для уникнення абсолютизації могутності істини – але натомість стає доступним для іменування опініями. Реальне у Бадью неіменоване лише для й з точки зору істиннісної процедури [Чистотіна, 2021a]. Таким чином, всі перелічені вище ознаки відрізняють реальне у розумінні Бадью від лаканівського.

Своєрідну інтерпретацію лаканівського Реального здійснює Жижек, який пропонує входження до теорії через власне лаканівський спосіб прочитання текстів: «хіба може бути якийсь кращий спосіб тлумачення Лакана, ніж вдатися до його власного способу читання» [Жижек, 2019b, с. 14]. У книзі «Як читати Лакана» він вдається до прояснення моментів

лаканівської теорії через зіставлення уривків з Лакана із текстами найрізноманітніших сфер (від кінотексту до політичних листів), які прочитуються *разом із Лаканом*. Жижек, демонструючи читачеві мистецтво читання (через) Лакана, у пошуках Реального звертається до «Чужого» Рідлі Скотта. Знаменита лаканівська ламелла (*hommelette*), що існує на перетині Реального та Уявного, видається словенському філософу майже точним втіленням «Чужого»: незнищенна і безформна, «вона є позначником Реального в його найжахливішому уявному вимірі, як первісна прірва, що поглинає все навколо, розчиняючи будь-які ідентичності» [Жижек, 2019b, с. 85]. Інший наочний приклад лаканіанської Речі як травматичного Реального Жижек вбачає у «Солярісі» Андрія Тарковського: ця планета є точкою, де зникає потреба у мовленні чи знаках, де через безпосереднє втручання думки в Реальне колапсує символічна дистанція [Жижек, 2014, с. 373]. Соляріс і є Реальним.

Прагнучи внести певну чіткість в «безладну мішанину різновидів Реального», Жижек звертається до сновидіння Зигмунда Фрейда, з аналізу якого розпочинається текст «Тлумачення снів» [Жижек, 2019b, с. 87]. Саме в ньому Жижек вбачає Реальне – спочатку в безформній жахливій Речі (Реальне ламелли, образу, що скасовує образність як таку), потім в науковому Реальному безсенсовної формули – мови, що цілком позбавлена людських сенсів, і зрештою в Реальному *objet petit a*, що перетворює звичайний об'єкт на виключний [Жижек, 2019b, с. 88]. Цей неперекладаний *objet petit a*, за словами Георгія Шеметова, в порядку Символічного визначається як причина бажання, в порядку Уявного як інший власної нестачі та як несимволізована надмірність у реєстрі Реального [Шеметов, с. 6].

Лаканівське Реальне як те, що не піддається символізації та уникає асиміляції мовою, є однак складнішою категорією, ніж просто неасимільований мовою залишок; на думку Жижека, воно також складніше за «незмінне трансісторичне «тверде ядро», яке повсякчас уникає символізації» [Жижек, 2019b, с. 87] і не має нічого спільного із кантівською

«річчю-в-собі», незалежною від нас і не викривленою сприйняттям реальністю. Повернення до до-дискурсивної реальності – мрія і міф, стверджує Лакан: жодної до-дискурсивної реальності не існує, будь-яка реальність визначається певним дискурсом [Лакан, 2011]. Тож Реальне це «не зовнішня Річ, яка чинить опір інтеграції у символічну мережу, а розрив у самій цій мережі» [Жижек, 2019b, с. 95]. Хід роздумів Лакана Жижек порівнює із переходом Ейнштейна від спеціальної теорії відносності до загальної: як матерія постає не причиною викривленості простору, а її ефектом, так і «Реальне – Річ – це не так інертна присутність, яка викривляє символічний простір (впроваджуючи в ньому розриви і непослідовності), як наслідок цих розривів і непослідовностей» [Жижек, 2019b, с. 96]. Це обертання значення принципово важливе для Жижека.

Для Жижека Реальне є одним із ключових концептів: через нього, зокрема, визначається Подія (травматичне зіткнення з Реальним). Жижек здійснює інтерпретацію бадьюанської Події через лаканівські поняття [Жижек, 2016]: Подія – це *objet petit a*, визначення – це новий позначник, який встановлює нову прочитуваність ситуації. В структурі бадьюанської Події Жижек розрізняє такі елементи: власне Подію (розрізненням Події і власне Події намагаються уникнути множини, що включає саму себе), її найменування, Мету, «дієвця» і суб'єкта. Зауважимо: найменування є не «об'єктивним означенням», що співвідносить із певною категорією, а частиною самої Події, способом її сприйняття і символізацією спричиненої нею діяльності [Жижек, 2016]. Отже, іменування є способом символізації травматичної зустрічі з Реальним. При цьому вкрай важливим для нього є розрізнення Реального / реальності. У специфічно жижековій манері неочікуваних поєднань використовуваних текстів для демонстрації свого розуміння розрізнення Реального / реальності словенський філософ звертається до Марка Аврелія, християнських аскетів, класичних хоку та їхніх сучасних пародій. Наводячи стратегії аскетів, що мали вберегти від спокус звабливого тіла через уявлення його мерзеної внутрішності, і

роздуми Марка Аврелія про те, як потрібно оголювати і вдивлятися в непоказність речей, Жижек заперечує кваліфікацію таких практик як повернення до Реального [Жижек, 2019а, с. 113]. Таким способом здійснюється не повернення до Реального через зняття ілюзорних чар тіла, а навпаки – втеча від Реального, явленого у вигляді сексуалізованого тіла. Саме примарне явлення спокусливого тіла є Реальним, а відразливе тіло, що розкладається – реальністю; і вдавання до реальності відразливого образу, запевняє Жижек, є намаганням уникнути смертельних чар Реального, яке загрожує затягти нас у свій вир [Жижек, 2019а, с. 113]. Реальне примарне і полохливе: воно є ефектом.

В контексті опозиції Реального / реальності Жижек звертається до властивої східним вченням концепції Абсолюту-порожнечі – і протиставляє їй дзеркально обернуту концепцію Реального. Східному поняттю Абсолютної порожнечі-субстанції-основи, що ховається за крихкими, ілюзорними явищами реальності, протиставлено сприйняття реальності як твердої, інертної і постійної – натомість Абсолюту як крихкого і зникаючого [Жижек, 2019а, с. 115]. Тож Абсолют в його прочитанні – негарантований, ненадійний, зникаючий і полохливий. «Абсолют – чиста подія, щось, що просто стається: воно зникає навіть до того, як цілком з'явитися» – пише Жижек [Жижек, 2019а, с. 115]; це те, що являється в щезаючому досвіді, коли через реальність проходить Реальне. Таким чином, за Жижеком, Абсолют не прихований за речами як їхня незмінна і непорушна основа, а є тендітним і вразливим; Реальне не ховається за ілюзорною реальністю, а ілюзорно мигтить крізь явища.

Жижек інтерпретує буддійське судження про подію як перетин крихкого крихітного ефекту та Абсолюту [Жижек, 2019а, с. 188]. Оскільки сама реальність десубстантивується і зводиться до мінливого потоку явищ, то зрештою будь-що – отже, все – виявляється потенційно подієвим. Поезія хайку здійснює схоплення швидкоплинної події на поверхні речей (паралель із подіями-ефектами Дельоза). У хайку, запевняє Жижек [Жижек, 2019а,

с. 188], немає ідеалізації, а лише ефект сублімації, адже будь-що може породити подію, – і для цього ніщо не є занадто «низьким», на доведення чого приводить знамените хайку Мацуо Басьо та його сучасну варіацію, яка, що підкреслюється, *не* є пародією:

*Мацуо Басьо:*

Старий ставок.

Пірнуло жабеня –

Вода сплеснула.

*(переклад: Іван Бондаренко)*

*Автор XX століття:*

Унітаз із затхлою водою

Сідаю на нього.

Вода сплеснула.

В обох варіантах цілком зберігається правило трьох рядків: перший показує доподієву ситуацію, другий – лінію розриву, вторгнення, що викликає подію, третій – саму подію-сплеск. Ну думку словенського філософа [Жижек, 2019а, с. 189], в хайку подія є чистим наслідком, що надмірний до своєї причини; зникаюче майже-ніщо події співпадає з Абсолютом, рух із непорушністю, одиничний момент сенсу – із його відсутністю.

Таким чином, поняття Реального наповнюється різними сенсами у семінарах Лакана (в яких також відбувається зміна значення), філософських побудовах Бадью та в текстах Жижека. У визначенні розриву як зіткнення з Реальним ми використовуємо жижекове визначення Реального: через східну концепцію Абсолюту, обернуту навпаки, Жижек формулює підхід до Реального як до щезаючого, вразливого, невловного за / над твердою та інертною реальністю [Жижек, 2019а, с. 115]. Реальне являється у

швидкоплинному досвіді, воно уникає символізації і не піддається мові без деформацій.

Відповідно до визначення події як розриву, що іменується, а розриву – як зіткнення з Реальним, має бути переосмисленим визначення родів подій. Бадьюанський перелік подій та істиннісних процедур викликає ряд запитань і заперечень (зокрема, Жижек пише: «чи любов не є "азіатським способом виробництва" Бадью – категорією, в яку він підкидає всі процедури істини, які не відповідають іншим трьом режимам?» [Think Again: Alain Badiou..., р. 170]). На наш погляд, важливим є запитання про те, чи є подіями трагедії («чи Шоа та 11 вересня – події?»), що може бути також сформульовано як питання про подієвість смерті («чи може смерть бути подією?»). В межах бадьюанського визначення відповідь буде негативною: смерть в жодному разі не може бути подією; до числа політичних подій належать лише акти «звільнювальної політики», відповідно, трагічні розриви, що можуть бути оцінені таким чином, не є політичними подіями, а «історичних подій» Бадью не виокремлює. Однак маємо справу із визначальними рисами події: вторгнення нежданого, непередбачуваність, незводимість до причин, утворення цезури, кардинальна зміна символічного поля, необхідність ухвалювати рішення про новий спосіб буття тощо. Тож є підстави для визначення їх як подій.

Реальне смерті («Реальне як таке») є тим, чому не відповідає жодна із бадьюанських родових процедур. Бадью пише про родові процедури як умови філософії [Бадью, 2003, с. 33]; ми вважаємо, що відкриття смертності не може бути виключене з числа умов філософії. Ми виокремлюємо *трагічну подію*, Реальним якої є смерть, неіменованим – «ніщо», а дією істини – відкриття смертності. Водночас, ми не виділяємо наукову подію: в категоріях лаканівського і жижекового розрізнення Реального / реальності, наука має справу із реальністю, а не Реальним, тож не підходить під запропоноване визначення події.

Ми визначаємо такі локуси зіткнення з Реальним:

– *Реальне іншого – подія зустрічі*. Розривом є зіткнення з Реальним іншого у швидкоплинному ефекті близькості, іменуванням – ствердження «чогось» як любові і перетворення реальності у відповідності до цього найменування. До любовної процедури у визначенні Бадью входить лише любов у сенсі кохання (через що Жижек закидає Бадью неналежність дружби до істиннісних процедур). На нашу думку, всі чотири розрізнені у давньогрецькій мові різновиди любові – ерос (ἔρως), філія (φιλία), сторге (στοργή) та агапе (ἀγάπη), – здатні до породження Безсмертного і мають бути включені до числа істиннісних процедур. Тож ми дотримуємось ширшого, ніж у Бадью, розуміння любовної процедури як *істиннісної зустрічі двох*.

– *Реальне колективного – подія солідарності*. Принципово важливим моментом в осмисленні політичної події ми вважаємо первинність її стверджувальної, а не заперечувальної дії. Подібно до того, як Бадью виступає проти онтологізації Зла, а визначає його як наслідок істини, ми здійснюємо обертання звичного підходу до політичної події як протестної у точці поштовху. Реальне колективного як спонтанна солідарність чи братерство (що є неіменованим «ми»), є умовою здійснення політичної дії (саме принцип солідарності, за словами Володимира Шаповала, може замінити егоїзм та меркантилізм [Shapoval, Tolstov]), але подія солідарності не зводиться виключно до сфери політики у вузькому сенсі слова: прикладами подій солідарності є також поява нових релігійних вчень чи течій. Тож ствердність певного неіменованого «ми» уможливлює як дії уможливлення неможливого раніше, так і колективні дії спротиву. Розривом є зустріч із Реальним колективного, а іменуванням – дії у вірність цій зустрічі, маніфестація солідарності та переоблаштування реальності.

– *Реальне речі – подія натхнення*. Розрив як зміна рамки сприйняття реальності у мистецькій події це зіткнення з Реальним речі – «...das Ding у найчистішому вигляді, як її позиціонував Гайдеггер: реальної Речі, яка роз’їдає будь-яку символічну рамку» [Жижек, 2019а, с. 31]. «Сама річ» залишається незмінною – змінюється її сприйняття. Таку трансформацію



погляду при зіткненні з Реальним речі описує Сартр у «Нудоті»: «Якраз під моєю лавою каштан заглиблювався в землю своїм корінням. Але я вже не пам'ятав, що це коріння. Слова відмерли, а разом і сенс, який вони визначали, — їхні значення, слабкі позначки, що люди лишали на поверхні речей. Я сидів, згорбатившись, похнюпивши голову, сам на сам із цим чорним жилавим громадям, яке жахало мене своїм диким виглядом» [Сартр, 1993, с. 132]. Розрив і спричинене ним оніміння (*так* мовити уже неможливо, *інакше* мовлення ще не винайдене) вимагає іменування і перейменувань — творчості. Спроби вписати і передати цей досвід зміненого сприйняття речі є діями іменування. Таким чином, ми розглядаємо мистецьку подію не як творення нового напрямку в мистецтві, а як подію натхнення, конкретний мистецький акт, суб'єктом цієї події стає не сукупність творів, а індивід, що творить.

— *Реальне смерті — трагічна подія*. Розрив — зіткнення з Реальним смерті (смерті іншого), іменування — осягнення цього розриву як радикальної події, продукування суб'єкта як смертного. Має місце також зміна рамки сприйняття реальності (та сама «смерть як така» сприймається радикально інакше при зіткненні із непоправністю конкретної смерті), що призводить до зміни самої реальності (наслідки привнесеної в життя істини смертності). Процедурою цієї події є жалоба / каяття.

Ми стверджуємо, що є підстави вважати, що саме до цієї події сьогодні підшита філософія. Шов каяття: саме його, а не поетичний шов, ми вважаємо сучасним швом філософії. Згідно Бадью, Пауль Целан — останній представник «століття поетів», тож саме на ньому і закінчується поетичний шов філософії. Після нього, із початком філософського *осмислення* трагедій Другої Світової війни розпочинається підшиття філософії до процедур покаяння, яке унеможливорює простір співможливості інших процедур. «Тиранія каяття», властива сучасній Європі (у формулюванні Паскаля Брюкнера [Брюкнер]); пам'ять як поняття, що конструює сучасність, за словами Франсуа Артога [Hartog]; «Закони про пам'ять» у ряді європейських держав (зокрема, у

Франції), які стверджують «підвищені зобов'язання перед пам'яттю»; меморіальна культура, побудована на відкритті голосів жертв, – цей ряд явищ свідчить про існування шва трагічного.

Паскаль Брюкнер визначає «тиранію каяття» як сучасний західний мазохізм [Брюкнер]. Каяття, відірване від конкретних історичних обставин, перетворюється на догму: запал повалення і відкидання, як пише Брюкнер, згасає у холодних канцеляризмах; це каяття виконує водночас різні функції: і обмежує, піддає цензурі, і надає впевненості через комфортність обґрунтованого самоусунення [Брюкнер, с. 13]. Таким чином, ми вважаємо, що є підстави стверджувати підшиття філософії до трагічної події та процедур каяття.

На цей шов вказує, на нашу думку, і зауважене Бадью самокартання філософії. «Перед лицем порушеної проти нас епохою справи, за читанням матеріалів суддівського процесу, найважливіші серед яких Колима і Освенцим, наші філософи, зваливши собі на плечі тягар цього століття (в кінцевому підсумку – і низку століть від часів самого Платона), вирішили визнати себе винними», – пише Бадью [Бадью, 2003, с. 10]. Він підкреслює, що цього не зробили ані військові, ані політики, ані вчені. – «Соціологи, історики, психологи – всі процвітають у невинності. Одні тільки філософи чітко засвоїли, що думка, їхня думка, зіштовхнулась з історичними й політичними злочинами нашого століття – і всіх століть, що їх породили, – відразу і як з перешкодою для будь-якого продовження, і як з трибуналом, під який підпадає за інтелектуальні – колективні та історичні – службові злочини». Визначення шва як стану, коли філософія цілком віддає все мислення одній родовій процедурі [Бадью, 2003, с. 34] і констатація зосередженості філософії на проблемах історичної провини, на нашу думку, дають підстави говорити про існування шва трагічного.

Отже, чотирьом локусам з'яви Реального відповідають чотири події: подія-зустріч, подія-солідарність, подія-натхнення і подія-трагедія.

### 2.2.2. Іменування як нищення

Фундаментальне і безвихідне протиріччя дискурсів події – це дилема неможливого не-зречення: або зречення-відмова від спроб фіксації і щезання швидкоплинного Реального, або зречення-відмова від сингулярності розриву і його нищення на користь іменування. Лакан стверджує: «символ від самого початку заявляє про себе вбивством Речі, і смертю цією увічніюється в суб'єкті його бажання» [Лакан, 1995, с. 89]. Проблема, яку Лакан і Жижек розглядають у психоаналітичному контексті, паралельно розробляється іншими авторами в широкому контексті дії мови: зокрема, Бланшо здійснює в своїх роботах осмислення вбивчої (водночас із творчою) сили мови; його ідеї можуть бути розглянуті в контексті символізації Реального і його нищення та (ре)конструювання цією символізацією.

Текст Бланшо «Література і право на смерть» [Бланшо, 1998a] є своєрідною інтерпретацією витлумаченої Олександром Кожевим гегелівської тези про поняття як нищення речі (інтерпретація інтерпретації, в якій значно більше Бланшо, ніж Гегеля). Кожев, розбираючи сьому главу «Феноменології духа» [Гегель, 2000], у своєму «Вступі в читання Гегеля» пише: «Гегель сказав, що будь-яке *концептуальне* розуміння (*Begreifen*) рівнозначне *вбивству*» [Кожев, с. 465]. Цю тезу він тлумачить таким чином: «коли Сенса (Сутність) "собака" переміщається в слово "собака", тобто стає абстрактним Поняттям, відмінним від реальності, що чуттєво сприймається, яку воно виявляє своїм Сенсом, Сенса (Сутність) вмирає; слово "собака" не бігає, не їсть і не п'є; в ньому Сенса (Сутність) припиняє жити, тобто вмирає» [Кожев, с. 465]. Твердження Гегеля суттєво змінюється в інтерпретації Кожева і набуває зовсім нового звучання у Бланшо.

Бланшо розвиває думку про іменування як нищення: говорячи і називаючи речі, ми отримуємо над ними владу і нищимо їх. Іменування є убезпеченням (неіменоване – жахливе) і привласненням (з річчю без імені нам нічого робити, вона недоречна). Первісне уявлення про володіння іменем / словом як владу над тим, що ним поіменоване, поміщається у позачасовий

контекст, відноситься до мовлення як такого. Я кажу «ця жінка», – стверджує Бланшо, – і вона вже у моєму розпорядженні, я можу віддалити чи наблизити її, зробити її всім, чим захочу; вона стає місцем дивовижних дій і перетворень: в моєму мовленні ця жінка може бути розлучена із собою, відділена від власного існування і занурена у неприсутність [Бланшо, 1998а, сс. 32–33]. Слово підкорює речі, роблячи їх присутніми поза собою.

Однак називання у розумінні Бланшо – це не лише владна процедура: важливішими для нього є не стільки владні відносини й упокорення мовою, скільки дія смерті, що ховається в мові. Роздуми Бланшо відсилають до Гегеля / Кожева: адамове називання тварин було *скасуванням їм їхнього існування*: кішка перестала бути виключно реальною кішкою, щоб стати також ідеєю [Бланшо, 1998а, с. 33]. Слідом за Фрідріхом Гельдерліном, Стефаном Малларме та деякими іншими поетами, Бланшо бачить у дії називання *чудо, що тривожить* [Бланшо, 1998а, с. 33]. Ця тривога викликана прихованою в словах смертю: слово надає те, що воно означає, лише знищивши його. Мовлення має потужну руйнівну здатність, але його вбивча дія полягає лише у вивільненні вже-присутньої смерті: якби смерть не була імпліцитно присутньою в об'єкті, вона б не проявлялась в слові. Говорячи «ця жінка», мовець робить її присутньою в слові і відсутньою в тілі – слово надає сутність позбавленою буття. Бланшо запевняє: у мові вмирає те, що дає життя слову; слово є тим, на що воно перетворюється після віднімання буття – відсутністю буття, самим фактом небуття [Бланшо, 1998а, с. 37]. «У золі слів, у золі імені сама зола – та, яку він любить, – зникла» – пише Дерріда. – «Ім'я золи виявляється, знов-таки, золою самої золи, порохом» [Деррида, 2012b]. Зола золи – слово після віднімання буття.

Слово втілює, фіксує, зберігає цю смерть – але те *щось*, що було до слова / поза словом, зникає в ньому. Центральне, на наш погляд, запитання цього тексту Бланшо – це запитання «як мені знайти це щось?». Він шукає мовлення, яке шукає те, що *є до* мовлення: «кішка потрібна йому в тому вигляді, в якому вона існує, галька – такою, якою вона предстає, якщо встати

на сторону речей, не людини, а саме гальки; у самій гальці – те, що людина відкидає, щоб сказати "галька", ту саму основу слів, яку слова виключають, щоб говорити» [Бланшо, 1998а, с. 38]. Це мовлення у безупинному русі прагне вдовольнити вимогу позбавленої буття конкретної речі – а річ піддає всі слова сумніву і змушує мову позначати порожнечу, яку слова не здатні заповнити. Мовлення події звернуті до цієї порожнечі і центровані навколо неї: прагнуть її іменування і не можуть найменувати її (водночас не можуть допустити її найменування), щоб не знищити її.

У мовленні можливі два підходи, які Бланшо вбачає у двох нахилах в літературі [Бланшо, 1998а, с. 41], але для нас в даному випадку важлива тенденція цих напрямів у будь-якому мовленні, у мовленні як такому. Перший втілює негачію: названі, пізнані і впокорені речі розлучаються самі з собою і нищяться словом. Другий втілює турботу про реальність речей: їхнє невідоме, вільне, безмовне існування і незайману присутність, він приймає виклик того, що не розгортається назовні і чинить спротив одкровенню [Бланшо, 1998а, с. 41]. Це мовлення прагне самоусування: мовлення без того, хто говорить, письмо без того, хто пише. Поет встає на бік самих речей, в його описах сама річ себе описує: за словами Бланшо, дерево Франсиса Понжа – це таке дерево, яке, спостерігаючи Понжа, описує себе так, як, на його думку, сам Понж міг би описати його [Бланшо, 1998а, с. 45]. Поетичне мовлення прагне німоти (хоч би й явленої через нагромадження слів). Його трагічне зусилля – бути промовлянням того, що промовлянням нищиться. Вірність розриву вимагає вберігати «свій» розрив від очуження його через мову – але вірність же вимагає говорити.

За словами Барта, поезія є семіологічною системою, яка прагне редукуватися до системи сутностей [Барт, 1989, с. 101]. Поезія, за словами Барта, намагається відшукати інфра-значення у досеміологічному стані мови – прагне трансформувати знак назад у сенс [Барт, 1989, с. 101]. «Поетичний знак намагається виявити весь потенціал означуваного в надії дістатися нарешті до того, що можна назвати трансцендентальною властивістю речі, її

природним (а не людським) змістом. Звідси есенціалістські амбіції поезії, її переконаність у тому, що тільки вона може вловити сенс речі як такої, причому саме в тій мірі, в якій вона, поезія, претендує на те, щоб бути антимовою» [Барт, 1989, с. 101]. Мова, що прагне втримати Реальне як Реальне, має також бути у певному сенсі антимовою.

Розвинута Бланшо гегелівська теза про вбивчу дію мови співзвучна з ідеєю Агамбена про зв'язок містерії та літератури. Присвячений цій проблемі текст «Вогнище і оповідь» Агамбен вибудовує, розгортаючи алегорію із однієї хасидської історії. «Коли Бааль Шем, засновник хасидизму, мав виконати якусь складну задачу, він йшов у певне місце в лісі, розводив вогнище, промовляв молитви, і те, що було потрібно, здійснювалось», з наступним поколінням було втрачено вогнище – але лишилась молитва, і цього було досить; далі було втрачено молитву, але лишилось місце в лісі, і цього було досить; далі наступний раббі сказав: «Ми вже не вміємо розводити вогнище, не вміємо промовляти молитви і не знаємо навіть того місця в лісі, але ми можемо розказати історію про все це» – і цього знову виявилось достатньо [Агамбен, 2015, с. 11]. Цю історію Агамбен пропонує розглянути як алегорію літератури: кожна оповідь – і література взагалі – є спомином про втрату вогнища; її темою є втрата містерії, формули і місця (і цього *може бути достатньо*). «Літературні жанри – це виразки забуття містерії, що прорізали мову: трагедія та елегія, гімн та комедія – це лише види скорботи мови за своїм втраченим зв'язком із вогнищем» [Агамбен, 2015, с. 18]. В оповіді є водночас і втрата – і спомин про втрачене, і зникнення формули – і її відновлення. В оповіді розрив втрачається, але стверджується подія.

Агамбен вбачає у мистецькій дії – і в мові письменника, і в жесті художника, – зіткнення різних полюсів, що втілюються в *стилі* та *манері* (*вміння майстра* – і *тремтіння руки*, за Данте). «"Вміння майстра" – це стиль, бездоганне володіння власними засобами, в якому відсутність вогнища передбачається як дещо, що само собою зрозуміло, тому що твір має включати все, не маючи нестачі ні в чому. Немає ніякої містерії, її ніколи не

було, тому що вона цілком виражена у творі, тут, зараз і назавжди», – пише Агамбен. – «Але в цьому імперативному жесті часом виразно проступає тремтіння, дещо подібне до внутрішнього коливання, в якому стиль різко тоне, кольори линяють, слова заїкаються, матерія згортається і переливається через край. Це тремтіння – манера, що всупереч навику в черговий раз свідчить про відсутність і надлишок вогнища [...]. Саме так оголюється містерія, сповільнюючи сюжет історії, поки вогнище зминає і пожирає сторінку оповіді» [Агамбен, 2015, с. 19]. Красномовство (втілене «вміння») дає збій, і саме у його проріхах, в локусах його неуспішності здійснюється ризикована дія говору з іменування неіменованого. Поет, за словами Бланшо, схоплює момент, коли кромці світу сходяться ще німе існування та смертоносна мова [Бланшо, 1998а, с. 46]. Цією «кромкою світу» і є розрив.

Визначена Бланшо неусувна смертоносність мови визначає трагізм мовлень після події: творення події нищить розрив. Агамбен гостро формулює безвихідь: вогнище і оповідь несумісні (де є містерія, не може бути історії – і де є історія, не може бути містерії) – але до вогнища можна наблизитись лише через оповідь, тож Агамбен задається питанням: яким чином той елемент, присутність якого слугує беззаперечним доказом втрати іншого, може про нього свідчити. Цей парадокс намагаються вирішити дискурси події.

### 2.3. Дискурсивне поле події: говори перед неіменованим

В іменуваннях розрив втрачається, але стверджується подія. У концепції Бадью подія залежна від *рішення на її користь та готовності піти на ризик* [Badiou, 2015]. Жижек називає це «часовою петлею» бадьюанської філософії [Жижек, 2016], Борис Капустін пише про «складне питання про те, хто або що "приймає рішення" про таке "реверсне" конструюванні події шляхом включення в неї деяких явищ і подій "старого порядку"» і висловлює думку, що у Бадью не виходить задовільно вирішити це питання, внаслідок

чого в його філософії виникає напівмістична фігура «оператора», який дає події «ім'я» [Революция как концепт и событие, сс. 20–21]. Тут виникає питання про небезпеку залежності події від сваволі спостерігача (який бачить «що хоче»), яку підкреслює Олександр Філіппов [Филиппов, с. 107]. Капустін, підкреслюючи проблему «оператора» в концепції Бадью, вбачає її можливе вирішення у концепції гегемонії (висхідній до ідей Грамші): вона дозволяє пояснити виникнення «оператора» через політико-ідеологічну боротьбу [Революция как концепт и событие, с. 21]. На нашу думку, дискурсивна теорія гегемонії Лаклау та Муффа (яка також сформована навколо концепту гегемонії Грамші) може бути застосована до процесу боротьби між різними дискурсами події: саме у боротьбі різних трактувань події стверджується її значення.

У бадьюанській концепції вірності ключову роль відіграє протистояння вірного іменування спокусам зради (виходу із конструювання суб'єкта та повернення до до-розривного стану «людської тварини») та дискурсам, що заперечують іменування цього випадку подією. Однак, як зазначає сам Бадью, «Сутність політики – це не тільки зіткнення з ворогами; бо для цього також потрібна попередня, істотна умова домовленості між друзями» [Badiou, 2015]. Тож проблема до-мовленості (чи її неможливості) в питанні вірності має принципове значення. Повторюваність щоразу після події конфліктів вірностей (*відступник, що гірше невірного*) і взаємних звинувачень у зреченнях (*революція, що пожирає своїх дітей*) дає підстави вбачати у цьому не виключення, а правило. Спільність визнання події обертається на конфліктність різночитань щодо досягнення вірності: боротьба різних вірностей виявляється ще запеклішою за боротьбу з тими, що не визнають подію, і, отже, не можуть бути ані вірними, ані невірними. Подія здійснює розкол, спричиняє незгоду і провокує протиріччя: немає моно-голосу події, а є різно-голосся дискурсів; немає єдиного модусу вірності, а є сперечання різних практик вірності. Після події виникають, відповідно, різні дискурси, що вважають себе вірними, різні практики вірності і різні спільноти, що



пов'язують себе із цією подією. Ми вважаємо, що дискурсивне поле події має розглядатись в контексті взаємодії та протистояння різних розумінь вірності.

Елемент реальності чи конфігурацію елементів («те, що трапилось»), в якому відбувається зіткнення з Реальним, ми позначаємо як випадок (в українському «випадку» присутнє *випадіння із чогось / випадання у щось / випадіння чогось чомусь комусь* – випадок без горизонту, випадковий і непередбачуваний). Випадок ретроспективно одними дискурсами іменується як подія, а іншими як певний інцидент. Дискурсивне поле після випадку сповнене різно-рідних, різно-направлених, різно-діючих дискурсів, які звернуті до випадку в своїх зусиллях ствердити / заперечити / не помітити те, що сталося. Жоден із дискурсів не є цілком відособленим: протирічні дискурси не є і не можуть бути байдужими один до одного, так само і суголосні не можуть бути індиферентними між собою. Дискурси тривають у комунікації / конкуренції між собою, і саме у проти-ставленні та зі-ставленні з іншими продукують імена.

Повний спектр цих дискурсів може бути по-різному розмічений та класифікований за різними критеріями. Ми розрізняємо дискурси, які, іменуючи Реальне, утверджують випадок як подію – і ті, що стверджують інакші найменування випадку; тобто, внутрішні і зовнішні дискурси, між якими є принципова відмінність: «мислення, яке виходить з Ereignis, не слід плутати з мисленням, для якого Ereignis є об'єктом» [Європейський словник філософій, с. 26]. Безіменна дія іменується із «зовнішньої» об'єктивуючої позиції вписання-в-категорію чи із «внутрішньої позиції» постулювання *небувалості* розриву (від якої відколюється до першої «вже-не-внутрішня» позиція зречення розриву та його зведення до підраховуваного). Розрізнення цих дискурсів відповідає бадьюанському розрізненню мови-суб'єкта і мови об'єктивної ситуації. Дискурси прагматичного іменування, що послуговуються мовою об'єктивної ситуації – це дискурси *про випадок* як інцидент, зовнішні щодо нього (комунікація про обставини, умови, характеристики, числові характеристики тощо). Таким чином, вони не є

дискурсами події, що є предметом нашого дослідження. Протистояння між дискурсами вірності та дискурсами, що не визнають у цьому випадку події, враховується, однак залишається поза фокусом нашої уваги: ми досліджуємо дискурси події між вірністю та зреченням (яке неможливе без попереднього визнання події).

Мовне ствердження однієї події відбувається багатьма дискурсами. Універсальна зверненість події і її зв'язок із істиною визначає неможливість її вичерпання єдиною інтерпретацією: істина не зводиться до історичного контексту її з'яви, тому вона потенційно має нескінченне число інтерпретацій. Випадок стверджується як подія у дискурсах мови-суб'єкта, що протиставлені опініям, адже жодним із дискурсів подія не вичерпується. Режим висловлювань події формується із множини режимів висловлювань [Lazzarato], він конститується різноголоссям їхніх спів-іменувань. Дискурси події визначає не вірність (як факт і результат), а спрямованість до вірності (як тривання процесу). Подібно до того, як Бадью вводить розрізнення *істинного* / *істиннісного* (істиннісне як те, що спрямоване на істину і прагне до істини, не є ідентичним істинному), ми вводимо розрізнення *вірного* та *вірнісного* як такого, що не є цілком і виключно вірним, але визначається через прагнення до вірності. Враховуючи це розрізнення, дискурси події мають бути визначені як вірнісні.

Одне Реальне спричиняє цілком різномірні дискурси, що наочно демонструє приклад різно-явленості однієї смерті. Конкретна смерть може бути як радикальною подією, так і одним-із-випадків у статистиці («кривих смертності, які не мають нічого спільного з конкретною смертю» [Чистотіна, 2020a]), об'єктом розважань чи розваг [Чистотіна, 2014]. Ця смерть «як така» – одна й та сама, але вона постає принципово різною із різних позицій (наприклад, ракурси: *брат – журналіст – водій поховального транспорту*). У події однієї смерті (яка не є подією вмерлого, а подією тих, хто лишився) це різні прояви тієї самої смерті – смерті батька / смерті брата / смерті сина / смерті друга / смерті коханого тощо. В категоріях Дельоза смерть постає як

сама Подія, чиста подія, що безпристрасно перебуває над усіма своїми здійсненнями (у Дельоза це Битва, що перебуває над всіма своїми здійсненнями – здійснення події тих, хто йдуть в атаку, поранених, вмираючих). Подія втрати конструюється пост-фактум у дискурсах жалоби, не зводячись цілком до жодної з цих артикуляцій. Її артикуляції численні і різні, але однаково беззмістовні для дискурсів, що обговорюють цю смерть як інцидент. Множинність вірнісних дискурсів спричиняється тим, що Реальне чинить спротив символізації: ця «перешкода, через яку кожен центр завжди зміщений» [Think Again: Alain Badiou..., p. 168] не має однієї «вірної / правильної» артикуляції, тож спричиняє множення дискурсів, які взаємодіють, конкурують, сперечаються в процесі її мовного вписування.

Вірнісні дискурси іменують випадок як подію і стверджують його як подію, задаючи і підтримуючи новий стан речей, що центрований на цю подію; вони також ретроспективно іменують учасників минулої події та задають актуальне іменування тих, хто береже вірність події / зрадив подію / не називає цей випадок подією. Так діє ствердження певного нового порядку, про яке Бенсаїд пише як про «павлівський ідеал святості, який постійно загрожує перетворитися на бюрократичне священство Церкви, держави чи партії» [Think Again: Alain Badiou..., p. 101]. Дуже важливо підкреслити особливість бадьюанського розуміння вірності: «вірність це завжди вірність первинному розриву, а не догмі, доктрині чи політичній лінії [...] Вірність означає постійне створення самого розриву» [Badiou, 2015]. Тож вірність вимагає безупинного оновлення розриву, повернення до вихідної точки; вона керується принципом руху.

Таким чином, вірнісні дискурси події діють відповідно до двох тенденцій: з одного боку, з вірності здійснюється ствердження нового порядку та переоблаштування соціальності, з іншого – з вірності здійснюється постійне оновлення розриву, відмова від вписання у будь-яку *лінію вірності*. Напряму *усталення, нормалізації, впорядкування* протистоять тенденції підриву усталених практик вірності, відмови від формування нової

норми і вписання-включення розриву в новий порядок речей (бадьюанське розуміння вірності первинному розриву відповідає саме другому варіанту).

В категоріях Барта дискурси вірності розриву (оновлення *розривності*) можуть бути визначені як акратичні. Барт розмежовує мови і дискурси енкратичні – внутрішньовладні, «осіяні владою», і акратичні – позавладні, «безвладні, або осіяні своєю невластивістю» [Барт, 1989, с. 529]. Енкратична мова «повна», розпливчата і невловна – вона водночас прихована (її нелегко розпізнати) і переможна (від неї нікуди дітися): це мова розхожих думок і влади у всіх її формах – мова опіній. Акратична мова різко відділена від опіній і протиставлена доксі (пара-доксальна), їй властива енергія розриву; «навіть всередині акратичної сфери відбуваються нові розділи, виникають свої мовні розмежування і конфлікти» [Барт, 1989, с. 537]. *Війна мов*, про яку пише Барт, має місце щоразу після події: дискурси різних трактувань вірності перебувають у протистоянні.

Стабілізуюча («консервативна» [Badiou, 2015]) вірність творить нову мову після-подієвої ситуації (яка має бути мовою довершеною). Натомість розрізнені тактики уникання стабілізації-знерухомилення залишаються роздробленими неупорядкованими акратичними дискурсами, кожен з яких стверджує свою вимову. Ці акратичні дискурси події ми визначаємо як *говори*. Ми обрали слово «говір» (серед первинних значень якого такі сенси як *різні розмови, гомін, поголос, чутки, манера вимовляти, різновид загальнонародної мови*), як таке, що відображає аспекти багатоголосся (не монологічний владний голос), своєрідної поетики (неспівпадіння з усталеною мовною нормою), розмежованості (численність і розрізненість) акратичних дискурсів події. Афоризм, що приписують Максу Вайнрайху, стверджує: «мова – це діалект, у якого є армія і флот»; говори у цьому сенсі є діалектами: їхні мови не мають армії і флоту – вони є акратичними.

Не-владність говорів тісно пов'язана із визначальною рисою мови-суб'єкта: не-всемогутністю. Гіпотеза про всеохопну могутність істини (і мови-суб'єкта), розглянута Бадью в дії її прямих і віддалених наслідків,

приводить його до висновку: могутність мови-суб'єкта має бути водночас і слабкістю. Ця слабкість, що рятує від катастрофи, має означати нездатність мови-суб'єкта істиннісно найменувати усі елементи ситуації. Неприпущення катастрофи забезпечується в його концепції одним важливим елементом. «Має бути принаймні один елемент, одна множинність у ситуації, яка залишалась би неприступною для істинних іменувань і була б віддана тільки опініям, тільки мові ситуації» – стверджує Бадью і називає точку, яку істина не може форсувати, *неіменованим* істини [Бадью, 2016, с. 158]. Відмінність опіній і дискурсів події – у відсутній для опіній, але важливій для говору точці неіменованого.

Ми виходимо до однієї із найскладніших теоретичних побудов Бадью – концепту неіменованого. Цій «безіменній точці, яка не може бути форсована без катастрофи» присвячено, зокрема, два тексти Бадью у збірці «Conditions» – «Доповідь про віднімання» та «Істина: форсування та неіменоване» [Badiou, 2008]. Точка неіменованого, не здолана істиною, не може бути випадковим елементом. Парадоксальним є рішення Бадью: саме найголовніший елемент, – безпосередньо пов'язаний з істиною цієї події, – і має бути відданий лише опініям. «Я називаю цю точку неіменованим, а Лакан, в полі психоаналізу, називає це насолодою» – стверджує Бадью [Badiou, 2008, с. 140]. Неіменоване недосяжне для істини, воно не може бути здолане мовою-суб'єктом – і лише нею. При цьому воно цілком приступне для мови опіній: його можна прагматично найменувати, про нього можна обмінюватись опініями і комунікувати з його приводу.

Досліджуючи бадьюанське неіменоване у своїй статті [Чистотіна, 2021b, с. 64], ми приходимо до висновку, що в цій філософській системі воно не є абсолютно Недосяжним: «Така позиція принципово неприйнятна для Бадью з його прагненням до математичної формалізації та позбавленню, наскільки можливо, від усього недосяжного / неіменованого / неувялюваного / неказанного тощо». Голлворд, застерігаючи від нерозрізнення «неіменованого» Бадью і «таємниці» Дерріда, наводить цитату з листа Бадью,

в якому той зазначає, що «постулювати Недосяжне як Недосяжне і, таким чином, відкривати шлях до нескінченної герменевтики, є релігійною позицією *par excellence*» [Бадью, 2016, с. 54] – а ця позиція неприйнятна для філософування Бадью. Тож неіменоване у Бадью є чітко локалізованим і гранично обмеженим; воно не є неіменованим як таким або ж Недосяжним: неіменоване воно виключно з позиції конкретної істиннісної процедури. Рішення Бадью щодо неіменованого, анонсоване до розкриття в його запланованій книзі «Іманентність істин», таке: не знищити цілком, але гранично обмежити, не здійснити примусове іменування, але усунути непередаваність [Бадью, Тарби, 2013, с. 147]. Задача, яку ставить перед собою Бадью в питанні неіменованого, вимагає неможливого: знайти шлях між постулюванням непередаваності істини (неприпустима поступка нігілізмові) та визнанням необхідності іменування неіменованого (згодження на катастрофу абсолютної могутності істини).

Бадью визначає різні точки неіменованого для різних процесів істини [Бадью, 2016, сс. 158–159]. Зокрема, для наукової події, у випадку математики, неіменованою є не-суперечність (неможливо зсередини довести її несуперечливість, що стверджує теорема Геделя про неповноту). В любовній події, істина якої є істиною на двох, неіменованою є сексуальна насолода як така (філософську концептуалізацію насолоди здійснює Перепелиця [Перепелиця, 2016]). В політичній події неіменованою є спільнота: спроби політично іменувати колектив спричиняють катастрофу форсування неіменованого.

Вимога мовної нездоланості неіменованого, на наш погляд, може бути обґрунтована не лише відсилкою до загрози катастрофи як абсолютизації могутності істини, а й загрозою втрати самого неіменованого – чи того в ньому, що було неіменованим. Неіменоване є елементом, іменування якого змінює і того, хто іменує, і те, що іменується. Це елемент, іменування якого є найбільш жаданим для цього процесу істини і водночас неприступним саме для істиннісного іменування. Неприступність чи невимовність цього

елементу спричиняє довження говору. Дія неіменованого подібна до дії неприступної для мислення точки, яка спричиняє тривання мовлень (обговорювана Бадью та Фаб'єном Тарбі [Бадью, Тарбі, 2013, сс. 150–151] ідея Анрі Бергсона): Бергсон стверджує, що в центрі філософування кожного філософа є якась неприступна точка, яку через її граничну простоту ніяк не вдається вимовити – і саме ця неприступність і неможливість її вимовити змушує філософа мовити знов і знов. Говори тривають, допоки неіменоване не здолане мовою остаточно.

Неіменоване існує лише для дискурсів події і виключно з ракурсу суб'єкта події (того, хто входить у це конструювання суб'єкта): його немає «як такого». Цей парадоксальний елемент постає принципово відмінним в залежності від ракурсу і мови його сприйняття: для мови-суб'єкта вірності це *дещо виключне* (невкладне / випадаюче за рамки категоризацій), а для опіній, що послуговуються мовою об'єктивної ситуації, це просто *один-із* елементів. Вторгнення цього елемента в першому ракурсі спричиняє розрив, у другому – нічого не здійснює / здійснює нічого.

Маємо визначити характер і причину неприступності, «неіменованості» неіменованого: чи його неможливо найменувати, чи говори спроможні, але відмовляються від остаточного найменування? Ми вважаємо, що неіменоване не неможливо найменувати, але неможливо це зробити без втрати, неіменоване є жаданим, і саме тому повсякчас відкладеним. «Говором рухає бажання: мовлення носія вірності, який входить у конструювання суб'єкта, нездоланно прагне висловитись і повсякчас відкладає іменування, тим самим підтримуючи тривання коментування. Говір хвилюється і хвилює неіменованим, він повсякчас переривається і повертається до того самого» [Чистотіна, 2020b]. Є певне протиріччя: одного боку, подія здійснює іменування порожнечі попередньої ситуації («пролетаріат» або образ до нефігуративного живопису і гармонія до атональної музики), з іншого – саме ця порожнеча є неіменованим і не має бути остаточно поіменованою.

Проблема іменування неіменованого належить до проблемного поля Реального і його символізації (питання цього поля – «Чи є щось, що не схоплюється мовою? Чи є щось, що чинить спротив артикуляції? Чи є щось, що втрачається у символізації?»). Бадьюанське неіменоване пов'язане із категорією Реального: неіменоване, за словами Бадью, «є символом чистого реального ситуації» [Бадью, 2016, с. 158]. Ми вважаємо, що у цьому формулюванні мають бути змінені акценти: не неіменоване є *«символом чистого реального ситуації»*, а Реальне є неіменованим. Саме Реальне, іменоване зіткнення з яким ми називаємо подією, є, на нашу думку, *неіменованим* для говору. Ми стверджуємо необхідність частково інакшого, ніж у Бадью, визначення точок неіменованого, які відповідають локусам Реального:

– *«Ти» іншого для події-зустрічі.*

Для любовного мовлення нездоланною точкою, на наш погляд, є саме «ти» іншого. У розриві-випадінні зі звичних класифікуючих імен тим, що чинить спротив будь-якому найменуванню, виявляється неіменоване «ти». У «Фрагментах мови закоханого» Барт пише про атопічність Іншого – будь-яке визначення щодо нього є неприпустимим, обмежуючим, адже Інший не надається до класифікації [Барт, 2006, с. 18]. Якщо неіменоване визначати як елемент, форсування якого зупиняє істиннісну процедуру і призводить, у термінах Бадью, до *катастрофи*, то цю точку, на наш погляд, логічніше локалізувати не в найменуванні сексуальної насолоди як такої (що нічого принципово не змінює в істині-на-двох), а в незводимому до жодних визначень «ти» (найменування якого анулює виключність та атопічність Іншого). Форсуванням неіменованого «ти» і здоланням його класифікуючим найменуванням проходить межа між *подією* та *одним-із-випадків*.

– *«Ми» спільноти для події-солідарності*

Для говорів події-солідарності точкою неіменованого є визначення спільноти – найменування «ми». В цьому пункті ми цілком погоджуємось із Бадью та його аргументацією з цього приводу того, що політично



поіменована спільнота стає не включаючою, а виключаючою. Найменування перетворюється на інструмент виключення і звіщає кінець події як універсально зверненої. Тож лише неіменоване «ми» спільноти нікого не обмежує і не виключає.

– *«Воно» речі для події-натхнення*

Називаючи річ, мовлення нищить її неповторну одиничність. Ця думка, запозичена Бланшо у Кожева з відсилкою до Гегеля, має довгу традицію осмислення проблеми того, як універсалізація вбиває одиничне. Тим, остаточне здолаття чого єдиним іменем спричиняє вичерпання інтерпретативного потенціалу мистецької події є, на нашу думку, «воно» речі. Саме відкладанням цього найменування триває мистецька подія, натомість зведення неіменованого «воно» до певного єдиного імені зупиняє дію мовлень і перериває тривання події натхнення.

– *«ніщо» смерті для події-трагедії.*

Найкардинальнішим неіменованим, розривом як таким, що кидає виклик мовленню і мисленню є «ніщо»: смерть не піддається засвідченню зсередини, тож, за словами Марії Грибової, її топика виявляється лакунарною *при ній* неможливо бути і сприймати [Грибова]. Будь-яке мовлення – зовнішнє щодо смерті, смерть є смертю-Іншого, з яким я радикально розірваний. В умовах, коли «жалобна мова співчуття втрачена [...] натомість вихована коректність загального не-нагадування» [Чистотина, 2014, с. 77], неіменоване «ніщо» змушує шукати власний спосіб промовляння цього Реального.

Локуси зіткнення з Реальним, позбавлені імен, спричиняють пошук найменувань і сенсів; вони неіменовані, але саме у спробах їхнього іменування і постає подієве мовлення. Говори *затинаються* перед неіменованим – всі три сенси затинання характерні для цих дискурсів. По-перше, затинання як зупинка і переривання дії / розмови: суцільність мовлень розривається вторгненням неіменованого, безупинність мовлень про поіменоване переривається цезурою неіменованого. По-друге, затинання як

вперте наполягання: саме неіменованій елемент змушує знов і знов повертатись до його іменування, необхідність і неможливість такого іменування змушує наполягати. По-третє, зати́нання як спотикання: неіменоване є тим, що змушує дискурс запнутися, осіктися, втратити контроль (неіменоване як «камінь спотикання» для могутності істини).

## Висновки до розділу 2

Таким чином, у другому розділі ми визначили основні методологічні підходи до аналізу дискурсів, запропонували концептуалізацію поняття *говір* і визначили локуси Реального та неіменоване для чотирьох типів подій.

В наукових підходах до дискурсу виділяють три покоління, що поступово розширювали поняття дискурсу і сферу його застосування від вузького лінгвістичного до найширшого соціо-культурного; серед філософських підходів до дискурсу виділяють кратологічний (Фуко), комунікативний (Габермас) і семіологічний / семаналітичний (Барт і Крістева). Ґрунтовані на постструктуралізмі концепції третього покоління дискурс-аналізу (Лаклау і Муфф) та роботи Барта визначають наш підхід до дискурсів події. Спираючись на підхід до дискурсу як сукупності висловлювань і враховуючи контекст його пов'язаності до певного випадку, ми формулюємо визначення, яке використовується у дослідженні: дискурс як сукупність висловлювань, що характеризуються прив'язкою до певного контексту та смисловою однорідністю.

У дискурсивному полі, що виникає внаслідок зіткнення з Реальним / випадком, ми розрізняємо дискурси про випадок як інцидент (опінії; зовнішні; мова об'єктивної ситуації) і дискурси події (вірнісні; внутрішні; мова-суб'єкт). Дискурси події ми визначаємо як вірнісні і розрізняємо дві тенденції в здійсненні вірності – встановлення нового порядку (нормалізація після-розривного стану) та вірність розривності (перманентне оновлення розриву). Дискурси, що протистоять стратегіям усталення нового порядку

через тактики оновлення розриву, ми визначаємо як говори. Говори є акратичними дискурсами, для яких характерна непевність, незавершеність, переривчатість, недосконалість; вони мають свою точку неіменованого, нездоланність якої спричиняє тривання звернень до розриву.

Відповідно до визначення події як *розриву, що іменується*, а розриву як *зіткнення з Реальним*, ми здійснюємо переосмислення бадьюанського переліку подій: визначаємо їх відповідно до точок неіменованого, в яких можлива з'ява Реального:

- Неіменоване «ти» – Реальне іншого – подія-зустріч,
- Неіменоване «ми» – Реальне колективного – подія-солідарність,
- Неіменоване «воно» – Реальне речі – подія-натхнення,
- Неіменоване «ніщо» – Реальне смерті – подія-трагедія.

Включення до переліку подій трагічної замість наукової обґрунтоване тим, що у ній відбувається зіткнення з *Реальним* (натомість наука має справу із *реальністю*); окрім того, саме у площині трагічного знаходиться смертність як одна з умов можливості філософії. Саме до трагічної, а не поетичної, події від середини ХХ століття підшита філософія (комплекс вини, «тиранія каяття», культ пам'яті є ознаками цього шва).

Реальне не піддається символізації без втрат і чинить опір будь-яким найменуванням. Воно не схоплюється наявними найменуваннями (тож є прогалиною в них) і тому спричиняє продукування нових іменувань, але, оскільки воно *як таке*, як Реальне, не вписується в жодне найменування, воно спричиняє тривання говорів.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора: [188: 190; 192; 193]).

### РОЗДІЛ 3. ПОЕТИКА ДИСКУРСІВ ПОДІЇ: СТРАТЕГІЇ І ТАКТИКИ БЕРЕЖЕННЯ ВІРНОСТІ

#### 3.1 Неспівможливість вірностей і протиріччя зречень

Говори розриваються необхідністю і неможливістю виговорити Реальне. Вони постають у стані передзаданої непередаваності того, що прагнуть вимовити: Реальне втрачається у символізації – але зустріч / зіткнення із Реальним втрачається без символізації. Прагнення вірності негмамовне, адже вона повсякчас не співпадає із собою у пошуках недсяжного. Неможливість *проговорити* Реальне спонукає шукати способів *говорити про* Реальне. Бажання уможливлення мовлення ставить вірнісні дискурси перед трьома фігурами зла і низкою спокус. Фігури зла (як викривлені наслідки істин, за Бадью) в контексті уможливлення мовлень приймають таку форму (на прикладах щодо атональної революції Арнольда Шьонберга в музиці [Жижек, 2016]):

– *зрада*: відмова від маніфестації вірності і маніфестація цієї відмови; вихід із дискурсів події у дискурси *про* (не) подію; повернення від розладнаної, переривчастої мови затинань до безперервної мови розхожих думок; специфіка поетики дискурсів зради – «нормалізація» мовлень та заперечувальний характер: зрада не є просто *відходом від* чи *виходом з* – вона заперечує подію («відкидання традиціоналістами атональної музики як порожнього формального експерименту»);

– *симулякр*: імітація затинання мови, копіювання зовнішніх ознак мови-суб'єкта і симуляція їх мовою опіній («псевдо-модерністська фальшива імітація атональності»);

– *катастрофа*: абсолютизація могутності мови як здатності до іменування і здолання мовою всіх без виключення елементів – закріплення за неіменованим певного найменування і перетворення «ненормальних»,

«неможливих» вимов на нову можливу норму («тенденція перетворити атональну музику на нову позитивну традицію»).

Вірність події протистоїть цим трьом фігурам не-вірності. Однак вірнісні дискурси, єдині хіба що в протистоянні тим дискурсам, що не іменують цей випадок подією, цілком протирічні в своїх різно-читаннях вірності. Дві фундаментальні позиції в цьому протистоянні презентують позиції Господаря та Істерика. Ці аналізовані Лаканом фігури (зокрема, у семінарах збірки «Зворотній бік психоаналізу») Жижеком застосовуються до самого Лакана та до Бадью: «Можливо, те, що врешті-решт відділяє Бадью від Лакана, можна також сформулювати у термінах відмінності між Істериком і Господарем» [Жижек, 2008а, с. 206]. Ці дві фігури втілюють дві сторони вірності події.

Жижекова інтерпретація позицій Господаря та Істерика, наведена у «Дражливому суб'єкті», розглядається нами в одній зі своїх статей [Чистотіна, 2021b, с. 63]. Фігура Господаря є владною фігурою, що здійснює іменування події і тим самим здійснює перетворення конфігурації символічної сфери на основі нової події. Основне запитання з позиції Господаря формулюється так: «як перевести (transmute) унікальну сингулярність Події у конститутивний жест символічної будови, котра існувала довгий час і базувалася на вірності цій Події» [Жижек, 2008а, с. 206]. Господар прагне вірності, але не оберігання події від «зради» її іменуванням; його мета – не в *збереженні* унікальної сингулярності події, а в її втіленні, *пере-творенні*. Господар не сприймає істерію Істерика: «Він виступає проти хибної політики тих, хто продовжує перебувати у стані захоплення непомильною сингулярністю цієї Події й розглядає кожну спробу дати їй Ім'я як зраду» [Жижек, 2008а, с. 206]. Бадьюанські родові процедури і вірність, яка направлена на опрацювання та вписування в життя того, що зустрінете в події, є проявом позиції Господаря.

Протилежною є позиція Істерика. Саме цю позицію, на думку Жижека, займає Лакан: «Лакан, навпаки, слідуючи за Фройдом, стає на бік Істерика,

котрий, власне, ставить під сумнів те Ім'я, що його Господар дає цій Події, – котрий, тобто, заради самої своєї вірності цій Події, наполягає на існуванні розлому між цією Подією та її символізацією/іменуванням (лаканівською мовою – між *objet petit a* та Господарем-Означальним)» [Жижек, 2008а, с. 206]. Сам Лакан стверджує, що Істерик зрештою прагне дати знати, що мова пробуксовує і не в змозі схопити те, що може бути відкрито про насолоду [Лакан, 2008, с. 38]. Істерик прагне вірності; при цьому – саме у формі оберігання її від зради іменування. Він осуджує позицію Господаря як таку, що нищить незводиму ні до чого унікальність цієї – єдиної – події. Він істерично обстоює неможливість найменування події: «Чому це ім'я є іменем цієї Події?» – питається Істерик [Жижек, 2008а, с. 206]. Для нього вписування зустрічі із Реальним у символічну текстуру є практикою притлумлення Реального і, зрештою, хибою. Тож Жижек стверджує, що визначальна відмінність між Бадью і Лаканом стосується зв'язку між руйнівною зустріччю з Реальним і роботою з перетворення цього вибуху у новий порядок [Think Again: Alain Badiou..., p. 177]. Ця фундаментальна відмінність характерна не лише для позицій Бадью та Лакана, – а є відмінністю двох протилежних модусів вірності.

Таким чином, дискурси події розриваються між двома позиціями: Господар жертвує унікальністю цієї події задля опрацювання істини, Істерик воліє пожертвувати опрацюванням істини і зміною символічного поля задля вбереження сингулярності цієї події. З одного боку, вони одержимі збереженням унікальної сингулярності цієї події та збереженням вірності цій сингулярності, – з іншого, прагнуть вірності події як вірності явленій у події істині. Тож дискурси події розриваються між неспівможливими вимогами вірності:

- вірність розриву / вірність найменуванню,
- вірність Реальному / вірність символізованому,
- вірність слідам / вірність насліддю,
- вірність, спрямована в минуле / вірність, спрямована в майбутнє.

Тому дискурси події змушені або обрати одну із двох стратегій уможливлення – або торувати власний шлях практикування неможливої вірності.

### 3.2. Стратегії уможливлення вірного мовлення

Неможливість поєднання неспівможливого підводить до простого рішення: уможливлення принаймні однієї з двох опозицій в кожній парі. Нездійсненності двох водночас вірностей протиставляється однозначність, безперечність (і самовпевненість) однієї з них. Розгублене мовлення після розриву – сам-на-сам із необхідністю нового розпочинання і пошуку власної траєкторії вірності – опиняється перед спокусливою можливістю чіткої стратегії. Стратегії уможливлення мовлень сперечаються між собою і заперечують одна одну, але всередині себе вони непротирічні. Тож говори діють в полі спокус, між якими на позір неможливо прокласти шлях (спокуса утримання від мовлень – і спокуса нестриманості мовлень, спокуса творення масок – і спокуса їхнього нищення).

Стратегії уможливлення мовлення одержимі остаточною і певністю. Вони прагнуть результату, а не процесу: досягнення, а не сягання. Ці стратегії прагнуть фіксації *певного* (в обох сенсах) Реального: певного як конкретного, цього – і певного як надійного, гарантованого. Способом гарантування присутності Реального виступає фіксація: в результаті воно втримане, знерухомлене, знешкоджене. Ненадійна, негарантована і випадкова з'ява, що не може тривати (час розриву – поза-часся, між-часся), непридатна для фіксації. Тож стратегії змушені шукати певних способів її. Зникаючий примарний ефект Реального стратегії прагнуть втримати / відтворити за допомогою вивіrenих, наперед розрахованих «ефектів».

Уможливлення неможливого вимовлення формуються навколо двох пар: «репрезентація – боротьба з репрезентаціями» та «відмова від засобів –

надмір засобів». Кожна з цих стратегій одержима вірністю і практикує певну, «єдино-вірну» вірність, заперечуючи іншу стратегію.

### **3.2.1. Мовчання: вірність неіменованому**

Розрив, спричиняючи цезуру мовлень, зумовлює оніміння: він / у ньому відбирає мову. Мовленнями дискурсів розрив іменується як подія, а оніміння зникає, замінене дискурсами, що рухаються прагненням (пере)винайти мову, яка змогла б вимовити невимовне. Або ж оніміння (в якому німується, але немає того, хто німує – суб'єкт або ще не з'явився, або ж випав, щез, зник) змінюється на мовчання (в якому мовчать – демонструють неможливість сказати / небажання говорити). Серед стратегій уможливлення першою є відмова від мовлень.

Найбільшою спокусою, що переслідує мовлення в їхніх спробах висловити дещо надмірне, є відмова від мови: прагнення сягнути «Реального як такого», «реальності як такої», «минулого як такого», «речі як такої» супроводжується спокусою виходу за межі «в'язниці мови». Як пише Анкерсміт, просвітницькому розуму, попри його наполегливе й успішне освоєння мовної в'язниці, властиво невгамовне бажання втекти з неї та захопитись за світ «по той бік мови» [Анкерсміт, 2007, с. 6]. Жадання втримати в мовчанні «Реальне як таке», (ще) не опосередковане мовою, є тим, чого прагне вірність, трактована як вірність розриву, а не іменуванню.

Переклад в мовчання: саме ця стратегія претендує на абсолютне рішення: беззаперечне, безпомилкове, перше і останнє. Її логіка спокусливо проста і доказова: Реальне не символізується – не треба його символізувати, розрив не має мови – не потрібно її нав'язувати, немає найменування, що ідеально підходить – не треба жодного імені. Підґрунтям такої логіки є впевненість в існуванні неперекладного і відмова від спроб його перекладань. Ця стратегія претендує нічого не проговорити, не сказати, не проректи – і тим самим уникнути неunikненого зречення. Вона посідає позицію, що видається убезпеченою від звинувачень в хибності. Мовчання – і лише воно – остаточне і певне: його однозначність не залишає місця градаціям.



Вірнісний переклад в мовчання є способом береження вірності – на відміну від замовчань події, які є дискурсами заперечення події. Мовчання прагне вберегти мову від привласнення міфом і тому береже сліди *мовчки*. Беззахисні перед задіяннями (політичними, комерційними, фетишистськими – «je t'aime» в рекламі, гасло революції на передвиборчому плакаті, дебатована в телешоу «пам'ять»), сліди паплюжаться і нищаться або ж просто стають затертими і вже бездієвими. Вірнісним мовчанням рухає нетерпимість до будь-яких практичних задіянь / викривлень / хиблень слідів, тож воно діє як їхнє табування («не наважся легкодумно наблизитись!»). Мовчання найбільш дбайливе щодо слідів події: нічого не торкнутись, не деформувати, не спаплюжити мимохідь. В політичному полі аналогом мовчання є уникання дій, про яке Бенсаїд зауважує: «негативна політика без політики схожа на негативну теологію» [Think Again: Alain Badiou..., p. 101]. Жижек пише про «коротке замикання» між Символічним і Реальним, яке здійснює фундаменталізм: певний символічний фрагмент, наприклад, священний текст, оголошується водночас і реальним, і символічним – і звільнюється від діалектики прочитань [Жижек, 2008b, с. 438]. В такому випадку неunikнення стає боротьба із «невірними» прочитаннями.

У парі неспівможливих вимог *береження слідів* – *опрацювання наслідів* мовчання абсолютизовано здійснює можливість першого. Адже навіть ритуалізація подієвих мовлень (у парі до музеєфікації матеріальних слідів) є певним їхнім використанням, що уможлиблює повторення. Натомість мовчання у протистоянні ритуалу береже неповторність розриву: із неможливості одночасної *вірності розриву* і *вірності іменуванню* воно виходить через вибір одного – першого. Вірнісне мовчання не є класичним і узагальненим зітханням поета про те, що «думка зречена є лжа»: це страх зречення конкретної, «моєї» зустрічі із Реальним.

Мовчанням рухає жадання вберегти розрив від будь-яких – розцінюваних як недоречні, затерті й банальні, – іменувань. Його логіка така: це невимовне *дещо* (що зовнішньо назвуть переживанням закоханості,

скорботи, натхнення чи ентузіазму) неспівставне ні з чим, воно не може і не має називанням вписатись в ряд чергових закоханостей чи смертей. Будь-яке іменування є певною об'єктивацією – наданням цьому *дещо* імені, яким можна оперувати, обмінюватись, про що можливе зовнішнє судження. Тож згода на іменування рівнозначна зреченню: це видання невимовного на поталу мовних узагальнень. Разюча неспівставність переживаного як «все» з об'єктивуюче вимовленим як «майже-ніщо» («курортний роман», «ДТП», «підліткове віршування», «нечисленний безрезультатний протест») викликає опір будь-яким мовленням. Мовчання також видається єдиною несхибною стратегією та універсальною відповіддю в тих випадках (числено представлених ХХ століттям), коли мова сприймається як нездатна передати жах Реального.

Стратегія мовчання не є цілком безмовною: в неї є принаймні одна риторична фігура. Риторична фігура цієї стратегії – тавтологія, що здійснює визначення чогось через те саме, постулюючи неможливість її визначення через будь-що інше (у випадку невимовного це «ми – це ми», «ти – це ти», «річ – це річ», «смерть – це смерть»). За словами Барта, ми ховаємось у ній, коли не здатні вимовити ні слова, – вона маркує раптову нестачу мовних засобів (яку обґрунтовують спротивом об'єкту) [Барт, 1989, с. 123]. Барт розглядає тавтологію як одну з риторичних фігур міфу, у якій здійснюється подвійне вбивство: вбивається раціональність (адже за формою висловлювання вона передбачається) і вбивається сама мова, що підвела, – в результаті тавтологія творить мертву, нерухому мову [Барт, 1989, с. 123]. Ціною нерухомої мови мовчання намагається уникнути найменшої похибки.

Мовчання у несприйнятті будь-яких класифікацій Реального прагне вберегти атопічність розриву – протистоїть зведенню його до певного місця, часу і обставин. «Як і невинність, атопія опирається опису, визначенню, узагалі мові, яка є майя, класифікація Імен (Провин) – пише Барт у «Фрагментах мови закоханого» і додає: «Своєю атопічністю Інший змушує мову тремтіти: не можна говорити про нього, будь-яка ознака виявляється

безнадійно фальшивою, обтяжливо безтактною; Інший не надається до класифікації...» [Барт, 2006, с. 18]. Мовному класифікуванню Реального протиставляється нерозрізненність його в мовчанні.

Бажання, якими визначається стратегія мовчання, – зберегти Реальне як Реальне, уникнути хибних іменувань неіменованого, не надати розрив до класифікацій, – мають під собою страх. Страх неможливості ідеального, цілком вірного, перекладу змушує відмовитись від всіх не-ідеальних перекладів (тобто – всіх). Страх безповоротних змін, що запускає дискурс іменування події, не дає наважитись на рішення дати найменування. Страх припуститися хиби в опрацюванні наслідь зумовлює береження слідів. Страх зречення минулого спричиняє спротив настанню майбутнього. Переслідуване страхом зречень і хиб, не готове наважитись на них, мовчання, в результаті, відмовляється від події: подія, що постає лише в мові, у мовчанні позбавлена шансу.

Мовчання є стратегією, що претендує на безпрограшність: Реальне не символізується, розрив не нищиться. Але водночас ця стратегія є принципово програшною: не-наваження на жодне зречення не залишає жодного шансу на можливість постання події. Вірність, трактована як нерозголошення і відмова від відкриття / викриття, не допускає розділення. Однак, як стверджує Бадью, істиннісна процедура любові вимагає розділеності думки на двох, а істина політичної події є топологічно колективною, тож існує лише як *спільна* [Бадью, 2005, с. 220]. Розділеність істини є чимось принципово відмінним як від комунікативного обміну «історіями про подію» та «думками про подію», однак є також суттєво відмінним від утримування в мовчанні. Мовчання – мовний заміник втечі [Барт, 1989, с. 203]. Воно вберігає сліди від нищень / задіянь / хиблень, але не опрацьовує насліддя, що постає лише в мові. Лакан стверджує: «Саме із виміром мовлення в реальне входить істина. До мовлення немає ні істинного, ні хибного. З мовленням же вводиться істина, але також і хиба, і ще інші реєстри» [Лакан, 1998, с. 302]. Мовчання унеможливорює істину.

Претензія мовчання на несхибне не-діяння не справджується: мовна без-діяльність теж спричиняє дію – дає безслідно згаснути з'яві Реального: не позначаючи навіть місце розриву, залишає його безіменним (а отже – зниклим чи навіть тим, що не був). Вбережене від мови Реальне, чистий досвід розриву поза символізацією, поховане на підступах до мови. Подія, розташована у проміжку спротиву – між похованим у землі та вихопленим мовним актом [Делёз, 2004а, с. 585], – мовчанням віддається землі. Мовчазний розрив, не схоплений мовленням і не перетворений на подію, зникає безслідно. На місці розриву не постає подія: ефект зникає безрезультатно. В бажанні вірності і страху зречення мовчання, зрештою, відмовляється від події.

### 3.2.2. Красномовство: вірність найменуванню

Протилежною до стратегії мовчання є стратегія красномовства. Критичній недовірі до мови в її здатності до промовляння Реального протиставлена тут впевненість у спроможності мови до вірного іменування. Вихід із безвиході неспівможливих вимог *вірності розриву – вірності іменуванню* здійснюється рішенням на користь вірності іменуванню.

Логіка красномовства протилежна логіці мовчання: Реальне не символізоване – його треба символізувати, навіть ціною втрати самого Реального; розрив не має мови – потрібно йому її дати; немає імені, що ідеально підходить, – треба підібрати найрозкішніше найменування. Красномовство злегка жертвує щезаючим, непевним і тремтливим невимовним на користь гучних слів його іменування. Воно зрікається розриву задля події. *Майже-ніщо* розриву (швидкоплинне, миттєве і невтримне – торкання рук, торкання бруківки, торкання пензля, торкання леза) в іменуванні перетворюється на подію як *майже-все*: Любов, Революцію, Творчість, Смерть. (Творення великих літер з мізерного розриву – не лише хвороба підліткової поезії: узагальнено, саме в цьому полягає дія іменування щодо розриву).

Красномовство одержиме довершеністю мови. Проблема мовного виразу Реального сприймається не як безвихідь принципової несумісності

мовного / Реального, а як практичний виклик, що задає необхідність пошуку відповідних, якомога довершених мовних засобів. Його імпліцитною підставою є впевненість: перекладним є будь-що – це лише питання часу, бажання і майстерності. Якщо невимовне *дещо* чинить спротив мовному вписанню, не співставляється із наявними іменами, не вписується у наявні масштаби – просто потрібні найрозкішніші слова в найвищому ступені порівняння, і цього має бути досить. Ця стратегія демонструє всі багатства мови і риторичні фігури на будь-яку потребу. Але власне її фігура – гіпербола.

Красномовство є *володінням* мовою: у цій стратегії мова постає як приручена і слухняна, здатна вправно виконувати накази і демонструвати здібності. Красномовство є стверджувальним, ствердним і певним: впевнене у самій своїй стратегії, воно списує невдачі на ще-не-знайденість відповідного слова чи на ще-не-довершеність перекладу (ще трохи – і Реальне вдасться вхопити, ще одне *най-* – і точно вдасться сягнути надмірного). Мова красномовства – мова у славі і впевненості. Це «нормальна» мова, що позбавилась від затинань та заїкань. У цій «нормальності» втрачається атопічність розриву – і сам розрив. За пишнотою здійснених іменувань він безслідно зникає.

Попри широту засобів вираження у красномовстві (або саме через неї) виникає запитання про його здатність до іменування некрасномовного. Це питання, що підважує впевненість красномовства, формулюється по-різному. Ми приведемо його у варіанті Варлама Шаламова [Шаламов], який, описуючи власний досвід Колими, опиняється перед питанням: чи можливо донести відчуття *того* досвіду, користуючись не тією, а іншою мовою, – значно досконалішою, але абсолютно іншою? Валерій Подорога додає до цього ще одне питання: «чи можлива мова, яка б не мала нічого від співчуття, надії, болю, – аби вона дала можливість побачити все те, про що неможливо говорити?» [Подорога, 2013]. В загальному плані це питання може бути сформульоване так: чи може «нормальна мова» вимовити «ненормальне» Реальне? Чи може розрив мовного бути мовно описаним? Чи може будь-яке

багатство мови вимовити граничний досвід щезання слів? В цьому логічному раду і знамените питання, спровоковане висловлюванням Адорно, – як можлива поезія після Аушвіцу?

Тезі про неможливість поезії опонують і Бадью, і Жижек. Жижек виправляє знамениту тезу Адорно: після Освенциму неможливою є не поезія, а проза [Жижек, 2008b, с. 433]. *Неможливість* поезії, стверджує він, є небезнадійною, можемо навіть сказати, що вона є продуктивною: «поезія завжди, за визначенням, «про» щось, до чого не можна звернутися напругу, на що можна лише натякнути» [Жижек, 2008b, с. 433]. Натомість «реалістична» проза виявляється нездатною до передачі Реального. Документальний реалізм дає простір для втечі від нестерпної реалістичності поезії.

За переконання Бадью, поезію не унеможливлено, однак анульовано фігури красномовства в поезії. Для Пауля Целана, на думку Бадью, досвід 1940-х рр. не зробив неможливою поезію, але красномовство стало непристойним: «Якщо поезія Целана не красномовна, це означає, що вона висуває недовіру до самої мови; аж настільки, що презентує її тільки в розрізі, розриві, у ризикованій переробці, й практично ніколи в славі й розподілі своїх ресурсів» [Бадью, 2019, с. 111]. Парадоксальним чином саме обмеження, відмова, нестача у певних випадках є більш відповідними засобами вираження: «істина століття у мовному плані "незрушна" [impraticable], коли хочуть її висловити за допомогою фігур і оздоблень [...] Поезія має помістити істинне часу в непрактичності успадкованої мови» [Бадью, 2019, с.111].

Стратегія красномовства як майстерне *володіння* мовою – і стратегія мовчання як уникання мови; експлуатація всієї повноти ресурсів мови – і відмова від користування ними, – між цими спокусами уможливлення вірнісні мовлення змушені шукати дещо інше, що не співпало б із жодною стратегією.

### 3.2.3. Репрезентація: вірність образу події

Говір, внутрішньо розірваний неспівможливими вимогами вірності безобразному Реальному розриву і вірності його образам, постійно змушений шукати вирішення проблеми символізації Реального. Її фундаментальне протиріччя полягає в необхідності і неможливості символізації Реального як Реального. Його підкреслює, зокрема, Бадью у своїй роботі «Порнографія теперішнього»: «вся складність у тому, що відношення реального до образів [...] – драматично суперечливе. Тому що щойно реальне впіймане образом, як тільки воно захоплено ностальгією фантазматичної насолоди, реальне розіп'яте, знищене. Образ – це вбивство чистого теперішнього» [Badiou, 2013, р. 23]. Вихід із цього протиріччя відшукується дискурсами у напрямку двох стратегій: творення репрезентацій і боротьби з репрезентаціями.

Підхід першої стратегії полягає в тому, що розрив може і має бути репрезентований: в іменуваннях розриву постає подія. Репрезентацією конструюється подія – політична (наративне конструювання), любовна (фігури «мови закоханого»), мистецька (визначені постфактум революції в мистецтві), трагічна (виключно мовна: як стверджує Барт, фізична смерть ніколи не входить у трагедійний простір Расіна: «у тілесній смерті міститься принципово чужий трагедії елемент, певна «нечистота», певна щільна реальність, яка неприйнятна, тому що вона вже не відноситься до сфери мови – єдиної сфери, до якої відноситься трагедія – в трагедії ніколи не вмирають, бо весь час говорять» [Барт, 1989, с. 149]).

Репрезентації не просто репрезентують подію, а є умовою і частиною її здійснення. Цю ідею стверджує, зокрема, італійський філософ і політичний активіст Мауріціо Лаззарато: «Зображення, мова і знаки конституюють реальність, а не є її репрезентацією» [Lazzarato], висловлювання, знаки і зображення є не лише репрезентацією чогось, а допомагають чомусь статися, уможливлують його появу і підтримують його реалізацію.

Стратегія репрезентації як здійснення події оскаржується підходом до репрезентації як *нищення події*. Заперечення проти стратегій репрезентації

переважно пов'язані із питанням можливості репрезентації трагічних подій: європейська, американська і пострадянська лінії осмислення цієї проблеми фокусуються, відповідно, навколо питань про спроможність репрезентацій Голокосту, 9/11, Колими та Голодомору. Загальні питання теорії репрезентації [Ліотар, 1997 ; Гадамер, 1988], проблеми невимовності травматичного досвіду [Felman, Laub], неможливості «писати вірші після Освенциму» [Адорно], специфіки мови наративу про травму [Анкерсміт, 2009 ; Подорога, 2012, 2013], музеїфікації колективних травм [Рождественская, 2017 ; Старикашкина, 2016] тощо утворюють проблемне поле репрезентації граничних подій.

В «парадоксі репрезентації Голокосту, що не надається до репрезентації» фокусується осмислення викликів лінгвістичному трансценденталізму: за словами Анкерсміта, ця репрезентація є нездоланною перешкодою, що стоїть перед лінгвістичним поворотом в історичній теорії через її затьмарення *завісою тексту та мови* [Анкерсміт, 2009, с. 257]. Посилаючись на слова Гадамера про втрату приголомшливої безпосередності досвіду через уможливлення його передачі в комунікації, Анкерсміт доводить, що «довербальний досвід реальності, який ми маємо, зазнає руйнування через мову та текст» [Анкерсміт, 2009, с. 259]. Аналіз різних шляхів подолання парадоксу неможливості / необхідності репрезентації Анкерсміт підсумовує, суголосно із Шошаною Фельман та Дорі Лауб [Felman, Laub] у концептуалізації мови свідчення: «свідчення – це єдиний шлях вираження досвіду Голокосту та поновного переживання цього досвіду» [Анкерсміт, 2009, с. 259]. Саме у мові свідчення, «у якій імперсональний та інтерсуб'єктивний голос звертається до такої ж імперсональної та інтерсуб'єктивної аудиторії» [Анкерсміт, 2009, с. 259] він вбачає можливість виходу за межі наративної мови історичного опису.

Подорога звертається до проблеми можливості репрезентації досвіду ГУЛАГу (ГУТАБу) через аналіз різних спроб «знайти мову, яка дійсно дозволила би відобразити реальності ГУЛАГу без будь-якого естетичного чи



історичного втручання» [Подорога, 2013]. Проти вагою солженіцинському варіанту просто позбавитись гулагівської німоти за допомогою універсальної літературної мови Подорога вважає підхід Шаламова [Шаламов] з його граничною проблематизацією гранично вбогої мови свідчення («Збагачення мови – це збіднення розповіді...») [Подорога, 2013]. Така мова має не репрезентувати, а презентувати досвід. Діана Ардамацька, аналізуючи різні вектори мовлення «після катастрофи» визначає два основні підходи так: це, з одного боку, поетика невимовного, з іншого – ствердження нової поетики «прози бувалих» [Ардамацкая, 2013, с. 137]. До другого напрямку належить проза Шаламова.

Заперечення основних постулатів стратегії репрезентації події (1. все репрезентується, 2. в репрезентації подія здійснюється) не зводиться лише до заперечень через проблеми відображення травматичних подій – обидва пункти підлягають численним оскарженням. Серед них особливо лаконічним є заперечення Дерріда, яким обидва твердження обертаються на протилежні (не все репрезентується; репрезентація нищить подію) у його прикладі дару: поданий / впізнаний / сприйнятий як дар, він вже не є даром. Дерріда говорить про дар як подію, що не піддається репрезентації та символізації. За словами Юлії Азарової, «Дерріда орієнтований на "чистий дар", який *розриває* з порядком історії і трансцендує її» [Азарова, с. 358]. У розумінні Дерріда він вийнятий з контексту економіки та логіки обміну (у протилежність підходу Марселя Мосса) – все, що може бути зведеним до обміну, не є даром; дар – лише дещо *неможливе* поза цим. «Якщо дар має місце, то через цю неможливість він має бути досвідом цієї неможливості і має являти себе як неможливий» [Деррида, 2011b, с. 150]. Дерріда стверджує, що дар не може бути явлений як такий: неможливо, щоб він являв себе як дар; він також наполягає, що дар як такий не може бути пізнаний – щойно він пізнаний, він вже зруйнований. Явленням / пізнанням його як дару він нищиться: виявляється втягнутим у символічну та економічну структуру, в ритуальну структуру боргу. «Подія, що іменується як дар, цілком чужорідна теоретичній

ідентифікації» [Деррида, 2011b, с. 150]. Деррида, на думку Анни Ямпольської, вбачає у вписуванні події у певний смисловий горизонт її нищення як події [Ямпольская, 2019, с. 242]. Дар є подією, що втрачається в символізації.

Проблеми стратегії репрезентації події найбільш гостро ставляться, але не вичерпуються проблемою репрезентації травматичних подій. В ширшому контексті розуміння події як розриву, що іменується репрезентація характеризується нами як здійснення іменування ціною нищення розриву: в репрезентації Реальне розриву символізується і розрив нищиться; противагою цій стратегії є боротьба із репрезентаціями.

### **3.2.4 Боротьба з репрезентаціями: вірність розриву**

Страх зречення Реального і жага не припустити його профанації породжує численні форми боротьби з репрезентаціями. Маніфестована вірність Реальному, прагнення його торкнутись / дістатись / здобути, а потому – втримати / вберегти / захистити від викривлень / збочень / хиб – всі ці прояви стратегії боротьби із репрезентаціями одержимі Реальним; ми пропонуємо визначити цю стратегію в категоріях Бадью як деструктивну пристрасть реального.

Бадью застосовує поняття «пристрасть реального» стосовно головної пристрасті і *сутнісного центру досвіду XX століття*; вона досліджена ним у циклі лекцій, що зібрані в книгу «Століття» [Бадью, 2019, с. 203]. Однак, на нашу думку, це поняття може бути застосоване до ширшого контексту, аніж тільки специфічна риса XX століття, – зокрема, як характеристика однієї зі стратегій вірнісних дискурсів події.

Бадьюанське розуміння пристрасті реального досліджується нами у статті «Реальне у філософії Алена Бадью: іменування, вірність і (ре)презентація» [Чистотіна, 2021b]. Реальне, за Бадью, – жахливе і надихаюче, творче і вбивче водночас; «реальне – це антагонізм» [Бадью, 2019, сс. 56, 61]. Тому ця пристрасть набуває форми війни, і не просто війни, а «останнього бою». Саме одержимість *остаточним* як мірка замаху століття характеризує пристрасть реального: ідея «абсолютного» розв’язання

проблеми характерна для найрізноманітніших сфер цієї епохи. Бадью вбачає нав'язливу ідею *остаточного* в різних проявах від політики (остаточна перемога комунізму) до мистецтва (пошук «останнього витвору мистецтва» у формі роз-твореного мистецтва [Бадью, 2019, с. 60]; сюрреалізм як мистецтво обезпосередування, який, за словами Барта постулював можливість безпосереднього співпадіння дійсності і людського духу [Барт, 1989, с. 237]). Реальне як антагонізм вимагає робити вибір: число реального – Двійка, а в цій модальності немає можливості ні для одноманітного підкорення (Одиниця), ні для комбінованої рівноваги (Множинність) [Бадью, 2019, с. 61]. Пристрасть реального безкомпромісна.

Пристрасть реального багатогранна: у прагненні до реального і бажанні його сягнути / втримати / очистити / привласнити / вберегти вона набуває різних форм, які однак можна розбити за двома орієнтирами. Бадью пише про дві різні пристрасті реального – два орієнтири, дві операції, дві (форми) пристрасті реального: деструкція та віднімання.

Деструкція є пристрастю реального, що одержима тожсамістю. Її мета – вловити Реальне і знищити видимості: «впіймати реальну тожсамість та зірвати маски з її копій» [Бадью, 2019, с. 80]. Деструкція як жага автентичного – парадигмальний шлях пристрасті реального. Ця пристрасть тотально *іконоборча* (ми назваємо її також *імено-борчою*): очищення реального від (хибних) репрезентацій зрештою може сягати повного нищення образів та слів [Чистотіна, 2021b, с. 64].

Пристрасть реального одержима очищенням (в граничних формах це чистка аж до повного нищення): для революціонерів це «очищення своїх рядів», для митців це пошук чистого мистецтва, для науковців – чиста формалізація науки. В політичному контексті зв'язку між Реальним і видимістю пристрасть реального набуває інших форм, аніж постульована мистецтвом демонстрація вигадки. Пристрасть реального неминуче передбачає підозру в *нереальності реального*: «реальне, осмислене в його випадковій абсолютності, ніколи не досить реальне, щоб не бути

запідозреним у своїй видимості» [Бадью, 2019, с. 76]. Оскільки ніщо не достатньо реальне, то жоден елемент реального не вільний від підозри у тому, що він є лишень видимістю – тож все вимагає *очищення*. «Ця пристрасть реального приречена на нескінченність «чищень» та уникань того, про що не можна говорити і, зрештою, на терор» [Чистотіна, 2021а, с. 74]. В політиці це має радикальний прояв: в якості прикладів того, як видимість функціонує у пристрасті реального у політиці, Бадью наводить епоху Терору у Франції та московські судові процеси 1930-х рр. «Ніщо не може засвідчити, що реальне є реальним, ніщо, крім вигадки, коли вона грає роль реального» [Бадью, 2019, с. 76]. Таке *очищення* відбувається за розписаними сценаріями і ролями: *необхідність видимості* набуває тут зовсім іншого сенсу.

Пошук Реального як тожсамості вимагає очищення від не-автентичного: Реальне має бути очищене від усього, що ним не є / що не може довести, що є ним (але, оскільки не існує гарантованого критерію розрізнення Реального від видимості, під підозрою все – тож чистка може бути нескінченною). Нескінченній чистці (а це саме «дурна нескінченність») загрожує ймовірність спинитись лише перед *нічим* як тим, що єдине уникає підозр в не-реальності.

Спроби *повернення до самого Реального* аналізує також Жижек: в ході своєї «філософської подорожі по концепту події» [Жижек, 2019а, с. 114] він звертається до практик сучасного мистецтва, що ставляють за мету «пробудження» глядача / читача / слухача. Серед таких практик – іронічні коментарі автора (вторгнення в ілюзорне), звернення акторів напряду до глядача (переривання оманливої вигадки кінооповідання), жорстокі дії на сцені театру, наприклад, вбивство тварини (прагнення зіткнутися з реальністю того, що відбувається тут і зараз). Відмовляючись розглядати ці жести як проривання крізь чари ілюзій та зіткнення з голим Реальним, Жижек наполягає, що їх, навпаки, необхідно викрити як повну протилежність до того, на що вони претендують, – як форму втечі від Реального і відчайдушні

спроби уникнути зустрічі із Реальним [Жижек, 2019а, с. 114]. Саме тому, що, на його думку, зустріч із Реальним можлива лише через саму ілюзію.

Фіктивні репрезентації, які претендують на можливість *цілком вірного* (отже, єдиного правильного) відтворення Реального, і деструктивна пристрасть реального, що прагне нищення «*неправильних*» і «*невірних*» репрезентацій, стверджуються як протилежні, однак мають дещо спільне: це – зверненість їх до площини продукування репрезентацій. Одностороннім стратегіям уможливлення протистоять практики неможливого вірного мовлення, що перебувають у пошуку способів поєднати неспівможливі вірності.

### **3.3. Тактики неможливого вірного мовлення**

#### **3.3.1. Між мовчанням і красномовством: мова в розриві**

Стратегії мовчання і красномовства задають два принципово різних способи уможливлення дискурсів *про* подію: уникнення Реального, обходження мовою розриву, тавтологічний опис точок неіменованого – і залучення максимуму мовних засобів для здійснення іменування розриву. Мова німує або розкошує – у повній нестачі або в повному надмірі. У цих двох стратегіях, попри позірну протилежність, є дещо суттєво схоже: по-перше, обидві претендують на абсолютність обраного рішення, по-друге, обидві орієнтовані на його остаточне здійснення. Одна, відмовляючись від самого процесу перекладу, обирає переклад в мовчання, інша – переклад у пишну мову, але спільною є орієнтація на результат. Принципово іншим є підхід, що шукає процесу, а не результату: мовлення, а не промови, діяння перекладу, а не самого перекладу. Говори діють поза обома стратегіями; вони знаходяться у пошуку мовлень в обхід цих спокус.

Поєднуючи дещо від кожної стратегії, говір у своєму пошуку неможливої вірності не пристає до жодної з них: кожна їхня винайдена тактика уникання це частково *і те, і те*, – але в цілому *ні одне, ні інше*. Таке

мовлення є *апофатичним* мовленням – прагненням говорити, не зрікаючись Реальне: говорити до нього, але не проректи його. Це мовчання, що говорить, стверджуючи неможливість сказати (в усій парадоксальності: ствердження – але неможливості, неможливості – але ствердження). Мовлення, що заперечує мовлення – і водночас мовчання, яке проговорюється.

Барт у лекції при вступі на посаду в Колеж де Франс говорить, що свобода можлива лише поза мовою, однак за межі мови немає виходу, – хіба що ціною неможливого [Барт, 1989, с. 550]. Це неможливе він вбачає або в описаній К'єркегором містичній єдності (жертвоприношення Авраама як акт чужості будь-якому, навіть внутрішньому, слову і протиставлення моральності мови) або у тріумфальному ніцшевському *атен* як ударі, що наноситься по раболіпству мови. Всім іншим, не лицарям віри і не надлюдям, звільнитися від влади мови неможливо і неможливо зайняти зовнішню позицію щодо неї, тож не залишається нічого іншого, окрім як пустувати із мовою. Однак саме «це рятівне пустування, ця хитрість, ця блискуча омана» [Барт, 1989, с. 550], що і є літературою, за Бартом, дозволяє почути безвладну мову і втілює ідею перманентної революції слова.

Говори події, не вдовольняючись дією ані мовчання, ані красномовства, ані прозаїчної мови реалістичної прози, шукають іншого і винаходять «просторовий, конкретно-чуттєвий аналог мовчання» – поетичну мову, яка, за словами Барта, є «вбивцею мови», «антимовою» [Барт, 1989, с. 101]. Поет має перестворити мову: «щоб писати, він має зруйнувати мову такою, яка вона є, і відновити її в іншій формі» [Бланшо, 1998а]. Говір прагне здійснити «сполучення між життям мови і її смертю», із якого народжується істина поезії [Барт, 1989, с. 54]. Дискурси події у вкрай складних відносинах зі своєю мовою – мовою, що нищить і здійснює. Дискурс події пручається дії мови і водночас потребує її. Бланшо зауважує граничну простоту і стриманість, з якою Целан вказує на те, що для нього означала не забрана у нього можливість писати вірші тією самою мовою, крізь яку на його близьких зійшла смерть [Бланшо, 1992]. У промові з приводу отримання Бременської

премії Целан каже: «Вона, ця мова, єдине, що не було втрачене, попри все. Їй довелось пройти через свою власну відсутність відповіді, через жахливу німоту, через тисячократну темряву смертоносних мовлень. Вона пройшла наскрізь і не знайшла ні слова для того, що діялось. Але вона пройшла через це» [Целан, 2013, с. 363]. Досвід розриву між життям і говорінням, – фундаментальний людський досвід, за Агамбенем, – знаходить місце в поезії [Агамбен, 2010, с. 7]. Мова, що пройшла через німоту, є вже і не німотою – і не пишнотою красномовства; це дещо зовсім інше.

Звернемось ще раз до слів Бадью про Целана: «Якщо поезія Целана не красномовна, це означає, що вона висуває недовіру до самої мови; аж настільки, що презентує її тільки в розрізі, розриві, у ризикованій переробці, й практично ніколи в славі й розподілі своїх ресурсів» [Бадью, 2019]. Спираючись на ці слова, зазначимо деякі суттєві особливості поетики говорів події:

– *мова в розрізі*: мова у відкритості своєї побудови, у демонстрованій «стратиграфії мови»; рух не в послідовній зміні слів і їхньому поєднанні між собою, а в зануренні всередину самих слів;

– *мова в розриві*: суцільність і безперервність мовного відкидається: мова сповнена розривів і лакун мовчань;

– *у ризикованій переробці*: «нормальна» мова принципово не відповідає «ненормальності» розриву; тож відповідна мова шукається у деформації мови; сталості мовної норми протиставляється нова варіація її щоразу, винайдення і переробка в самому говорінні;

– *не в славі і не в розподілі своїх ресурсів*: це не мова розкоші (що прагне пишнотою бути відповідною надмірному) і не мова бережливості розрахованості (що прагне кожному приводу дати засобів «по заслугам»): її дія не в розподілі, а в розтраті – того, чого вона сама не має.

Таким чином, чітким, одно-значним і одно-вірним стратегіям уможливлення вірного мовлення протистоять розрізнені, нестійкі практики,

що шукають неможливої вірності між нестачею і надміром засобів, безсиллям і всесильністю мови.

### **3.3.2. Між творенням і нищенням репрезентацій: образ у зникненні**

Між стратегіями репрезентації і нищення репрезентацій, видається, немає вибору. Однак можливий пошук шляху проходження *між* ними. Ми бачаємо його у *віднімальній пристрасі реального* [Бадью, 2019], яку Бадью вказує як альтернативу деструктивній пристрасі реального.

Ця орієнтація протистоїть спокусі терору автентичного: замість прагнення до тожсамості вона проголошує пошук розрізнення, протиставляє операції нищення – операції віднімання. Максимальній деструкції Бадью протиставляє мінімальну відмінність: це також чистка, але не до остаточного нищення, а до залишення ледь вловної різниці. «Питання зв'язків реального та видимості розв'язують не чисткою, що ізолювала б реальне, а усвідомленням, що розходження – це і є реальне» [Бадью, 2019, с. 80]. Тож Реальне такою пристрасю шукається не в ідентичності, а у мінімальному відхиленні.

Ці дещо абстрактні роздуми прояснюються на прикладах з мистецтва – перш за все, з мистецтва авангарду. Саме це втілююче одержимість реальним мистецтвом, за словами Бадью, жертвувало образом заради того, щоб у мистецькому жесті Реальне було явлене – навіть ціною самого мистецтва [Бадью, 2019, с. 153]. Віднімальний шлях у мистецтві полягає в зміні ставлення до усталених форм. «Зокрема, виникає мистецтво розсіювання, досягнення найтонших і найтривкіших ефектів – і не просто через агресивне ставлення до успадкованих форм, а й через поміщення цих форм на край порожнечі, в мереживо розривів і зникнень» [Бадью, 2019, сс. 153–154]. Як апогей шляху очищення і водночас як винайдення мінімального відхилення Бадью розглядає «Білий квадрат на білому тлі» Казимира Малевича: при зникненні і кольору, і форми лише геометрична алюзія підтримує «мінімальну відмінність, абстрактну відмінність між сутністю та формою й особливо нульову відмінність між білим і білим, відмінність Того Самого, яку



можна назвати минущою відмінністю» [Бадью, 2019, с. 80]. Ця відмінність не була чи є – вона *минає*.

Віднімальна пристрасть реального прагне не репрезентації і не нищення репрезентацій, а чогось третього. Те, що шукає пристрасть реального у формі віднімання – це і не образ, і не його відсутність: це образ-у-зникненні. Він і присутній, і відсутній – зникаючий. Він і не є, і не не-є – а пробігає у мінімальному розрізненні з одним і іншим.

### 3.3.3. (Не)вірність перекладання

Говір постає в стані безвиході через неспівможливість Реального та Символічного: Розрив – у вимірі Реального, подія – у вимірі Символічного; Реальне, перекладене у Символічне, вже не є Реальним. Постає альтернатива: або «оригінал»-Реальне – або «переклад»-Символічне. Але з цієї позірної безвиході вибору вихід шукається не в одному з двох *або*, а між *і / і* та *ні / ні*. Необхідність подвійності, утримання двох імен (одного імені ніколи не достатньо, потрібні два імені – як пише Бадью про Дельоза [Бадью, 2004, с. 43]), повсякчасного ще-не-відступання одного і вже-настання іншого спричиняє пошук не в кінцевих точках, а на шляху. Поєднання і вірнісного береження, і вірнісного опрацювання шукається в недоконаності перекладу, в його триванні. Нерозрізненність у слові «переклад» значень переклад-дія / переклад-результат спричиняє потребу у введенні слова, яке б позначало саме і лише дію. Дію говору ми визначаємо як *перекладання*. В концептуалізації перекладання ми спираємось на ряд класичних робіт [Деррида, 2011а ; Рикёр, 2011 ; Автономова ; Європейський словник філософій]. Ми вбачаємо у *перекладанні* неможливий шлях тривання (пере)творення події з розриву.

Перекладання – і не переклад, і не оригінал: оригінал відсутній, переклад неможливий. Говір голосить і німує між розривом і подією. Рух перекладання між *не-до-пере-класти* і *пере-перекласти*, але не в самому остаточному статичному перекладі. Здійснюється відкладання / тривання іменування неіменованого. Говори прагнуть говорити (тривати), а не сказати

(і тим завершити) – і переклад повсякчас відкладається, а перекладання довжиться.

Використання в контексті дискурсів події поняття «перекладання» і визначення перекладу як суб'єктивної текстуалізації події запропоноване нами у статті «Вимови і переклади істини події» [Чистотіна, 2017]. Ми пропонуємо здійснити концептуалізацію *перекладання* як дії вірнісних дискурсів події, опираючись на філософське осмислення перекладу, здійснене Дерріда. Попри те, що сам Дерріда, за словами перекладачки і дослідниці його творчості Наталії Автономової, ніколи не дасть – не дав би – дозволу на будь-який опис його концепції в констативній формі третьої особи, для уникнення цього обставляючи кожне слово і поняття заборонними заувагами (це поняття, не термін, не операція...)[Автономова, с. 147]. І водночас через те, що з його осмислення, в тому числі публічного, свого власного мовного досвіду («більш і менш євреї», ніж всі євреї, «більш і менш француз», ніж всі французи – «єврейський хлопчик, француз із Алжиру» [Деррида, 2012с, с. 446]), постають концептуалізації відчуженості мови і мов, неможливості і необхідності перекладу, – ми все ж визначимо, з опорою на його тексти, деякі ідеї Дерріда, співзвучні концепції перекладання.

«Вавилонська вежа» для Дерріда є образом нездоланної множинності мов, але також вона позначає дещо загальніше – неможливість завершення будь-якої конструкції та системи [Деррида, 2012а, с. 10]. Дар мови – *отруєний, анульований дар* – стає витокom мов і багатоманіття говірок. Якою мовою конструювалась і деконструювалась Вавилонська вежа? – задається питанням Дерріда [Деррида, 2012а, с. 10]. Вавилонська нездоланна множинність покладає межу структурному порядку як такому: це внутрішня межа формалізації, що визначає переклад системи в процесі деконструкції. Множинність мов, наріч та ідіом обмежує адекватну взаємовиразність і саму можливість «правильного» перекладу. Переклад водночас і нав'язаний, і унеможливлений: він стає необхідним і забороненим в зоні між двома абсолютно власними іменами – розділеним в собі іменем Вавилону, що

означає і ім'я Бога, і ім'я змішання мов [Деррида, 2012а, с. 17]. Власне ім'я у власному сенсі не належить власне мові, за словами Дерріда *через те і попри те*, що його поклик уможлиблює мову: «чим була б мова, якби вона не мала можливості покликати по власному імені?» [Деррида, 2012а, с. 22]. Після Вавилону однозначність перекладу неможлива.

Переклад у розумінні Дерріда є не вторинним, а одночасним – або навіть парадоксально передуючим – оригіналу [Деррида, 2012с, с. 460]. Переклад і оригінал, у метафорі Бенньяміна представлені як черепки однієї амфори, розпізнаються як фрагменти більшої мови: «переклад, змикаючись, поєднується із оригіналом, коли обидва поєднувані фрагменти, наскільки б відмінними вони не були, доповнюють один одного, щоб організувати більшу мову в ході змінюючого їх обох пережиття» [Деррида, 2012а, с. 57]. Переклад неунікнений, адже цілком доперекладного оригіналу немає – у самій мові первинної розповіді вже міститься переклад. Переклад є обов'язком і боргом, – він завжди постає вже у позиції боржника. Але борг є двостороннім і неоплатним. Структура оригіналу також передбачає потребу в перекладі, запит на переклад і вимогу бути перекладеним: «Оригінал – перший боржник, перший прохач, він починає з нестачі та благання про переклад» [Деррида, 2012а, с. 27]. Оригінал прохає про переклад: розрив жадає слова, щоб стати подією. Перекладу завжди нестача: він має тривати, підтримуючи своїм триванням те, що перекладається. Перекладання події не є перекладенням події – його граматичною формою є недоконаність.

В контексті перекладу і перекладання неунікненою є проблема *неперекладності і неперекладного*: чи є дещо, що не піддається перекладу? В цьому питанні Дерріда парадоксальним чином поєднує протилежні відповіді: «у певному сенсі нічого неперекладного не існує, однак в *іншому сенсі* все є неперекладним і переклад є лише іншим іменем неможливого», і зрештою гіперболи цих двох суджень перекладаються ним одна в одну [Деррида, 2012с, с. 461]. На його думку, ніщо не є неперекладним, якщо докласти зусиль і часу. Але «неперекладне», ця поетична економія мови, для Дерріда

залишається і має залишатись чимось абсолютно іншим – тим, що для мене важливо, тому що без нього я б вже загинув, і тим, що підводить мене до самого себе – «підводить туди, де будь-яка певна формальна "кількість" завжди виявляється нездатною відновити унікальну подію оригіналу, інакше кажучи, змусити нас забути її, одного разу зафіксовану, забрати з собою її число, тінь її просодії» [Деррида, 2012с, с. 460]. Відновлення події як фіксування її в числі означало б її забуття, але неперекладне не дає перекладу звершитись і завершитись. Бадью у «Мета/політиці» постулює необхідність довження іменування: необхідно, щоб ім'я водночас і відкривало думку, і утримувалось в ній, і не переходило до жодного найменування: ім'я має тривати, не переходячи в статус поняття [Бадью, 2005, с. 122]. *Ім'я, що триває*, – саме це здійснюють говори.

Переклад доповнює, збільшує оригінал, а не від-творює його. «Його неповнота – недобудованість Вавилонської башти – визначає можливість істини: дещо істинне триває як неперекладне» [Чистотіна, 2017]. Вавилонське дроблення вірнісних дискурсів вберігає це дещо від фіксації в єдиному сенсі. Перекладання здійснює галуження сенсів замість фіксації сенсу. Жест перекладання – жест не вловлення, а пещення. Дерріда з посиланням на Беньяміна [Деррида, 2012а, с. 55] пише про жест люблячого, який діє в перекладі: він і не відтворює, і не відновлює і, по суті, *не видає* сенс оригіналу – тільки у точці торкання ніжності, в нескінченній малості сенсу.

Дерріда (у ряді перекладів і прочитань: Віктор Лапіцький – Дерріда – Моріс де Гандільяк – Вальтер Беньямін) задається питанням – у чому полягає недоторкане, якщо таке є? Завжди недоторкане, адже саме воно направляє роботу перекладача: перекладач шукає недоторканого – того, що залишається від тексту, коли передано те, що піддається передачі. Дерріда звертається до беньямінівської метафори – «перекладу або метафори» – фігури ядра і шкаралупи (при цьому ядром може бути не зміст, а зчеплення між змістом і мовою) [Деррида, 2012а, с. 60]. Ядро-оригінал може знов і знов віддаватись перекладу і пере-перекладу: оскільки воно чинить спротив перекладу як

такому (і всім перекладам), воно може віддаватись все новим і новим операціям перекладу, не вичерпуючись. Тож неперекладане невичерпне, а конкретний, цей, переклад завжди неповний. Прикметно, що неперекладним є і саме слово *Ereignis*-подія [Європейський словник філософій, с. 26]: опір, який цей термін чинить перекладу, пов'язаний із його унікальною полісемією.

«Що означає бути вірним оригіналу, якщо при будь-якій інтерпретації відбувається не тільки засвоєння, але і пере-створення, творення наново?» [Автономова, сс. 22–23], – це запитання Автономової можна розгорнути далі: що в такому випадку є зреченням? Вірність оригіналу в одному сенсі «вірності» і «оригіналу» водночас неодмінно обертається невірністю в інших сенсах. Як пише перекладач текстів Дерріда Лапицький, «підхід Дерріда до перекладу його текстів характеризується вимогою майже "немислимої вірності оригіналу" за рахунок надання майже необмеженої свободи в шляхах її досягнення» [Лапицкий, с. 106]. У вірності події перешкодою для вірності мимоволі стає будь-що, тримання чого (чи за що) стримує перекладання – зокрема і тримання (дотримання і втримання) слідів події. «Навіть якщо вірність іноді приймає форму невірності і розходження, – каже Дерріда в своєму останньому інтерв'ю, – треба бути вірним розрізненню, тобто продовжувати дискусію» [Деррида, 2020]. Численним можливим зреченням перекладання протиставлена не абсолютна «вірна вірність», а зрада як зупинка перекладань і відмова від довження говору.

Однозначно, цілком і разово – «істинно» перекладений / викладений розрив набув би завершеності твору і втратив власну подієвість. Однак розрив пручається мові, не відповідаючи жодному із можливих перекладів, – тому безперервно провокує появу нових і нових перекладів, тривання перекладання. Ці переклади завідомо невідповідні і хибні, але незгодою зупинитись на певному з них через визнання його за істинний довжиться (від)гомін події. Говір події приречений на «жалобу і щастя» перекладу. Рікерівська «жалоба перекладу» [Ricoeur, с. 8] є жалобою за абсолютотом і за

жаданою недосяжністю довершено досконалого перекладу. Ця жалоба постає з вимушеної потреби зректися абсолютно вірного / абсолютно правильного. Однак її доповнює і нівелює «щастя перекладу» – тривання перекладання, що приймає неодмінну хибність і не гнітиться недосяжністю. «Єдиний переклад події претендував би на місце оригіналу і повноту істини, – перекладання ж, визнаючи свою нездолану неповноту і недосяжність відкритості істин, натомість прагне їх пере-відкривання і пере-життя» [Чистотіна, 2017]. Таким чином, необхідність наважитися на переклад вимагає згоди на недосконалість і зречення претензій на абсолютну істинність. Перекладання розриву довжить подію, а множення хиб спричиняє множення відгомонів події.

Перекладання є деконструкцією перекладу: за словами Джона Капуто, деконструювати – означає *звільнити подію, що прихована за іменем* [Капуто, 2021]. Імена покривають / вкривають / закривають розрив. Перекладанням здійснюється й іменування – і відкриття невичерпаності наявними іменами того, що ними приховано.

Остаточний переклад постає в завершеності твору, натомість перекладання довжиться як текст, який долає рамки творів. «Переклад завжди вже не той, який щойно був: женучись за невловним, він невпинно дещо наздоганяє і гає» [Чистотіна, 2017]. Дещо остаточне – переклад, сенс, визначення – відкладається. Необхідність недоконаності постулюється Дерріда як задумливе відстрочення інтерпретації: без ризику і неможливості доведення, яка не має бути вичерпана-закрита впевненістю, не було б ані дару, ані читання [Деррида, 2004a]. Прагнення вірності й при цьому і попри це наваження на ймовірність схибити визначають умови перекладання. «Вавилонська вежа» як метафора нездоланної множинності мов визначає необхідність неадекватного перекладу, який має доповнити те, чому заважає ця множинність [Деррида, 2012a, сс. 9–10]. Вежа як універсальна мова деконструйована – натомість переклад нав'язаний і заборонений: законом перекладу стає неможливість і необхідність.

У статті «Вимови і переклади істини події» ми визначаємо потрібну дію перекладання: *пере(в)кладання, пере(ви)кладання та пере(за)кладання*:

1. Переклад перевкладає подію. Подія – вже за визначенням її як розриву – це дещо нескладне: таке, що *нікуди* не вкладається. Ані в наявні категорії – перевстановлюючи їх. Ані в наявну ситуацію – прориваючи її. І не вкладається перш за все в життя: із нею *неможливо* жити («онтологічна невідповідність між після-подієвою вірністю та нормальним плином життя» [Бадью, 2016, с. 126]). Подія повсякчас вимагає потуг по її внесенню, вкладанню в життя. Робота перекладу: тривке перевкладання – вкладання нескладного.

2. Переклад перевикладає подію. *Моя* подія опиняється перед нерозв'язним парадоксом: необхідність втримати подію як неподільно мою (недоступну жодним опініям), і водночас необхідність розділити її, а отже – *викласти* іншим. Викладена подія набуває завершеності твору, натомість переклад постає як нескінченний текст, який протистоїть спокусі осісти в готовому творі. Номадичне тривання перекладань: знову і знову щоразу знаходити нову мову – і перевикладати подію.

3. Переклад перезакладає подію. Подія, трапляючись і втрапляючи у простір неодмінного загасання, вимагає повсякчасного *новлення* – по-новлення, о-новлення, від-новлення. Закладання нового початку минулої події / минулою подією / через минулу подію / попри минулу подію стає можливим через повсякчас нове звернення до події – новою мовою. Перекладання, не *відтворюючи* – щоразу *витворюючи* подію, стає повсякчас новим її перезакладанням [Чистотіна, 2017, с. 22].

Таким чином, вірнісними діями говорів є перекладання – із відсутньої мови оригіналу у створювані мови перекладів. У розриві немає мови: він не

має власної мови – і він / від нього мову відбирає. Відсутність мови (в) оригіналу змушує перестворювати мову, якою твориться подія.

### Висновки до розділу 3

Таким чином, у третьому розділі дисертації, досліджуючи поетику вірнісних дискурсів події, ми виявили визначальні протиріччя говору, охарактеризували основні стратегії розрішення цих протиріч і тактики уникнення цих стратегій, визначили дію говору як перекладання.

Поєднання в події розриву та іменування і спричинена цим необхідність вірності *водночас* розриву та іменуванню, несимволізованій сингулярності та здійсненню символізації визначає принципову неможливість абсолютної вірності без зречення: вірність одному елементу обертається зреченням іншого, іменування нищить розрив. Дискурси події у прагненні вірності стикаються із неспівможливістю вимог:

- вірність розриву / вірність найменуванню,
- вірність Реальному / вірність символізованому,
- вірність слідам / вірність насліддю,
- вірність, спрямована в минуле / вірність, спрямована в майбутнє.

Неспівможливість вимог вірності обумовлює стратегії уможливлення вірного мовлення, які в береженні вірності обирають одну з двох дихотомій. Альтернативи «репрезентація – боротьба з репрезентаціями» і «мовчання – красномовство» визначають стратегії уможливлення, кожна з яких претендує на *правильну* вірність, заперечуючи протилежну. Однак протистоїть кожній стратегії не протилежна стратегія (адже будь-яка проторена дорога вірності виявляється у певному сенсі не-вірною) – а дотичні практики, що не зрікаються щоразу знов і наново шукати неможливе. Між мовчанням і красномовством це винайдення мови у ризикованій переробці, між творенням і нищенням репрезентацій це творення образу у зникненні.



Спроби мовного вписання розриву вимагають (пере)винайдення мови; говори відзначаються специфічною поетикою; мови, що творяться говорами, мають такі риси:

- акратична мова: уникання будь-якої владності;
- ревна мова: ствердження «своєї» події;
- мова, що сумнівається: заперечення можливості вимовити Реальне;
- недосконала мова: визнання не-довершеності і не-завершеності;
- незадоволена мова: безупинний пошук нових можливостей мови і нових вимов;
- незавершена мова: прагнення не сказати, а говорити;
- переривчаста мова: боротьба мовлення і його заперечення;
- мова, що затинається: їй властиві оніміння, перебої, цезури.

Неможливу вірнісну дію говорів ми визначаємо як перекладання. Перекладання творить оригінал: у проговоренні говорами розрив стає подією. Перекладання як дія вірності водночас є подвійним зреченням: воно зрікається і втримання невимовності розриву, і переслідування абсолютного перекладу. Перекладання чинить спротив спокусі осілості в завершеному творі, певності твору протиставляючи непевність безупинного руху. Перекладання вимагає наваження на зречення, але саме в цьому шукається номадичний шлях вірності.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [189; 192; 193]).

## РОЗДІЛ 4. ПОЛІТИЧНА ДІЄВІСТЬ ДИСКУРСІВ ПОДІЇ: ХИБИ, СПОКУСИ І МАНІФЕСТАЦІЯ СПІЛЬНОТИ

### 4.1. Хиби дискурсів події

Дія дискурсів події розгортається в полі сперечань і різноголось. Вірнісні дискурси події прагнуть вірності, практикують її, проголошують і сперечаються між собою через пошуки «найвірнішої», несхибної та абсолютної вірності. Однак така вірність недосяжна: існування єдиного вірного дискурсу означало б вичерпність і скінченність подієвої істини. Тож перед вірнісним мовленням повсякчас існують загрози хиб і спокуси зречень. Досліджуючи це дискурсивне поле, ми проаналізуємо спершу хиби, потім зречення. Під хибами ми розглядаємо визначені Бадью три фігури Зла, які він визначає як викривлені наслідки істини. Кожна з цих фігур чинить певну дію, анулюючи вірнісні дискурси події (позбавляючи їх або вірності, скасованої від-мовою, або події, підміненої симулякром, або істинності, змарнованої всемогутністю істини) і натомість творить свій специфічний дискурс. Ці три фігури – зрада, симулякр, катастрофа.

Дискурси хиб як «викривлених наслідків істини» є найбільш дієвими. Зрада є найсильнішою мовною дією стосовно події – як протилежний бік маніфестації-проголошення, вона має потужний нищівний потенціал. Симулякр дискурсу події зорганізовує терор і є жахливо дієвим. Катастрофа як абсолютизація могутності істини позбавляє її необхідної (задля істинності істини) *слабкості* і перетворює на всемогутню – владну, а отже максимально дієву.

#### 4.1.1. Зрада: відмова від події

Зрада – відмова від події, згода констатувати, що під іменем події ховалось дещо інше і що подія «лише здалась»; це також вихід із конструюванням суб'єкта і поривання з розривом (при цьому мотивом

поривання із розривом слугує неперервність). Зрада: мова роз-чарування та від-мови. Дискурс, втілюваний мовленням усіх «колишніх» (колишніх закоханих, колишніх ентузіастів, колишніх творців, колишніх травмованих). Цей дискурс гранично дієвий: проголошення має незворотні наслідки. Цілком перформативний мовленнєвий акт: все, що відбувається в зраді, відбувається мовно. Як стверджує Бадью, неможливо просто вийти із конструювання суб'єкта: це відбувається лише через зраду. Мовлення зради є мовленням від-мови – запереченням мовленого раніше. Проголошенням зради відбувається розрив із розривом: повернення до мови опіній та «нормальної самості». Дискурс зради має багатосторонню дію: він заперечує-скасовує іменування випадку як події (що принципово відрізняється від заперечення-невизнання), скасовує процес конструювання суб'єкта (натомість фабруючи «колишнього»: *вже-не-суб'єкта цієї не-події; самовизначення через «ні, це не я»*) і здійснює вихід із процесу вірності.

Дискурси зради є дискурсами дистанціювання, відсторонення та виходу назовні: ними здійснюється перехід у позицію *зовнішнього* мовлення *про* (не)подію. Вони від-мовляються від вірності у будь-якій формі – як вірності розриву, так і вірності найменуванню.

#### **4.1.2. Симулякр або терор: симуляція мови-суб'єкта**

Симулякр події, у визначенні Бадью, принципово відділений від події своєю зверненістю не до порожнечі попередньої ситуації, а до її повноти. Симулякр події формує симулякр істини (і не-симулятивну йому вірність) і симулякр суб'єкта. Для нашого дослідження найважливішим елементом в ряді продукованих і продукуючих симулякрів є симулякр мови-суб'єкта і створюваного нею симулякру *вірного* (а не вірнісного) дискурсу події. Любов, політика, мистецтво, трагедія можуть бути симульовані.

Симулякр мови-суб'єкта має конкретний політичний приклад: як вважає Бадью, прихід націонал-соціалістів до влади у 1933 р. був розривом, «який формально неможливо було відрізнити від події», але докорінна відмінність якого полягала в тому, що він був звернений не до порожнечі, а

до повноти ситуації – виключно до тих, кого визначав як «німців» [Бадью, 2016, сс. 144–145]. Тому Бадью визначає його як симулякр події, за визначенням нездатний до істини. Симулякр події створює симулякр суб'єкта і вірність симулякру, які нездатні до Безсмертного, а тільки на проголошення спільнотної субстанції. Другим визначенням цієї фігури Зла, за Бадью, є *терор*; спроможність симулякра події zorganizувати терор значною мірою визначається його здатністю симулювати мову-суб'єкта.

«Мова Третього райху», визначена як симулякр мови-суб'єкта, має виразну специфіку цієї мови і відповідних дискурсів. Фундаментальна робота Віктора Клемперера «LTI. Мова Третього райху» [Клемперер] є водночас і джерелом, в якому зафіксовані трансформації і деформації мови впродовж 1933–1945 років, включене спостереження спричинюваних ними ефектів і аналіз цих змін свідком і професійним лінгвістом в одній особі. Задаючись питанням про те, який пропагандистський засіб нацизму був найсильнішим, Клемперер приходить до висновку, що це були не засоби, розраховані на осмислене сприйняття, а саме найменш осмислені, сприйняті несвідомо – мова як найпотужніший, водночас гранично відкритий і гранично прихований засіб перетворення: «нацизм в'їдався в тіло і кров мас через окремі слівця, мовні звороти, конструкції речень» [Клемперер, с. 25]. Саме ці *незначні слівця*, які з'явилися або змінили своє значення, та значні наслідки їхнього вживання, а також пунктуацію та інтонації цієї мови досліджує Клемперер. Впродовж дванадцяти років він стежив за трансформацією мови Третього райху на основі усіх доступних джерел (розмови, виступи, репортажі, оголошення, газети, брошури, книги – все, що можливо було прочитати або почути). Сліди цієї мови виявлені ним у текстах абсолютно різномірних на перший погляд віддалених від політики – в сімейних оголошеннях, на рекламних штемпелях, у вивісках, талонах тощо (яскравий приклад Клемперера: книжка про рецепти лікувального чаю, яка при детальному розборі виявляється суцільно просякнутою мовою націонал-соціалізму – «спершу мені здалось, що це досить комічна книжка, потім я

вирішив, що це річ трагікомічна, а в кінці я зрозумів, що це насправді трагічний документ» [Клемперер, с. 332]). Цю мову автор називає LTI: *Lingua Tertii Imperii*, Мова Третього райху – у формі властивої цій мові аббревіатури. Ця мова групи, перетворена на мову народу, отримала повну владу: «абсолютне панування мовного закону, нав'язуваного мізерною групкою чи навіть однією людиною, було виключно ефективним» [Клемперер, с. 34]. «Мова переможця, – пише Клемперер, – говорити нею не минає дарма: її вдихають і живуть під її диктовку» [Клемперер, с. 256]. З'ясовуючи причини такої ефективності цієї мови, – «мови, яка мислить за тебе» [Клемперер, с. 40], – у фабрикуванні свідомості її мимовільних носіїв, вчений виділяє основні риси, що уможливили її дієвість:

– *одноманітність*: «LTI бідна і вбога. Вбогість її – принципова, наче вона дала обітницю бідності» [Клемперер, с. 30]. Одноманітність штампів і навіть інтонацій, властива груповій мові, нав'язується як взірець і поширюється на весь німецькомовний простір. На відміну від природної мови, яка має засоби для всіх реєстрів спілкування, штучна мова спрямована на обмеження сфер – в ній немає приватної сфери і особистого спілкування, вона є мовою «масового фанатизму», яка не розрізняє письмову і усну мову, бо в ній все є мовленням, окликом, закликком. LTI йде по шляху урізання [Клемперер, сс. 34–35];

– *окличність*: LTI надає всьому форму вигуку чи оклику настільки, що немає необхідності виражати це в пунктуації, адже «просто висловлювань», на фоні яких потрібно виділяти оклики, не залишається [Клемперер, с. 95];

– *експресивність*: LTI запозичує від «Бурі і натиску», футуризму та експресіонізму підкреслено вольовий підхід: «весь її словниковий запас пронизаний волею до руху, до дії»; створення нових слів на позначення дій (*арізувати, дежидизувати, нордізувати, ковентрувати*); маскування зворотного руху при відступі під *рухому* оборону [Клемперер, сс. 89, 290];

– *контрастність*: перемижання механіцистських та органіцистських висловів; поетизація і технізація; змішання партійної мови, армійської мови

та побутової мови; стилізація під старонімецьку мову в поєднанні з немотивованим використанням іноземних слів. Клемперер вбачає причину дієвості нацистської риторики саме в контрастному змішанні, яке не дає оговтатись і заспокоїтись: у різких стрибках від претензійно-вченого мовлення до панібратсько-пролетарського, «від холодної раціональності до скупих чоловічих сліз», «від берлінської нахабності до пафосу богоборця і пророка» [Клемперер, сс. 324–327, 337];

– *«прокляття суперлатива»*: використання без міри і необхідності найвищого ступеню порівняння прикметників, окремих висловів, які містять або яким надається значення суперлативу та гіперболізованих зворотів використання найвищого ступеню порівняння в усіх можливих випадках («настріляти неймовірну кількість найбільших слонів за допомогою найкращої в світі зброї», «найкращі в світі солдати споряджені найкращою в світі зброєю, виробленою найкращими в світі робочими»); «злоякісний суперлатив», розростаючись, приводить до нісенітниць та зворотного результату [Клемперер, сс. 277, 281–285];

– *використання цифр*: відмова від будь-яких обмежень у використанні цифр, використання в якості надмірної міри числа слів *неймовірний, незчислений*, в тому числі у воєнних зведеннях; змішання кількості і якості у висловлюваннях; проникнення суперлативів цифр у суху мову воєнних зведень: зведення, що містять постійно збільшувані цифри втрат ворога, з погіршенням ситуації настільки втрачають будь-яку міру, що «основи воєнної мови – дисципліна і точність – перетворюються на свою протилежність, у фантастику і казку» [Клемперер, сс. 275–278];

– *іронічні лапки*: іронічні в усній промові, на письмі демонструють хибність взятого в них висловлювання; принципово відмінні від нейтральних лапок цитування, адже для ЛТІ нейтральність нестерпна [Клемперер, с. 96];

– *надмір аббревіатур*: як стверджує Клемперер, скорочення завжди з'являються там, де постають технічні та організаційні задачі, а оскільки у тоталітаризмі все переводиться у площину техніки та організації, саме для

мови тоталітарних режимів характерне засилля абревіатур; однак до цієї загальної тенденції тут також додається мотив «спільноти заколотників»: слово-пароль для своїх [Клемперер, с. 121];

– специфічні «нацистизми»: створені слова або ті слова, що змінили своє значення: *прорив, переворот, фанатичний, підключення, закручувати, дружина, невтримний, нордіфікація, єврейський, історичний, ковенструвати, замаскований, тотальний, сонячний, стовідсотковий*; дієслова з префіксом *роз-* та прикметники з префіксом *велико-*.

Ці риси визначають дієвість дискурсів, якими утверджується симулякр події: ця мова не є і не здатна бути нейтрально-описовою, вона є дієво-перетворюючою. В цьому її симулятивна подібність до мови-суб'єкта, адже вона претендує на творення суб'єкта (натомість продукує симулякр колективного субстанційного суб'єкта). Дискурс мови-симулякру не може бути говором: він не є дискурсом *події* – лише симулякру події.

#### **4.1.3. Катастрофа: абсолютизація / «нормалізація» дискурсів**

Катастрофа у визначенні Бадью полягає в проголошенні всемогутності істини і її здатності створити тотальну поіменованість, здолавши неіменоване. Застосоване до конкретних прикладів, це поняття означає перетворення дискурсу події на владний або / та перетворення «неможливих найменувань» на нову норму.

Досліджуючи дієвість дискурсів події, значно простіше знайти приклади дієвості енкратичних дискурсів, що абсолютизували могутність «своїх» істини, аніж виявити приклади цілком акратичних дискурсів, що залишили свої сліди в минулому. У прагненні проаналізувати акратичні політичні дискурси ми стикаємось зі складністю, майже нерозв'язною: дискурси, що увійшли в історію, є, в переважній більшості, дискурсами енкратичними. Дискурси події, що виникають в ході політичного пр�ксису і змінюють реальність, фіксуються переважно вже у формі, коли вони стають енкратичними дискурсами. Розрізнення акратичних і енкратичних дискурсів є відносно простим і однозначним лише до моменту зміни влади, однак воно

тимчасово порушується, щоб потім знов переутвердитись зі зміною влади. Саме із цією розладнаністю розмежування акратичного / енкратичного ми маємо справу у випадку революцій. Як зазначає Барт, із мовою переможної революції стається трансформація: мова революції постає із колишньої акратичної мови, прийшовши до влади, вона зберігає акратичність, поки в самій революції триває боротьба, – але щойно боротьба затихає і утверджується новий порядок, колишня революційна мова сама стає доксою, енкратичним дискурсом [Барт, 1989, сс. 529–530]. Цей процес Бадью описує через категорію катастрофи. Мови переможних революцій – стверджені у якості єдино-вірних мов – стають мовами влади, а отже є дискурсами катастрофи, якої зазнає подія визволення.

Фердинанд Дюбуа у своїй «Історії французької мови з найдавніших часів до 1900 року» досліджує, зокрема, і мову Французької революції. Барт, викладаючи деякі важливі моменти цієї книги, підкреслює: досліджено саме *політичну мову* – мову, яка виробляється безпосередньо в ході політичного праксису і сама є дієвою [Барт, 1989, с. 526]. У лексиконі революції є табуйовані слова, слова, позначені ненавистю (*Тиранія, Аристократ, Змова*), і слова, позначені любов'ю (*Нація, Закон, Вітчизна, Конституція*), є також цілий ряд замін / підмін, серед яких Барт виділяє такі: клір – *попівщина*, релігія – *фанатизм*, культовий предмет – *брязкальця фанатизму*, ворожі солдати – *мерзенні пособники тиранів*, податки – *внески*, слуга – *довірена людина*, сищики – *поліцейські агенти*, комедіанти – *артисти* тощо [Барт, 1989, с. 526]. Революційна мова претендує на прямий вплив на свій референт – заборона слова «дворянство» як ліквідація самого дворянства. Це саме той випадок, коли мова, – попри те, що є мовою революції, – має магічне значення: усунення слів у ній сприймається як усунення самого їхнього референта, а зміна слів сприймається як зміна референта.

Таким чином, катастрофа полягає в абсолютизації сили істини та її здатності до перейменування всіх без виключення елементів, а також в нормалізації «ненормальних» мовлень події: перетворення неможливих



вимов, винайдених в ході політичного праксису, на елементи розхожих штампів. Ненормальні вимови, створені в розривах існуючої норми, самі перетворюються на нову норму (парадоксальні самовизначення спільноти, винайдені визначення своїх героїв, дієві гасла застигають як назви партій, вулиць, пабліків). Те, що в практикуванні було винайденим неможливим, у застиганні стає єдино-можливим.

#### 4.2. Спокуси уможливлення вірної дії

Фігури зла як викривленого наслідку процесу істини визначені і досліджені Бадью; ми ставимо завдання визначити і дослідити фігури спокус вірнісних дискурсів. Трьом фігурам хиб ми протиставляємо дію зречень як відмов від *неможливої вірності*. Ця відмова здійснюється на користь однієї-з-можливостей зректи неіменоване, а не втримувати його неіменованість. Фундаментальне протиріччя, яке розколює говір, – прагнення поєднання непокєднуваних вірностей: вірності розриву (абсолютній атопічності цього «дещо», його винесеності за межі причинно-наслідкових зв'язків і його незрівнянності) – і вірності іменуванню (спричиненої цим іменуванням необхідності опрацювання наслідків розриву, його вписування в життя), – спокусами вирішується на користь однієї зі сторін.

Зречення мають форму спокуси: не примусу, а саме спокушання простішим, «можливим» шляхом вірності. І мотивом до зречення у кожному з випадків є специфічно витрактувана вірність. «Неможливість» вірності як недосягненність її абсолютного втілення і фіксації Реального як Реального, а не у символізованій формі, вимагає зваження на безупинний пошук нових можливостей – і спокушає прийняттям певної із наявних можливостей замість пошуку неможливого.

Перед нами стоїть задача виявлення, класифікації і опису тих спокус, які спричиняють зречення з мотивів вірності. Спокуси зречень ми вписуємо у визначений Жижеком семіотичний квадрат, що формується двома осями:

вісь між «бути X» – «володіти X» та вісь між «здійснення X» та «прості розмови про X» [Жижек, 2008b, с. 56]. Таким чином, цими двома осями формуються чотири сектори цього квадрату, кожен з яких визначає певну спокусу зречення:

- «володіти і обговорювати»: історизація,
- «бути і обговорювати»: меморизація,
- «володіти і здійснювати»: трансляція,
- «бути і здійснювати»: ритуальне відтворення.

Кожен із чотирьох варіантів ми детально розглянемо в окремому пункті розділу. Однак спершу маємо зазначити: жоден із них не є «хибним як таким» (навпаки, є дієвим і необхідним). Всі вони рухаються прагненням вірності і є *можливими* відповідями на питання про вірність події.

#### **4.2.1. Історизація «володіти і обговорювати»**

Револьюційна дія і дія літератури, за словами Бланшо, стверджують кожную подію як абсолют і абсолют як подію [Бланшо, 1998а, с. 29]. Для вірнісного мовлення немає градацій подієвості (*ледь подієво, подієвіше, найподієвіше*) – подієвість передбачає абсолютний вимір. Тож для говору ніщо не занадто дрібне: кожна подія (і закоханість, і революція) як подія є абсолютотом. Говорами подія стверджується саме як абсолют – не *одна-з*, а *одна-єдина* подія. Принципово інший ракурс дається історизацією. При цьому ми говоримо саме про *вірнісну* історизацію – про бажання знання, продиктоване вірністю і бажанням очищення від хиб.

Повсюдною спокусою для після-подієвих ситуацій є відмова від опрацювання події на користь збирання її слідів та віднайдення / фіксації / обговорення обставин. Подія як те, що неможливо втримати і те, що уникає фіксації, являє собою неможливий об'єкт бажання-бути. Розрив невловний; однак явлена подією поза-часова істина залишає *насліддя*, що вимагає опрацювання, а її локалізація в часі і просторі залишає *сліди*. Неможливість втримати саму подію (зробити її не лякливою, щезаючою, зникаючою без вісті – а гарантовано і надійно наявною) відкриває перед говорами спокусу

підміни вірності події і опрацювання наслідь вірністю слідам події. Недосяжне *бажання-бути* в події підміняється *бажанням-обговорювати* або ж *бажанням-знати* подію (в категоріях Анкерсмита). Бажання-знати породжує специфічну вірність, яку ми, зважаючи на ніцшеанське розрізнення видів історії, називаємо антикварною вірністю.

Жага повернення до стану розриву приречена на провал. «Могутня сила історичного еросу ніколи не зможе зламати тої затятості, з якою минуле, що тепер стало частиною об'єктивної реальності, буде чинити спротив нашому возз'єднанню з ним» – пише Анкерсміт, констатуючи розпачливу неможливість цього повернення [Анкерсміт, 2007, с. 447]. Ця травма не виговорюється: те, що може бути сказане про втрачений об'єкт бажання, лише підкреслює його втрату, підсилює бажання і провокує нові і нові мовлення. Минула подія, стверджує Анкерсміт, відділяється і стає «танталовим об'єктом нашого розуміння» – ваблячим і недосяжним, попри всі спроби його торкнутись [Анкерсміт, 2007, с. 488]. Недосягненність бажання-бути спричиняє підміну його бажанням-знати, однак знанню не вдається вдовольнити бажання бути, хоча воно безнадійно прагне цього. Сліди, залишені подією, стають об'єктом бажання-знати – *знати істину про подію* (саме *знати* істину, а не *діяти* відповідно до істини, і саме *про* подію, а не події). Говором говорить бажання вберегти подію, очистити її від нашарувань опіній – залишивши лише істинне. Зрештою після таких чисток залишається «об'єктивна» подія із науково встановлених фактів. Локальний вимір події піддається детальному і достеменному від-творенню – але без обговорення виміру універсального.

В об'єктивації події дещо непоправно втрачається. У випадку історичної події це історичний досвід, про який пише Анкерсміт. Історичний досвід є досвідом втрати: це досвід втрати минулого, безповоротної відторгнутості від того, що минуло. Минуле, що раптом «відривається» від теперішнього, визначає історичний досвід як випадіння зі стану позачасового теперішнього у стан розколотості між минулим і теперішнім. Досвід розбиття

тяглості часу є *піднесенням історичним досвідом* (категорію *піднесеного* Анкерсміт використовує як філософський еквівалент травми [Анкерсміт, 2007, с. 479]). Втрата минулого не має нічого спільного із втратою того, що *мав*: тут немає елементу володіння, а є відторгнутість від того, що близько, але недосяжно – втрата того, де і ким *був*. Це досвід неперехідності і незворотної втрати (в нескінченності і відсутності кінця цієї втрати – його наближеність до смерті). Для Анкерсміта у цій втраті визначальною є втрата певної тяглості, певного «*до*» розриву: він пише про свою ностальгію по XVIII століттю та своє настільки гостре пережиття того, що було втрачено в 1789 р., що вся ця книга є для нього спробою примирення із викликаним цією втратою болем і відчаєм [Анкерсміт, 2007, с. 586]. Втрата неприступного *до* розриву або втрата жаданого *самого розриву* визначає осмислення говорів як дискурсів втрати: говори відторгнуті і приречені бути *після*. Болісно присутня відсутність того, що втрачене, примушує мовити. Тож говори спокушаються *розголосом*. Однак непроговорена / нерозголошена подія – і виговорена / розголошена подія мають різний потенціал. Парадоксально, – зауважує Анкерсміт, але вищий ступінь історизації супроводжує подію, історичність якої цілком сублімована, а вона сама перетворилась на природну і неісторичну подію [Анкерсміт, 2007, с. 207]. Історизація, з одного боку, творить подію, з іншого, – позбавляє її подієвості.

Можливість «об'єктивного» вловлення події Знанням категорично заперечує Жижек: «Не існує нейтрального погляду Знання, який міг би розгледіти Подію у її ефектах» [Жижек, 2016]. Подія не схоплюється цим нейтральним поглядом, який є зовнішнім щодо неї: з цієї точки зору, існують лише окремі епізоди чи випадки, що не утворюють загальної картини. «Нейтральний істористський погляд ніколи не помітить у Французькій революції серію слідів Події, що носить ім'я «Французька революція», а розгледить там лише множину епізодів, занурених у мережу соціальних детермінацій» [Жижек, 2016]. Революція для Знання постає як ряд випадків / фактів, кожен з яких виводиться з попередньої ситуації, має логіку причинно-

наслідкових зв'язків і вичерпно пояснюється нею. Так само і кохання з точки зору Знання є цілком пояснюваним психологічним і фізіологічним станом. Нейтральний погляд уможлиблює наукове дослідження, однак унеможлиблює сприйняття події як Події: будь-яка подія (подія-солідарність, подія-натхнення, подія-зустріч, подія-трагедія), розглянута під кутом зору історизації, є *однією-з-подій*.

Історизація обмежує подію: прив'язка до локальних умов і конкретних обставин зводить поле її опрацювання до просторово і часово обмеженого інтервалу після-подієвих відголосків. Історизація притлумлює розривність події: вписана в історичний наратив, подія не може бути прочитана як те, що виникає *нізвідки* (на чому наголошує Дерріда) – натомість, за Жижеком, подія є наслідком, що перевищує свої причини [Жижек, 2019а, с. 14]. Історично вписана, вона постфактум виводиться із своїх причин і передумов – і зводиться до їхнього наслідку. «Об'єктивно» подія в жодному разі не розтинає історію: вона може започаткувати новий період, але не розірвати тяглість історії. Будь-яка, за різними ознаками і параметрами *виключна* подія, будучи вписаною в історичний наратив, виявляється належною до певного ряду – навіть якщо це ряд «виключних подій». Історія сповнена послідовностями тих подій, що суб'єктивно переживались як вершина часів і розрив самого часу. Паралаксне бачення забезпечує можливість зміни фокусу між ракурсом суб'єктивної виключності події-розриву і ракурсом історичної вписаності цієї події як однієї-з.

Історизація здійснює *фіксацію* події в обох сенсах цього слова: і її запис-збереження, і її знерухомилення (крім того, бажання-знати як вірність слідам події є також фіксацією на слідах). Фіксована подія не має бути такою, що іще триває: вона з необхідністю має бути знерухомилена, убезпечена від змін. За словами Штефана Плаггенборга [Плаггенборг, с. 41], «для декого революція закінчилась після того, як її розмістили в музеї, розчленували на експонати та виставили на загальний огляд». Історизація події, за словами Жижека, діє як *обезподіювання* [de-event-ualization] події, «тобто набуття

стосовно неї зовнішньої перспективи і, таким чином, перетворення її на послідовність складних історичних фактів» [Жижек, 2016]. Відбувається або «втрата лісу за деревами» – втрата революції у ряді історичних фактів. Або ж, навпаки, «втрата дерева в лісі» – втрата унікальності, суб'єктивної заангажованості конкретної події через об'єктивуючий погляд на неї як частину об'єктивного процесу («наприклад, історик Французької революції на кшталт Франсуа Фуре, який пояснює це результатом складності французької ситуації наприкінці XVIII ст., позбавивши її універсального розмаху» [Think Again: Alain Badiou..., p. 176]. За словами П'єра Нора, амбіцією істориків є не відродженням «того, що дійсно сталося», а його знищення: «Безумовно, загальний критицизм зберіг би музеї, медалі, пам'ятники, тобто необхідний арсенал своєї власної роботи, але ціною позбавлення їх того, що в наших очах зробило їх місцями пам'яті» [Франция-память, с. 21]. Творення «історичної події» (як наративного *наукового* конструкту) нівелює «мою подію» (як наративний *суб'єктивний* конструкт) – нищить Реальне події. Історик водночас і творить подію із ряду інцидентів – і *обезподіює* цю історію.

Подія як об'єкт «бажання знати» конструюється *мовою об'єктивної ситуації*, яка може судити (про) подію лише через дистанціювання і зовнішній щодо неї погляд. Історичне дистанціювання вимагає відсторонення і уникання суб'єктивності. Історизація здійснює мовлення з позиції *знання*, а не *істини*: її справою є кількість, умови, обставини, деталі. Дискурси, якими рухає бажання-знати, спокушаються на «процедури історії» (наративізація, меморізація, реконструкція) замість «процедур істини». Вірність слідам події обертається на зречення подієвості.

#### **4.2.2. Меморізація: «бути і обговорювати»**

Процедури меморізації події доповнюють, але водночас і протистоять процедурам історизації події: об'єктивації дослідження (чинний «принцип об'єктивності» в історії) протиставляється суб'єктивація (спів)пережиття – необхідність особистої залученості в пам'яті. Memory studies (започатковані

Морісом Хальбваксом, Аляйдою та Яном Ассманами, П'єром Нора, нині включають проблеми політик пам'яті, практик комеморації, місць пам'яті, інституціалізації та репрезентації пам'яті) є широким полем досліджень, яке, однак, лише дотичне до нашої проблематики: ми зосереджуємо увагу лише на питання про те, як діє через практики пам'яті вірність і зречення події. Спокуса меморізації діє щодо будь-якої події: через пам'ятні місця / дати / артефакти любовної зустрічі, мистецької дії, політичної акції, трагедії. Вона визначає принципово інший підхід до події, ніж підхід, що задається практиками історизації.

Замість прагнення «володіти» подією у формі привласнення її історичних слідів меморізація прагне «бути» – якщо не в події, то принаймні в спогадуванні події. Анкерсміт підкреслює в заходах комеморації оволодіння і знешкодження минулої події [Анкерсміт, 2009, с. 262], але, на нашу думку, визначальним для цих практик є не *оволодіння*-об'єктивація, а *засвоєння*-суб'єктивація. Кардинальну відмінність між дією історії та пам'яті проголошує Нора, автор концепції «місць пам'яті»:

Історія – це завжди проблематична і неповна реконструкція того, чого більше немає. Пам'ять – це завжди актуальний феномен, зв'язок з вічним теперішнім, що переживається [...]. Пам'ять поміщає спогад в священне, історія його звідти виганяє, роблячи його прозаїчним [...] Навпаки, історія належить всім і нікому, що робить універсальність її покликанням. Пам'ять вкорінена в конкретному: у просторі, жесті, образі і об'єкті. Історія не прикріплена ні до чого, крім часових протяжностей, еволюції та відносин речей. Пам'ять – це абсолют, а історія знає лише відносне [Франція-пам'ять, с. 20].

Для пам'яті немає об'єктивного масштабу події, а є лише суб'єктивний. Отже, у співіснуючих в події вимірах її як *єдиної / однієї-з, абсолютної / відносної, суб'єктивно пережитої / об'єктивно оцінюваної, охоплюючої /*

*відстороненої* пам'ять однозначно орієнтується на перший елемент у кожній з дихотомій. Пам'ять з її афективною, «чуттєвою природою» [Франция-память, с. 20] протистоїть історії як критичному дискурсу, її метою є не опрацювання можливостей, що відкриті подією, а довження *пережиття* події і обговорення події.

Пам'ять прагне «бути і обговорювати»: довжити тривання в події через її обговорення. Однією з її дій є «капсулювання минулого» [Виклики та практики комеморації після Майдану]. Пам'ять береже місце, «в котрі "вросла" трагічна історія, яку зберігають у відкритому вигляді й виставляють напоказ у формі пам'ятних місць як ран спогадів» [Ассман, с. 11]. Вірнісна дія пам'яті, здійснювана у встановленні особистого зв'язку з подією і береженні розриву як єдиного і неповторного («між стрімкою десакралізацією і тимчасово відновлюваною сакральністю» [Франция-память, с. 27]), обертається однак на протилежність при перетворенні пам'яті на колективну, адже, за словами Поля Рікера, в масштабі суспільства пам'ять є організацією забуття [Рикёр, 2004, с. 621]. В умовах *всесвітнього торжества пам'яті і меморіального надлишку* [Нора] пам'ять більше не є нашою. Дискурси пам'яті і нав'язують вірність, і звільняють від неї.

Пам'ять події, трактована як «борг перед подією», вдовольняється практиками меморізації, симптоматичною формою яких є встановлення *пам'ятника* (що може докладатися до будь-якої події – від політичної і трагічної до любовної та мистецької). За словами Жана-Франсуа Ліотара, «політика забуття» полягає саме у зведенні меморіалу [Ліотар, 2001, с. 12]. Способи *увічнення* події є водночас способами відмови від необхідності здійснення вірності надалі: вірність делегується пам'яті, пам'ять делегується меморіалу. «Інтерпасивний» суб'єкт [Жижек, 2005] звільняється від необхідності самому пам'ятати, як і насолоджуватись. Тож практики комеморації є неодмінно водночас і викликами, тісно пов'язаними із політиками ідентичності.



Отже, спокуса меморизації події діє потрійно – як підміна опрацювання насліддя події береженням її слідів, як підміна того, що пам'ятається / вшановується самим заходами комеморації і як зречення особистої вірності через її делегування дискурсам колективної пам'яті.

#### **4.2.3. Ритуальне відтворення: «бути і здійснювати»**

Так само як між стратегією історизації та стратегією меморизації є зв'язок, але водночас – кардинальна відмінність *декларативно об'єктивного / неодмінно включеного* сприйняття, між практиками меморизації і ритуального відтворення є перетини, але їх характеризує принципове зміщення акцентів. На відміну від вірнісних практик пам'яті, що направлені на обговорення події у формі спогадувань і фіксацій («бути і обговорювати»), вірнісні практики ритуалу прагнуть від-творення самої події: «бути і здійснювати».

У ритуалі здійснюється міметичне від-творення події. Ритуал є спробою обійти основні спокуси мовлень, розташуватись між обома опозиціями: не бути ані мовчанням (при цьому не сказати зайвого), ані красномовством (при цьому сказати найважливіше) – натомість він втілює претензію мовити не *про* подію, а *словами події*; також він прагне не бути ані репрезентацією, ані нищенням репрезентацій – а саме презентацією. Тож ритуал претендує на те, що він не від-творює зустріч з Реальним, а саме щоразу творить Реальне. Можна сказати, що будь-який ритуал (в т.ч. політично-міметичний) претендує на торкання Реального кожного разу у своєму здійсненні. Негарантованість, непевність, випадковість трапляння Реального принципово не відповідає будь-якому вписанню у циклічну повторюваність – якщо це не реєстр чуда (що не є об'єктом нашого дослідження).

Ритуалізація події знаходить втілення між демонстрацією (яка в меморіальних практиках набуває значення «демонстрації пам'яті», взірцевим прикладом чого є урочисте покладання квітів) та карнавалом («профанований» варіант святкувань, «народне святкування»). Розрізненню і співставленню цих двох дійств в якості меморіальних практик присвячено

текст «Демонстрація і карнавал» [Цехновицер], який є цінним джерелом для аналізу дискурсів меморізації десятої річниці 1917 р. Текст, присвячений практичним питанням організації святкування, містить також елементи теоретизації демонстрації і карнавалу та розвиток поняття політ-карнавалу. Демонстрація як політична хода, організована задля оприявлення певної політичної вимоги спершу протиставляється карнавалу як «типовому торжеству середньо-буржуазного натовпу», а потім співставляється у «політ-карнавалі»: карнавальні елементи загострюють політичний зміст демонстрації, дають «напоєність агітацією та злободенністю» [Цехновицер, сс. 5–6]. «Тоді як у своєму інформаційно-інструктивному листі про святкування 1 травня 1926 р. Московська Губернська Рада Професійних Спілок писала, що демонстрація, яка організовується в день першого травня, є основним ударним елементом всього святкування, не має носити карнавального характеру, аби не затьмарювати політичні гасла, – то через рік першотравнева комісія Ленінградського Комітету Партії у своїй постанові вказувала, що в демонстрацію *рекомендовано* ввести елементи карнавального характеру» [Цехновицер, с. 6]. Таким чином відбувається перехід до ритуалізованої моделі.

Ритуально відтворювана подія втрачає прив'язку до часу і місця, стає позачасовою і атопічною. Набуваючи будь-якого / будь-де / будь-ким втілення, вона втрачає унікальність одно-разового настання. Спокушаючись ритуалізованим від-творенням минулої події, вірність зрікається відкритості до настання майбутньої події.

#### **4.2.4. Трансляція: «володіти і здійснювати»**

Спокуса трансляції / видовищного відтворення події, на нашу думку, є сьогодні визначальною спокусою вірності: трансляція події перетворюється з можливості на вимогу, із засобу можливого включення на спосіб виключення не-підключених.

Сьогодні аналіз зв'язку події і видовища неможливий без урахування всього шлейфу концептів, що пов'язують подію і медіа («суспільства

видовища» Гі Дебора, «паноптикону» Фуко, «технічної відтворюваності» Вальтера Беньяміна, «симулякрів і симуляції» Бодрійяра, «прозорого суспільства» Джанні Ваттімо, «інформаційної бомби» Поля Віріоліо і, звісно, «the Medium is the Message» / «the Medium is the Massage» Маршалла Маклюєна). Однак осмислення цього зв'язку має значно глибшу історичну ретроспективу: вже Іммануїл Кант у «Спорі факультетів» (який Михайло Ямпольський називає найважливішим текстом, що розглядає суспільство як «рефлексивно організоване видовище, яке відводить ключову роль глядачам» [Ямпольський, с. 412]), осмислює Французьку революцію через її видовище і породжуваний ним ентузіазм. Саме і лише незацікавлений ентузіазм глядача, на думку Канта [Кант, с. 204], є доказом доброї природи людини і веде до морального вдосконалення. Кантівська подія цілком переноситься у глядацьку сферу, стверджує Ямпольський: саме глядацька реакція і є власне подією, адже лише в ній міститься елемент загальнолюдського [Ямпольський, с. 416]. Саме ентузіазм глядачів утверджує подію.

Зв'язок події і видовища як такий, що вступив в особливу фазу після Французької революції («перша рефлексивно видовищна революція» і «чудовий історичний роман») розглядає Сержо Бенвенуто: він стверджує, що саме революція запустила видовищну фазу західної історії і відтоді повстання є не «просто дією», а також образами, рефлексами і відображеннями, які породжують дії та рішення [Бенвенуто, с. 108]. Бенвенуто, італійський теоретик і практик психоаналізу, був свідком і учасником паризьких подій 1968 р., *видовище* яких мало особливі наслідки.

Травневі події 1968 р. є об'єктом постійних звернень, осмислень і переосмислень для цілого покоління французьких інтелектуалів (Фуко, Бадью, Дельоз, Фелікс Гваттарі, Жан-Поль Сартр, Луї Альтюсер, Гі Дебор), які зазнали та / або справили вплив на ці події. «Покоління 1968» осмислює ці події як власне *подію*: Дельоз під заголовком «Травня 68-го не відбулось» пише, що Травень 68-го є «порядком чистої події» [Дельоз, Гваттарі]; Бадью

називає себе нащадком цієї події [Бадью, Тарби, с. 20], а Бенсаїд пише про нього, що травень 1968 для Бадью рівносильний зустрічі на дорозі до Дамаску [Think Again: Alain Badiou..., p. 102]. Про те, що бадьюанська подія має політичну прив'язку до 1968 р. пише, зокрема, Артемій Магун [Магун, 2015, с. 158]. Серед широкого спектра тем і контекстів, в яких звертаються до цієї події, ми обмежимося лише одним аспектом – зосередимо увагу на її видовищі і його ролі і значенні у здійсненні події. В дискусії з цього приводу оцінки різняться діаметрально: чи видовищні репрезентації зумовили епохальне значення травневих подій, чи завадили їм здійснитися; чи було це повстання проти «суспільства видовища», чи, як висловився згодом сам Гі Дебор, «суспільство видовища перетворило на видовище повстання проти себе» [Дебор, 2009]. Чи можливо стверджувати водночас обидві тези.

Від 1968 р. предметом численних звернень і досліджень стає, те, що медіа не освітлюють подію, а конституують її. П'єр Нора, який також був свідком травня 1968, осмислює зміни, спричинені медіа-трансляцією події, у статті «Подія-монстр»: «Тепер засоби масової інформації мають монополію на історію. У нашому сучасному суспільстві саме через них і лише через них нас вражає подія» [Nora, p. 162]. Ключова теза статті полягає в тому, що сьогодні подія, щоб бути *подією*, має бути відомою: вона неможлива без глядача-репортера і репортера-глядача, гласність є її беззаперечним законом, а «Закон видовища – найбільш тоталітарний в сучасному світі» [Nora, p. 167]. Сенс події поглинається її резонансом. Подія виривається з історії і повертається у вигляді шоу, «подія без історика складається з афективної участі мас», «будь-якій події в сучасному розумінні цього слова масова уява хоче мати можливість прищепити щось від новини, її драми, її магії, її таємниці, її дивності, її поезії, її трагікомічності, її сили компенсації та ідентифікації, почуття фатальності, що мешкає в ній, її розкоші та безпричинності» [Nora, pp. 165–166]. Зв'язок між типом події і типом медіа є нерозривним; від справи Дрейфуса Нора відраховує появу сучасного типу події і проголошує, що ми знаходимося в стані інфляції подієвості. Як

зазначає Марія Федорова, «В самому розумінні події відбуваються глибинні зміни: вона "дереалізується" або "десубстантивується": її відношення до реальності стає проблематичним» [Федорова, с. 43]. У видовищі навіть радикальна неповторність події смерті розмивається повторюваністю і дереалізується через відтворюваність [Чистотина, 2014]. Навіть спротив видовищності стає частиною видовища.

Бенвенуто стверджує: «Фактично, травень шістдесят восьмого, незважаючи ні на що, знаменував собою підтвердження, абсолютно нове, ніколи раніше не бачене і всепоглинаюче, суспільства видовища», [Бенвенуто, сс. 104–105]; він обґрунтовує це тим, що саме присутність публіки була вирішальною для сплеску повстанського насильства – публіка стала протагоністом. «Коли виникає це коротке замикання між глядачем і актором, ми отримуємо революцію. По-справжньому гарячкові, ейфоричні та знаменні фази демократії – це ті, в яких спостерігаючи видовище самі стають видовищем, породжуючи дію» [Бенвенуто, с. 109]. Саме репрезентація події породжує дію і спричиняє зміни: на думку Бенвенуто, на поточне «почуття-в-світі» вплинули не економічні чи політичні наслідки, а *видовище* шістдесят восьмого. З концептуалізацією Бодрійяром симулякрів та гіперреальності, а також аналізом «війни в Затоці, якої не було» [Бодрійяр], проблематизація неоднозначного зв'язку події і її медійного видовища вийшла на новий рівень. Сьогодні численні як теоретичні, так і практичні дослідження сфокусовані на зв'язку події і медіа; зокрема, подія у трансформаціях візуальності ґрунтовно досліджена Петренком [Петренко, 2009]. В контексті вірностей і зречень дискурсів події ми маємо зосередити увагу на одному запитанні: у чому полягають *спокуси* трансляції події?

Ключові спокуси зречення через видовище ми досліджуємо в тексті «Подія в лабетах мереж: зречення і нарцисизм показної вірності» [Чистотіна, 2020с]. Вірність події через її трансляцію спокушає підміною вірності події на вірність образу події (або навіть «вірністю образу себе, вірного події») і зручним переходом від долання себе у вірності до споживання знаків події.

«Логіка мереж вимагає бути епіцентром події – або бути носієм знаків події – або не бути. Тож у нарцисичному самозамилуванні "собою в події" і "подією себе" присутній також елемент нервової самоперевірки: чи я є? Подія – реальна, вигадана, симульована – стає засобом втриматись за буття, а показна вірність їй, що обертається на зречення, – способом довести це іншим» [Чистотіна, 2020с, с. 338]. Зречення здійснюється простим набуттям зовнішньої дистанції щодо події (побачити побачене), переходом від «бути» до «мати» і зміщенням акцентів з «події в собі» на «себе в події».

Отже, спокуса трансляції події обертається на примус до цього. За словами Віталія Лехцієра, в епоху «екстазу оповідання» та ескалації наративів онтологічна легітимація людини тримається, як доля Шагразида з «Тисячі й однієї ночі», на імперативі оповідання: «Ти є, поки ти розповідаєш історію, поки тебе хочуть слухати. *Narraro, ergo sum*» [Лехциер, 2013, с. 7]. Страх небуття через залишення остронь звершуваних подій і нарцисичне самозамилуванням «собою в події» спричиняє безупинні трансляції (псевдо)подій.

#### 4.3. Неможлива вірність і маніфестація спільноти

Точки неіменованого – «ти», «воно», «ніщо» і «ми», – є тими локусами, через долання і нездоланість яких триває вірнісне мовлення і маніфестує себе суб'єкт. В дискурсі кохання і спробах вимовлення «ти» закоханий індивід входить в конструювання діалогічного суб'єкта любові (Бадью пише про конструювання саме одного суб'єкта любові; Перепелиця – про суб'єкт *libido* [Перепелиця, 2017]); у мистецькій дії вписування неіменованого «воно» постає митець («повільне народження поета завдяки віршеві, батьком якого він є» [Дерріда, 2004b, с. 132]); у мовленнях жалоби і спробах осмислення невимовного «ніщо» з'являється суб'єкт-смертний. «Ми» є неіменованим для події солідарності, філософське осмислення якої здійснюється через поняття спільноти.

У формуванні тенденцій сучасних філософських розумінь спільноти визначальну роль відіграв діалог Жана-Люка Нансі та Бланшо з приводу ідей Жоржа Батая на полях їхніх книг «Розтворена спільнота» («La communauté désœuvrée» [Нансі, 2009]) та «Невизнана спільнота» («La Communauté inavouable» [Бланшо, 1998b]), а також пізніша робота Агамбена «Прийдешня спільнота» («La Comunità che viene» [Агамбен, 2008]). Центральним питанням нових теорій спільноти – після дескредитації цього поняття тоталітаризмами, – стає, за словами Ольги Шпараги, питання про *можливість* не пригнічуючої та не підкорюючої спільності, а основною тенденцією – зміщення акценту з розгляду спільноти в поняттях ідентичності на розгляд її через поняття буття-разом: в такій моделі спільноти ключовим є не створення певної спільної ідентичності, а підтримка самої спільності як процесу взаємодії [Шпарага, сс. 33–34]. *Разом* (*avec, mit*), через яке, починаючи від Гайдеггера, артикулюється спільність (Нансі зауважує, що до цього дві з половиною тисячі років це слово не мало статусу поняття серед філософів [Нансі, 2013а, с. 20]), мислиться як *екзистенційне*, а не *категоріальне* поняття [Нансі, 2013b, с. 13]. *Разом* позначає не суму елементів, а саме спільність.

Нансі стверджує: спільнота не є чимось втраченим в минулому – «Її не було ні в індіанців Гуаякі, ні за часів хиж, вона була відсутня як в гегелівському «народному дусі», так і в християнській любові» [Нансі, 2009, с. 38]. Вона не є суспільством, не є запереченням суспільства і не є тим, що суспільство заперечує або нищить: за словами Олени Петровської, спільнота це «différance» суспільства [Петровская, с. 20]. Спільнота є тим, «до чого ми приходимо – виходячи з суспільства – питанням, очікуванням, подією, імперативом» [Нансі, 2009, с. 39]. Спільнота це «нескінченне завдання в рамках скінченного»: вона є даром, але вимагає оновлення, потребує *комунікації*, але не *твору* [Нансі, 2009, с. 75]. Спільнота вимагає повсякчасного підтримання свого існування.

Нансі ставить задачу поставити питання про буття-разом у «точному і невблаганному формулюванні» і стверджує аксіоми «спільноти без спільноти»: не існує жодної спільної субстанції спільноти; існує спів-буття, конститутивне для кожного буття-окремо; комунікація у бутті-разом полягає в перериванні відносин і відсутності комунікації [Нансі, 2009, с. 17]. Спільнота нічого не продукує; це не об'єднуючий проект і, як підкреслює Нансі, взагалі не проект: «Спільнота це презентація її членам їхньої смертної істини», вона відкривається лише через смерть іншого і презентує скінченність [Нансі, 2009, с. 44]. З опорою на Батая і частково на Гайдеггера (гайдеггерівську *спільноту тих, хто на шляху до смерті* [Броган, с. 127]) Нансі та Бланшо розвивають ідею зв'язку спільноти і смерті, появи спільності і переривання комунікації. За Бланшо спільнота *невимовна*. «Невимовна спільнота: чи означає це, що вона уникає говорити про себе, зізнаватися у власному існуванні, або ж вона таке, що жодні визнання нездатні розкрити її суть, бо щоразу, коли вона заявляє про своє існування, нам здається, що ми вловили тільки те, що вона існує лише в силу якогось непорозуміння. Значить, їй краще зберігати мовчання?» [Бланшо, 1998b] – запитує Бланшо і відповідає: ні. Але що саме говорити (і як) – це запитання він залишає відкритим і переадресовує далі.

Бадью у його власну теорію включає існуючі концепції спільноти: це і Агамбенова «спільнота без теперішнього та присутності, просто взята в своєму настанні», і спільнота Нансі, яку не може приректи на тривання жодна інституція, і «неприкаяна» спільнота Бланшо, яка не закріплюється за жодним місцем [Бадью, 2019, с. 247]. Однак бадьюанська концепція спільноти не зводиться до запозичень і переосмислень, а є логічним елементом його власної філософської системи з поняттями події-істини-суб'єкта в основі. Саме у Бадью спільнота є Реальним політичної події і її неіменованим. Вона є неартикульовною, нерепрезентовною у політиці – це ключова теза Бадью щодо спільноти. Тому при дослідженні зв'язку між неартикульованістю



спільноти та дієвістю говорів ми зосередимо увагу саме на бадьюанському розумінні спільноти через поняття братерства.

У своєму розумінні колективного Бадью виходить із констатації неможливості спільноти в сучасному світі; на його думку, імператив сучасності є таким: «скеровуй всі свої дії та думки так, щоб ці дії та думки підтверджували, що спільнота – неможлива» [Бадью, 2019, с. 248]. Однак її *неможливість* фундаментальніша, ніж просто сучасні умови чи обставини: вона неможлива не сьогодні, а завжди: «Реальне світу – це власне спільнота як спільнота неможлива» [Бадью, 2019, с. 248]. Тому імператив самого Бадью може бути сформульований подібно до знаменитого гасла травня 1968 р., якому французький філософ досі береже вірність: «Спільнота неможлива, маніфестуйте спільноту!». Неможливість спільноти в його текстах набуває сенсу не констатації факту, що спричиняла б відмову від спроб творення братерства, а заклик не обмежуватись можливим і не зупинятися на ньому.

Бадью розгортає коротке запитання «що таке ми?» у ряд фундаментальних питань: як можливе «ми», що не підлягає ідеалу «я»? Як уникнути «ми», яке не бажає знати жодної інакшості, окрім інакшості ворога – і при цьому уникнути повного зникнення будь-якого «ми»? Яким є «ми» в умовах не війни, а миру? Що можна протиставити братерському «ми» епопеї? Яким є і може бути «ми» розмаїтого буття-разом? [Бадью, 2019, сс. 117–118].

Дещо існує так, що ніщо його не представляє: воно просто-напросто пред'являє своє існування, – саме таким є існування спільноти в розумінні Бадью [Бадью, 2005, с. 69]. І ця нерепрезентативність спільноти чинить проблему мовленню про неї. Суб'єкт у політиці, суб'єкт політичної події, існує і підтверджує своє існування у політичних діях та результатах, однак його «суб'єкт-утворююча сутність» не піддається артикуляції. Принциповою і найважливішою умовою спільноти в розумінні Бадью є її десубстанційованість і відмова від будь-якої партикулярної риси як умови належності до спільноти. Таке радикальне обмеження, застосоване до

більшості існуючих спільнот, виключає їх із ряду того, що може бути названо спільнотою у цьому жорстко обмеженому сенсі.

Сучасні спільноти (те, що функціонує під назвою спільнот у сучасній політиці) Бадью називає реакційною формою політики: «ніщо так не протилежне Ідеї спільноти, як ідея спільнотної субстанції, хай вона юдейська, арабська, французька чи західна» [Бадью, 2019, сс. 247–248]. Ці субстанційно обмежені спільноти вже за своїм найменуванням є виключаючими, а не включаючими: вони, на переконання Бадью, центровані навколо виключення не-юдеїв, не-арабів, не-французів або ж людей не-західної культури. Через це їхнє «спільне» не є по-справжньому спільним для будь-кого і універсально зверненим у своєму заклику. Іменування, що відсилає до певної субстанції спільноти, за Бадью, є маркером симулякру події і зорганізовує терор: зокрема, прихід до влади націонал-соціалістів у 1933 р. Бадью визначає як симулякр події, «який формально неможливо було відрізнити від події», але відмінний своєю зверненістю виключно до тих, кого іменував як «німців» [Бадью, 2016, сс. 144–145]. Подія в теорії Бадью звернена до порожнечі, а не повноти ситуації – суб'єктом події стає щось незнане, невизнане, непомічене (хоча й саме на ньому базується повнота ситуації), а не домінуюче. Ця схема застосовується ним до будь-якої події, однак у випадку політичної події це має конкретні наслідки: за політичну подію визнаються лише акти «звільнювальної політики» (визвольна політика як єдина, що може бути спів-адекватною філософії у концепції Бадью [Азад, 2009, с. 115]), а суб'єктами події є лише в тому чи іншому сенсі «знедолені». Ті, що не мають спільної передзаданої ознаки і для яких у ситуації навіть немає спільного імені (для комуніста Бадью хрестоматійним прикладом такої спільноти є пролетаріат). Отже, головний критерій спільноти у Бадью – її повна десубстанційованість.

Спільнота повинна не мати не лише жодної субстанції, але й імені. Універсально звернена спільнота має бути звернена до кожного, до будь-кого – але ж будь-яке ім'я, яким би не-субстанційним воно не було, вже є обмеженням: будь-яке назване «ми» творить опозицію з «не-ми» і виключає

цих «не-нас». Нікого не обмежує лише відсутнє ім'я. Лише через порожнечу, яка є «абсолютна нейтральність буття» і «множинність-із-нічого» [Бадью, 2016, с. 144], може бути явлена універсально адресована істина, адже лише вона не базується на будь-якій партикулярній рисі; проголошуючи безкомпромісну універсальність істини, Бадью виділяє її із законів мислення та інтерпретації [Азад, 2010, с. 13]. Якби до існуючих визначень спільноти як «прийдешньої», «роztвореної» чи «невизнаної» потрібно було додати ще концептуалізацію спільноти від Бадью, це, напевно, було б визначення «неіменована».

У цьому пункті ми опиняємось у стані нерозв'язності, яку, дещо загострюючи, можна виразити так: з одного боку, поіменована спільнота *вже* не є спільнотою (універсально зверненою), з іншого боку – ніяк не іменована спільнота *ще* не є спільнотою (маніфестованою). Постулювання спільноти як колективного у формі з'яви, «вилуплення» (*éclosion*) [Бадью, 2019, с. 246], яке не має ані власної субстанції, ані власної засновницької оповіді, ані власної території ставить перед питанням про критерій / умову / ознаку належності до спільноти. Бадью затято відкидає обидва пропоновані сучасною політикою варіанти відповіді на це питання – ідентичності-тожсамості та ідентичності-різноманіття: «цукеркові обгортки про громадянське "буття-разом", товарииськість, повагу до іншого є лишень старим дрантям, яке накидають на непристойну голизну особистого та хижацького виживання» [Бадью, 2019, с. 214]. Однак якщо спільнота не центрована ані на заперечення іншого, ані на його прийняття, ані на береження традиції, ані на її винайдення, неодмінно виникає запитання: що її об'єднує?

Об'єднавчою Бадью постулює порожнечу, однак, на нашу думку, об'єднана навколо порожнечі спільнота не має в основі спільного. Потрібен певний критерій *a*, який може лише включати, при цьому не виключаючи всіх, кого можна охарактеризувати як *не-а*. Є загроза, що критерій, який не виключає нікого, нікого і не включає: порожнє ім'я відноситься до всіх і ні до

кого. Парадоксальність цих вимог означає одне: Бадью взагалі відмовляється від спільноти за ідентичністю і змінює сам критерій – *спільнота це дещо інше*.

Спільноті ідентичностей може бути протиставлено дещо принципово інше – спільнота спільної вірності, спільнота недосяжного вірнісного іменування: спільнота говорів. Саме подія є тим, навколо чого центрується спільнота. І в цьому принципове відкриття: на відміну від будь-яких ідентичностей, подія нікого не обмежує, адже її істина універсально звернена. Проблемі можливості універсалізації Бадью присвячує свою книгу «Апостол Павло. Обґрунтування універсалізму» [Бадью, 1999]. Павло звільняє Звістку від обмеженості конкретною юдейською общиною, більше того – не припускає можливості її обмеження жодною, наскільки завгодно більшою, із наявних спільнот. Жодна існуюча спільнота не може стати «субстанцією» для процесу істини і не може його обмежити, адже істина байдужа до минулих ідентичностей, єдине що суттєво – це вірність події. Християнська подія – подія воскресіння Христа, як вона проголошена апостолом Павлом, – є в розумінні Бадью подією як такою [Бадью, 1999, с. 18], що задає модель формальних умов істиннісної процедури.

Узагальнюючи думку Павла (і виводячи її із контексту християнської події), Бадью відкриває в ній обґрунтування універсалізму. «Операція, яку демонструє нам Павло, полягає у тому, щоби чітко відділити процес істини від "культурної" історичності, в якій опінії намагаються розчинити її» [Бадью, 1999, с. 8], – пише Бадью й інтерпретує це як жест породження універсальності. Таким чином, істина є тим, що не зводиться до її історичних обставин. З одного боку, для Бадью немає «небес істин», й істини існують завжди лише у конкретних обставинах місця і часу, з іншого – істини як такі чітко відділені від обставин їхнього виникнення. Виникає протиріччя універсальності істин і конкретності їхньої з'яви, яке Бадью вирішує так: «В той час як своїм буттям подія зобов'язана своєму місцю, то дієвість її істини від місця не залежить» [Бадью, 1999, с. 23]. Таким чином, саме подія є тим шуканим неможливим елементом, навколо якого формується спільнота, яка

нікого не обмежує і нікого не відкидає. Від подієвої вірності – на яку в бадьюанській філософській системі зав'язано існування істини, події і суб'єкта, – залежить також і існування спільноти.

Істина, за Павлом, є поза-історичною і навіть поза-культурною, – тож вона протиставлена будь-якій культурній чи історичній ідентичності: радикальність істини лише притлумлюється вкоріненням у час і місце, в історію та культуру. Істина протиставляє ідентичностям не альтернативу іншої ідентичності («ідентичності володіння істиною» чи «ідентичності причетності до події»), а можливість нехтування ними. «Істина діагональна по відношенню до всіх общинних підмножин, вона не спирається на жодну ідентичність, – стверджує Бадью і додає найтонший момент: – вона не дає жодної підстави ідентичності» [Бадью, 1999, с. 15]. І цей момент є найважливішим: подія продукує не ідентичності, а вірності. Ідентичність, що передбачає споживання / демонстрації знаків події замість продукування вірності (режим володіння, а не буття) є тим, що просто не має відношення до істини і до вірності. Це не означає необхідності кардинальної відмови від общинних знаків події – це просто не має значення, жодні зовнішні прояви належності до спільноти не підтверджують і не скасовують. Таким чином, спільнота не має субстанції, не має імені і не спирається на ідентичність.

Спільнота також не є гарантованою: вона непевна і вразлива. Спільнота існує у формі з'яви – вона повсякчас має творитись знов у маніфестаціях. Маніфестацію «ми» Бадью називає *братерством*, а спільноту визначає як «виповнене братерство». Братерство не існує тотально і суцільно: воно є тим, на що ми час від часу до часу натрапляємо, тут і тепер [Бадью, 2019, с. 123]. У цій простій характеристиці важливий кожний елемент: братерство з'являється точково, точки його з'яви неможливо розрахувати наперед, а лише натрапити: воно може бути присутнє лише тут і зараз, але не «є» безперервно і суцільно – воно є перервною пристрастю, що існує в моментах з'яви. Тут ми вбачаємо подібність між бадьюанським реальним політичної події і жижековою характеристикою Абсолюту: негарантована з'ява,

швидкоплинність і вразливість характеризують водночас і жижекове Реальне, і братерство в інтерпретації Бадью.

«Реальне політики – це те, зустріч із чим завжди випадкова і ризикована» [Бадью, 2005, с. 13]. Реальне не репрезентується – звідси фундаментальне протиріччя Реального і спроб його репрезентації: братерство трапляється, а його репрезентація завжди фіктивна. Ані політична послідовність, ані художнє творення в потузі свого жесту ніяк не репрезентуються, адже репрезентувати можна лише інертність і неперервність [Бадью, 2019, с. 129]. «Штучна легітимність інертних тотальностей» [Бадью, 2019, с. 130], яка доповняє / підмінює собою перервну пристрасть, репрезентується, але перервність – ні. Фіктивна об'єктивність, яка намагається дати єдине ім'я розмаїтим вірнісним послідовностям, виявляється зреченням: Реальне у ній втрачається. Лаззарато пише, що подія *проходить повз* тих, хто дає заздалегідь заготовані відповіді: «Такою є політична драма, в якій ми брали участь після 1968, упускаючи подію, оскільки запитання мали передзадані відповіді (маоїзм, ленінізм, троцькізм)» [Lazzarato]. Тож подія може бути *упущена*.

Реальне як таке не репрезентується; але ключова ідея Бадью полягає в тому, що Реальне є можливим зовсім в інших модусах: його можна *зустріти* і *маніфестувати*. Воно презентується – а не репрезентується [Бадью, 2019, с. 129]. Презентацією спільноти є її маніфестація: саме мовлення, маніфестування спільноти і є її творенням і способом тривання. «Для братерства, хоч би яким воно було, а отже, для ми-суб'єкта, що вибудовує себе, маніфестувати означає самоманіфестуватися. Буття "ми" показує себе, але й також вичерпується в маніфестації» [Бадью, 2019]. Тож знову постає протиріччя: спільнота є неіменованою, але єдиною формою її існування є мовна. Дискурси після розташовуються між мовною презентацією політичної події – і мовною ж її репрезентацією; між іменуванням спільноти, що робить її обмежувальною і виключаючою, – і відкритою до включення маніфестацією.

Неіменованим події солідарності є спільнота, саме конструювання спільноти є «неможливою» вірністю. *Вірне найменування* спільноти як Реального політичної події є неможливим, але *вірнісне іменування* можливе. Спільнота не може назвати себе – і саме тому має безперестанно іменуватись, шукати (і не знаходити) неможливого імені. Говоріння попри знання недосягненості мети цього мовлення не є беззмістовним: сенс такого мовлення в процесі, а не результаті. Вітгенштайновій вимозі мовчати про те, про що не можна сказати, говори протиставляють імператив говорити про те, про ще неможливо сказати. Недосягненність результату зумовлює тривання вірнісних мовлень.

Стосовно значення неіменованого «ми» для конструювання спільноти ми підтримуємо думку Альони Глухової, яка висловлює таке припущення: «невимовне містить висловлювання, виявляється таким, що розділяються багатьма і, можливо, є своєрідною основою спільноти» [Глухова, с. 68]. З посиланням на ідеї Агамбена та Бенвеніста, Глухова пропонує дослідження невимовного як модусу мовлення і розвиває тезу про те, що висловлювання не зводиться до його змісту, а має значення і як подія мовлення в дії. Саме невимовне відіграє ключову роль у формуванні спільноти. Буття-разом довжиться через неможливість до-мовитись: у «неможливості остаточно обмінятися словами полягає можливість (прагнення) буття-разом у спільноті. Основа спільноти – в комунікативному розломі, що виникає на місці приймання-визнання іншого неперекладним й таким, що завжди вислизає в смерть» [Глухова, с. 71]. Вимовлене, досягнен(н)е не хвилює, не вимагає все нових і нових спроб, натомість саме те, що пручається мові, вимагає продовження дії іменування.

Таким чином, маніфестація спільноти здійснюється в пошуку вимов «ми», яке як Реальне політичної події є невимовним і вимагає від суб'єкта події водночас іменування і уникання іменування. «Ми», яке не є ані зреченням, ані відсутністю самоманіфестацій (адже Реальне, що не маніфестує себе, не має існування), є шуканим неможливим «ми».

Важливими при цьому є не самі винайдені найменування, а шлях їхнього пошуку, процес творення, в якому і полягає буття-разом.

#### **Висновки до розділу 4**

Таким чином, у четвертому розділі роботи ми дослідили політичну дієвість дискурсів події: виявили хиби дискурсів події, сформулювали і проаналізували спокуси уможливлення вірної дії та визначили конструювання неіменованої спільноти як практикування неможливої вірності.

Визначені Бадью фігури зла ми досліджуємо як хиби дискурсів події: це зрада як відмова від події та її дискурсів, симулякр як симулятивне наслідування мови-суб'єкта та катастрофа у двох формах – як абсолютизована владність або «нормалізація» ненормальних мовлень. Фігури хиб дискурсів події ми доповнюємо фігурами спокус уможливлення вірності.

Протиріччя розриву та іменування у контексті політичної дієвості дискурсів події набуває форми протистояння між підходами «бути / володіти» та «здійснювати / обговорювати», які визначають чотири спокуси уможливлення вірності:

- «володіти і обговорювати»: історизація (підміна бажання-бути бажанням-знати, набуття зовнішньої позиції щодо події),
- «бути і обговорювати»: меморізація (підміна опрацювання насліддя події береженням її слідів, заміщення того, що пам'ятається, самими заходами комеморації, делегування пам'яті),
- «бути і здійснювати»: ритуальне відтворення (втрата сингулярності події, знищення її прив'язки до часу і місця, перетворення на позачасову і атопічну),
- «володіти і здійснювати»: трансляція (перехід від «бути» до «мати», зміщення акценту з «події в собі» на «себе в події»).



Спільнота є неіменованим політичної події. Шукання / творення її імені розташовується між недосягненою вірністю (вірною маніфестацією «ми») і неприпустимим зреченням (переходом до опису і кваліфікації «нас») і саме тому воно триває як підтримувана і довжена вірність.

(Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [186; 191]).

## ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

В дисертаційній роботі сформульовано поняття події як розриву, що іменується, і досліджено дискурси події як такі, що стверджують подію між вимогами вірності та загрозами зречень.

В порівняльному аналізі концепцій події у Гайдеггера, Дельоза та Бадью увагу зосереджено на мовних аспектах події. Гайдеггером подія (Ereignis) визначається як співналежність людини і буття, яка здійснюється мовно: подія є можливою лише через мову, оскільки людська сутність відокремлюється лише у мові і тільки через неї можлива належність до події, водночас, шлях до мови як оселі буття є подієвим. Дельозівська подія є поверхневим ефектом та зворотною стороною сенсу: подія-сенси прокреслює межу і вводить розрізнення тіл / мов, речей / речень. Подія уможлиблює мову, вона перебуває у мові, але оживає в речах; в часі Еону подія перебуває у становленні та уникає здійснення. У філософії події Бадью іменування запускає родову процедуру і уможлиблює подію, істину та суб'єкта; мова-суб'єкт випробовує елементи ситуації відповідно до істини і уможлиблює вписування істини, через контакт із цією мовою трансформуються коди комунікацій та опінії. Жижек, інтерпретуючи концепцію події Бадью в категоріях Лакана, визначає подію як травматичне зіткненням з Реальним, а її іменування як вписування цієї зустрічі в мові.

Розвиваючи Жижекову інтерпретацію бадьюанської філософії та його концепцію паралаксного розриву, що уникає символічного схоплення і тому породжує множинні символічні перспективи, ми сформулювали визначення події як *розриву, що іменується* (розрив – непередбачуване зіткнення з Реальним, іменування – символізація цього розриву). В такому визначенні поєднано два підходи до розуміння події: розрив (зміна сприйняття реальності; те, що діється; непередбачуване) та іменування (зміна самої реальності; те, що здійснюють; рішення). Ці два аспекти події – зіткнення і

рішення, – є необхідними елементами, без жодного з яких подія неможлива, при цьому вони є запереченням один одного: Реальне перериває мовлення і спричиняє цезуру мовлень; натомість іменування нищить Реальне, лише такою ціною стверджуючи подію. Поєднання в події не(ви)мовного і мовного закріплює розуміння події як нездоланно суперечливої; саме з ракурсу цього протиріччя нами досліджуються дискурси події. Відповідно до введеного визначення події нами уточнено бадьюанську класифікацію подій і визначено чотири роди подій відповідно до точок неіменованого, в яких локалізується зіткнення з Реальним («ти» для події-зустрічі, «ніщо» для події-трагедії, «воно» для події-натхнення і «ми» для події-солідарності), таким чином розширено бадьюанське розуміння любовної, мистецької та політичної подій, а наукову подію (як таку, що має справу з реальністю, а не Реальним) замінено на трагічну (як таку, що має справу з Реальним смерті і є однією з умов філософії).

На основі аналізу різних філософських підходів до поняття дискурсу (кратологічного, що спирається на роботи Фуко; семіотичного, розвинутого Бартом і Крістєвою, і комунікативного, розробленого Габермасом) ми задали формулювання, з яким працюємо у нашому дослідженні: під дискурсом розуміється сукупність висловлювань, що характеризуються прив'язкою до певного контексту та смисловою однорідністю. В дослідженні дискурсивного поля ствердження події зосереджено увагу на тих дискурсах, що проголошують подію і маніфестують їй вірність (ми визначили їх як вірнісні): інші дискурси, які не вважають випадок подією, не є *дискурсами події*. Зіткнення з Реальним запускає дію дискурсів вірності, які протирічать один одному, перегукуються та конкурують між собою, і цим багатоголоссям (що протистоїть зовнішнім дискурсам) стверджується подія. Тож у фокусі знаходиться не досліджуваний раніше під таким кутом зору предмет – сукупність вірнісних дискурсів події, серед яких виділяються дискурси, що прагнуть встановлення нового порядку і нової мови, та дискурси, які в прагненні вірності протистоять інституціалізації. Для позначення акратичних

дискурсів події, які чинять спротив інституціалізації, введено поняття *говорів* події.

Поетику дискурсів події розглянуто з огляду на неусувну суперечливість дискурсів події. Доведено неможливість абсолютної вірності події: поєднання в події того, що чинить спротив мові, та іменування робить вірність події не очевидною і не однозначною – вона неодмінно розколюється щоразу на дві *неспівможливі* вимоги (вірність події має бути водночас вірністю розриву та іменуванню, Реальному і символізованому), чим визначає напружений пошук шляхів неможливої вірності. Ми стверджуємо, що оскільки цілковита вірність є неможливою для дискурсів, вони завжди *між* необхідною вірністю і неодмінним зреченням.

Неспівможливість вимог вірності зумовлює існування стратегій, що вирішують проблему пристанням до одного з двох полюсів вірності. У парах вимог *мовчання – красномовство, репрезентація Реального – боротьба з репрезентаціями* кожен з полюсів втілює своєрідно трактовану вірність (яка, однак, протистоїть іншій вірності). Запереченням цих стратегій є негарантований і непрорахований пошук інших траєкторій вірності, який ми вбачаємо у мові в розриві і ризикованій переробці та в образі у зникненні. Номадичний шлях вірності говорів, який прагне уникнути передзаданих стратегій і повсякчас здійснює ризиковану вірність (що неодмінно у певному сенсі є зреченням), уникає остаточності і підтримує тривання творенням тексту, а не твору, концептуалізований нами як *перекладання*. Говори затинаються перед неіменованим: це затинання-переривання (неіменоване нездоланне для вірнісних дискурсів, тож утворює лакуну в мовленні), затинання-наполягання (неіменоване як точка Реального змушує знов і знов повертатись до неї в нових спробах осягнення) і затинання-спотикання (неіменоване протистоїть могутності істини). Дослідивши говори події, ми визначили такі риси їхньої поетики: неповнота і недосконалість, незавершеність, переривчастість (оніміння, перебої, цезури).

Політична дієвість дискурсів події визначається протистоянням різних розумінь вірності і різних способів її уможливлення. До трьох визначених Бадью фігур хиб (зрада – відмова від вірності; симулякр – симуляція істини, вірності, мови-суб'єкта; катастрофа – владність чи нормалізація дискурсів), ми додаємо чотири фігури спокус, що пропонують однозначні та дієві рішення протиріч вірності. Ці фігури ми розташовуємо в квадраті значень «бути / володіти», «здійснювати / обговорювати»: це історизація («володіти і обговорювати»: об'єктивація події і її включення в ряд інших подій), меморизація («бути і обговорювати»: делегування особистої вірності дискурсам колективної пам'яті), ритуалізоване відтворення («бути і здійснювати»: сакралізована повторюваність одного прочитання події) та трансляція («володіти і здійснювати»: залежність події від її трансльованості).

Спокусам уможливлення вірності ми протиставляємо практики конструювання суб'єкта. У політичному полі це маніфестація неіменованої спільноти між недосягненою повною вірністю і неприпустимим зреченням: жадане і неможливе остаточне до-мовлення «ми» довжить буття-разом. Спільнота, що центрується на події, водночас сингулярна (локалізована хронологічно і територіально, існує тут і зараз) і універсально звернена (подієва порожнеча нікого не обмежує), її невимовність і недосяжність вірного найменування спричиняє тривання вірнісних іменувань. Говори, що рухаються пошуком неможливих вимов «ми» торують шлях вірності між невірністю не маніфестованого «ми» і зреченням остаточно закріпленого «ми».

Таким чином, в рамках концепції події як розриву, що іменується, ми здійснили концептуалізацію вірнісних дискурсів події, означили специфіку поетики їхніх мовлень та визначили політичну дієвість. Через послідовне виконання поставлених задач досягнуто мети дослідження: дискурси події осмислені як такі, що стверджують подію в прагненні вірності і постійно перебувають перед загрозою зречень. В недосяжності абсолютної вірності та

неусувності зречень виявлено підставу можливості порозуміння різних трактувань вірності. Подальша розробка теми може здійснюватися у напрямку дискурс-аналізу конкретних говорів («Фрагменти мови закоханого» мають доповнити «Фрагменти мови революціонера / митця / травмованого») та в напрямку подальшої теоретичної розробки концепції події як розриву, що іменується.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Badiou A. Conditions. London–New York : Continuum, 2008. 314 p.
2. Badiou A. L'être et l'événement. Paris : Éditions du Seuil, 1988. 560 p.
3. Badiou A. La philosophie doit affronter l'amour et le bonheur. *Regards*. 2015. 17 Avril. URL: <http://www.regards.fr/archives/web/article/alain-badiou-la-philosophie-doit> (date d'accès: 09.05.2021).
4. Badiou A. Logiques des mondes. L'Etre et l'Événement, 2. Paris : Seuil, 2006. 638 p.
5. Badiou A. Pornographie du temps présent. Paris: Fayard, 2013. 44 p.
6. Cuthbertson T. The Poietics of «En-owning» (Ereignis): Ecstatic Subjectivity in Heidegger and British Romanticism. Thesis Ph.D, State University of New York at Binghamton. New York, 2019. 15 p.
7. Derrida J. Composing «Circumfession». *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* / Caputo John. Bloomington : Indiana University Press, 2005. P. 19–27.
8. Dijk T. van. Ideology: A Multidisciplinary Approach. London : Sage Publications, 1998. 390 p.
9. Felman S., Laub D. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History. London–New York : Routledge, 1992. 312 p.
10. Furkó P., Vaskó I., Madsen D. Fuzzy Boundaries in Discourse Studies. Theoretical, Methodological, and Lexico-Grammatical Fuzziness. Cham : Palgrave MacMillan, 2019. 318 p.
11. Harris Z. Discourse Analysis. *Language*. 1952. Vol. 28, № 1. P. 1–30.
12. Hartog F. What is the Role of the Historian in an Increasingly Presentist World? *The New Ways of History: Developments in Historiography* / Ed. by G. Harlaftis. London–New York : Tauris Academic Studies, 2010. P. 239–251.
13. Keltner S. K. Kristeva: Thresholds. Cambridge : Polity Press, 2011. 189 p.

14. Laclau E., Mouffe C. *Hegemony and Socialist Strategy*. London–New York : Verso, 2001. 198 p.
15. Lazzarato M. *Struggle, Event, Media*. 2006. URL: <https://chtodelat.org/b8-newspapers/12-61/struggle-event-media/> (date of access: 04.05.2021).
16. Nora P. L'événement monstre. *Communications*. 1972. No 18. P. 162–172.
17. Otreshko N., Chmil H., Bitaiiev V., Korabliova N., Zhukova N. The genesis of power: the role of ideology in the modern world. *Astra Salvensis*. 2020. No 1. Supplement. P. 7–23.
18. Papastephanou M. Subjectivity in process: Kristeva, discourse theory, and the trials of psychoanalysis. *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies* / A. Nascimento. London : Routledge, 2018. 266 p.
19. Peters M. Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era: Foucault, Agamben, Žižek. *Postdigital Science and Education volume*. 2020. No 2. 556–561.
20. Prokopenko V. V. The origins of Platonic pedagogy: an introduction to the study of Minor Plato's dialogues. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, Filosofii i konfliktologii*. 2019. Vol. 35, No 3. P. 497–506.
21. Ricoeur P. *Sur la traduction*. Paris : Bayard, 2004. 71 p.
22. Shapoval V. M., Tolstov I. V. Quo Vadis: Anthropological Dimension of the Modern Civilization Crisis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2021. No 19. P. 23–31. (Web of Science).
23. *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* / ed. by P. Hallward. London–New York : Continuum, 2004. 286 p.
24. Torfing J. *Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges*. *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance* / D. Howarth, J. Torfing. New York : Palgrave Macmillan, 2005. P. 1–31.
25. Wu Y. Witnessing the Pandemic with Foucault: Power, Politics, and COVID-19. *Canadian Social Science*. 2020. Vol. 16, No. 8. P. 36–40.
26. Zajda J. Discourse Analysis as a Qualitative Methodology. *Educational Practice and Theory*. 2020. Vol 42, No. 2. P.5–21.



27. Абдрашитова И. Феномен иллюстрации и концепт "реальное" Жака Лакана. *Вестник ПНИПУ. «Культура. История. Философия. Право»*. 2018. №4. С.105–113.
28. Автономова Н. Познание и перевод. Опыты философии языка. Москва : РОССПЭН, 2008. 704 с.
29. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. Москва : Три квадрата, 2008. 144 с.
30. Агамбен Дж. Костер и рассказ. Москва : ООО «Издательство Грюндриссе», 2015. 192 с.
31. Агамбен Дж. Поэтический субъект должен каждый раз быть произведен заново — только для того, чтобы затем исчезнуть. *Транслит. Литературно-критический альманах*. 2010. № 8. С. 4–11.
32. Адорно Т. Критика культуры и общество. *Артгид*. 2018. URL: <https://artguide.com/posts/1519> (дата звернення: 31.05.2021).
33. Азад А. Истина политического события в социальной философии А. Бадью *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2009. № 877. С. 107–119.
34. Азад А. Политика и событие истины: актуальность социальной философии А. Бадью: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. Харьков, 2010. 14 с.
35. Азарова Ю. О. Деррида и Делез в современном дискурсивном поле: трансценденция versus имманенция. *Totallogy–XXI. Постнекласичні дослідження*. 2013. № 30. С. 336–370.
36. Андреева Т. Префіксальний спосіб творення тотивних дієслів. *Лінгвістичні студії: Збірка наукових праць* 2008. Вип. 16. С. 43–46.
37. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. Москва : Европа, 2007. 612 с.
38. Анкерсміт Ф. Постмодерністська «приватизація» минулого. *Україна модерна*. 2009. №4 (15). С. 246–272.
39. Ардамацкая Д. Варлам Шаламов и поэтика после ГУЛАГа. *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2013. Т. 2. № 2. С. 137–143.

40. Ассман А. Пам'ять міста. *Питання літературознавства*. 2015. Вип. 92. С. 7–25.
41. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. Москва–Санкт-Петербург : Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 94 с.
42. Бадью А. Делёз. Шум бытия. Москва : «Логос-Альтера» / «Ессе homo», 2004. 184 с.
43. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння Зла. Київ : Komubook, 2016. 192 с.
44. Бадью А. Манифест философии. Санкт-Петербург : Machina, 2003. 184 с.
45. Бадью А. Мета/Политика: Можно ли мыслить политику?: Краткий курс метаполитики. Москва : Логос, 2005. 240 с.
46. Бадью А. Століття. Львів : Видавництво Анетти Антоненко, 2019. 304 с.
47. Бадью А., Тарби Ф. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. Москва : Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. 192 с.
48. Бадью А. Тела, языки, истины. *Скепсис*. 2006. URL: [http://scepsis.net/library/id\\_1974.html](http://scepsis.net/library/id_1974.html) (дата обращения: 13.03.2021).
49. Барт Р. Избранные работы. Семиотика: Поэтика. Москва : Прогресс, 1989. 616 с.
50. Барт Р. Мифологии. Москва : Академический проект, 2008. 351 с.
51. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. Москва : Издательство им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
52. Барт Р. Фрагменти мови закоханого. Львів : Незалежний культурологічний журнал «І», 2006. 283 с.
53. Баршт К. Возвращение поэтики. Ю. Кристева vs М. М. Бахтин. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия «Язык и литература»*. 2021. Т. 18, Вып. 2. С. 242–261.
54. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского : у 7 т. Т.6. Москва : Языки славянской культуры, 2002. 505 с.
55. Бенвенист Э. Общая лингвистика. Москва : Прогресс, 1974. 446 с.

56. Бенвенуто С. «Наслаждайся без помех!». Пятьдесят лет тому назад в Париже. *Лаканалии*. 2018. №28. С. 72–121.
57. Биbihин В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge». *Вопросы философии*. 2005. № 4. С. 114–129.
58. Бланшо М. Литература и право на смерть. *От Кафки к Кафке*. Москва : Логос, 1998а, С.9–56.
59. Бланшо М. Неописуемое сообщество. Москва : Московский философский фонд, 1998b. 78 с.
60. Бланшо М. Последний – говорить. Самиздат. 1992. Вып. 44. С. 89–108.
61. Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было. Москва : РИПОЛ классик, 2019. 224 с.
62. Бруган У. Сообщество тех, кто на пути к смерти. *Toros*. 2007. №3 (17). С.117–129.
63. Брюкнер П. Тирания покаяния: Эссе о западном мазохизме. Санкт-Петербург : Издательство Ивана Лимбаха, 2009. 230 с.
64. Бусова Н. А. Дискурс, коммуникативная рациональность и понимание. *Философия языка: в границах и вне границ*. 2016. №9. С. 27–41.
65. Виклики та практики комеморації після Майдану: найцікавіше з дискусії / Національний меморіальний комплекс Героїв Небесної Сотні – Музей Революції Гідності. 2019. URL: <https://maidanmuseum.org/uk/node/658> (дата звернення: 14.04.2021).
66. Волчек О. Поэзия как событие: опыт Николая Гумилева. *Slavica Tergestina*. 2017. №18. С. 122–143.
67. Воронина Н. Ю. Концепт «события» у М. Мамардашвили и Ж. Делеза. *Философия в поисках онтологии: сборник статей*. Самара : СаГА, 2003. С.3–33.
68. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.
69. Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск : Пропилеи, 2007. 240 с.
70. Гайдеггер М. Дорогою до мови. Львів : Літопис, 2007. 232 с.

71. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Москва : Наука, 2000. 495 с.
72. Глухова А. О невысказываемом и сообществе. *Топос*. 2013. №2. С. 68–72.
73. Голлворт П. Бадью vs Лакан. *Провід*. 2017. URL: <https://provid.org/others/badyu-vs-lakan-piter-gollvord/> (дата звернення: 23.06.2021).
74. Грибова М. Вот-смерть и упущенное событие. *Неприкосновенный запас*. 2017. №1. С. 194–211.
75. Грицанов А. А. Жиль Делез. Минск : Книжный дом, 2008. 320 с.
76. Гришаева Е. И. Идентичность как незавершенный проект: концепция идентичности в дискурс-анализе (Лакло и Муфф). *Философские традиции и современность*. 2016. №2 (10). С. 53–56.
77. Дахній А. Мова і мовлення як предмет герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера. *Філософська думка*. 2016. № 6. С. 70–88.
78. Дебор Г. Общество спектакля. Электронная публикация : Центр гуманитарных технологий, 2009. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3512> (дата обращения: 08.05.2021).
79. Дейк Т. ван. Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации. Москва : Либриком, 2013. 337 с.
80. Делёз Ж. Кино. Москва : Ad Marginem, 2004a. 623 с.
81. Делёз Ж. Логика смысла. Москва : Академический проект, 2011. 472 с.
82. Делёз Ж. Переговоры. Санкт-Петербург : Наука, 2004b. 235 с.
83. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Травня 68-го не відбулось. *Спільне*. 2017. 29 листопада. URL: <https://commons.com.ua/ru/travnja-68-go-ne-vidbulos/> (дата звернення: 19.05.2021).
84. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен. Санкт-Петербург : Machina, 2012a. 118 с.
85. Деррида Ж. Если есть место переводу : философия на национальном языке (к «словесности на французском»). *Логос*. 2011a. №5–6 (84). С. 114–133.
86. Деррида Ж. Золы угасшій прах. Санкт-Петербург : Machina, 2012b. 115 с.

87. Деррида Ж. Монолінгвізм другого или протез первоначала. *Філософський язык Жака Деррида* / Н. Автономова. Москва : РОССПЭН, 2012с. С. 445–471.
88. Деррида Ж. О даре: дискуссія между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом. *Логос*. 2011b. №3 (82). С. 144–171.
89. Деррида Ж. Подпись – событие – контекст. *Дискурс*. 1996. №1. С. 39–55.
90. Деррида Ж. Наконец научиться жить... (Последнее интервью). *Сигма*. 2020.  
URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-nakoniets-nauchitsia-zhit-mnoghotochiie-posliednieie-intierviu> (дата обращения: 11.07.2021).
91. Деррида Ж. Рана истины или противоборство языков / интервью Э. Гроссман. *Отечественные записки*. 2004а. №5 (20). URL: <https://strana-oz.ru/2004/5/rana-istiny-ili-protivoborstvo-yazykov> (дата обращения: 19.06.2021).
92. Деррида Ж. Письмо та відмінність. Київ : Основи, 2004b. 602 с.
93. Долгорукова Н. М. Автор в эпоху смерти автора: Юлия Кристева в поисках Михаила Бахтина. *Философические письма*. 2019. Т. 2, №3. С. 48–58.
94. Домніч О. В. Сучасні підходи до аналізу дискурсу. *Мова і культура*. 2020. Том V, Вип. 22. С. 10–20.
95. Дьяков А. В. Жиль Делёз. Философия различия. Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. 504 с.
96. Дьяков А. В. Философия пост-структурализма во Франции. Нью-Йорк : Северный Крест, 2008. 364 с.
97. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / упор. Б. Кассен, К. Сігов, А. Васильченко. Т.3. Київ : Дух і літера, 2013. 325 с.
98. Єрмоленко В. А. Ereignis пізнього Гайдеггера та гегелівська логіка зняття. *Магістеріум. Історико-філософські студії*. 2000. Вип.03. С. 121–130.
99. Жижек С. Дразливий суб'єкт. Відсутній центр політичної онтології. Київ : ППС, 2008а. 510 с.
100. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. Санкт-Петербург : Алетейя, 2005. 156 с.
101. Жижек С. Киногид извращенца. Екатеринбург : Гонзо, 2014. 472 с.

102. Жижек С. Психоаналіз та пост-марксизм. Випадок Алена Бадью. *Провід*. 2016. URL: <https://provid.org/zizek/psyhoanaliz-ta-post-marksyzm-vypadok-alena-badyu-slavoj-zhyzhek/> (дата звернення: 10.02.2021).
103. Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту. Москва : Рипол Классик, 2019а. 240 с.
104. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. Москва : Европа, 2008b. 516 с.
105. Жижек С. Як читати Лакана. Київ : Komubook, 2019b. 168 с.
106. Иванченко А. Ereignis — событие, истина и бытие. *Сигма*. 2020. URL: <https://syg.ma/@andrey-ivanchenko/ereignis-sobytiie-istina-i-bytiie> (дата обращения: 19.03.2021).
107. Йоргенсен М., Филлипс Л. Дискурс-анализ. Теория и метод: Харьков : Гуманитарный центр, 2008. 352 с.
108. Кант И. Спор факультетов. Калининград : Издательство КГУ, 2002. 286 с.
109. Капуто Дж. Differance, событие и царство без царства. *Политком*. 2021. URL: <https://politcom.org.ua/dzhon-kaputo-differance-sobytie-i-carstvo-bez-carstva> (дата обращения: 07.05.2021).
110. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград : Перемена, 2002. 477 с.
111. Касавин И. Т. Дискурс-анализ как междисциплинарный метод гуманитарных наук. *Эпистемология и философия науки*. 2006. Т 10, №4. С. 5–16.
112. Клемперер В. LTI. Язык третьего рейха. Записная книжка филолога. Москва : Прогресс-Традиция, 1998. 384 с.
113. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Санкт-Петербург : Наука, 2003. 792 с.
114. Конев В. А., Иванова В. Н. Событие: философия sub specie eventi. *Философский журнал*. 2021. Т. 14, №3. С. 35–49.

115. Корабльова Н. С., Чміль Г. П. Дискурс і рольова реальність як техніки конституювання і реконституювання суб'єктивності. *Практична філософія*. 2016. № 4 (№ 62). С. 62–71.
116. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман. *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму*. Москва : Прогресс, 2000. С. 427–457.
117. Кристева Ю. Избранные труды. Разрушение поэтики. Москва : РОССПЭН, 2004. 656 с.
118. Лакан Ж. Семинары. Книга 1 (1953–1954). Работы Фрейда по технике психоанализа. Москва : Гнозис / Логос, 1998. 432 с.
119. Лакан Ж. Семинары. Книга 7 (1959–1960). Этика психоанализа. Москва : Гнозис / Логос, 2006. 416 с.
120. Лакан Ж. Семинары. Книга 17 (1969–1970). Изнанка психоанализа. Москва : Гнозис / Логос, 2008. 272 с.
121. Лакан Ж. Семинары. Книга 20 (1972–1973). Еще. Москва : Гнозис / Логос, 2011. 175 с.
122. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Москва : Гнозис, 1995. 192 с.
123. Лапицкий В. После-слова. Санкт-Петербург : Амфора, 2007. 376 с.
124. Лехциер В. Л. Бескорыстие события или в поисках ответной меры. *Вестник Самарской Гуманитарной Академии. Серия «Философия. Филология»*. 2007. № 2. С. 16–23.
125. Лехциер В. Л. Нарративный поворот и актуальность нарративного разума. *Международный журнал исследований культуры*. 2013. №1 (10). С. 5–8.
126. Лиотар Ж.-Ф. Возвышенное и авангард. *Метафизические исследования*. 1997. Вып. 4. С. 224–241.
127. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». Санкт-Петербург : Аксиома, 2001. 187 с.

128. Лошаков Р. Беседа с Клодом Романо. *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2017. № 1 (11). С. 241–264.
129. Магун А. В. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 416 с.
130. Магун А. В. Понятие события в философии Владимира Бибихина. *Stasis*. 2015. Т. 3. № 1. С. 156–176.
131. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 347 с.
132. Муфф Ш. Демократия в многополярном мире. *Прогнозис*. 2009. № 2 (18). С. 59–71.
133. Муфф Ш. Политика и политическое. *Политико-философский ежегодник*. 2008. № 1. С. 88–102.
134. Нанси Ж.-Л. Бытие-вместе и демократия. *Toros*. 2013а. №2. С. 20–29.
135. Нанси Ж.-Л. «Вместе». *Toros*. 2013b. №2. С. 12–19.
136. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. Москва : Водолей, 2009. 208 с.
137. Неретина С.С., Огурцов А.П., Мурзин Н.Н., Павлов-Пинус К.А. Апории дискурса. Москва : ИФ РАН, 2017. 119 с.
138. Новая философская энциклопедия : в 4 т / науч.-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов. Том III. Москва : Мысль, 2010. 692 с.
139. Нора П. Всемирное торжество памяти. *Неприкосновенный запас*. 2005. №2–3 (40–41). С. 391–402.
140. Окуроков В. Б. Конструирование языкового пространства в творчестве А. Бадью. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія»*. 2014. Т. 22, Вип. 24 (1). С.33–40.
141. Пеггелер О. Новые пути с Хайдеггером. Глава I. Пути – от с(о)бытия глядя. *Einaï*. 2018. Том 1 (13). С. 134–153.



142. Перепелица О. Н. Метаморфозы субъекта: от/после cogito до/после libido. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2017. Вип. 56. С. 9–14.
143. Перепелица О. Буття і насолода: від суб'єкта cogito Декарта до суб'єкта imago де Сада. *Sententiae*. 2016. Т. 35, № 2. С. 82–93.
144. Перепелица О. Темпоральність порнографічного екзонаративу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. Вип. 62. С. 15–24.
145. Петренко Д. В. Подія у трансформаціях візуальності: філософсько-антропологічний вимір: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Харків, 2009. 17 с.
146. Петренко Д. В. Філософія події Жилья Дельоза. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2008. Вип. 69. С. 86–94.
147. Петровская Е. Безымянные сообщества. Москва : ООО «Фаланстер», 2012. 384 с.
148. Петрушов В. М., Павлов В. І., Коротенко Є. Д. Метаморфози мови у дослідженнях історії та типології культури: М. Фуко. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія «Філософія»*. 2016. Вип. 47 (2). С. 9–22.
149. Петрушов В., Павлов В. Від структурної лінгвістики до семіологічної філософії: історико-філософський аналіз. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія «Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства»*. 2019. Вип. 1 (10). С.103–120.
150. Пилюгина Е. В. Ален Бадью: исчисление события и противостояние Жилью Делезу. *Studia Humanitatis*. 2014a. №3. URL: <http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-alen-badyu-ischislenie-sobytiya-i-protivostoyanie-zhilyu-delezu> (дата обращения: 19.05.2021).
151. Пилюгина Е. В. Природа феномена «событие» в призме концепции Жилья Делеза. *Studia Humanitatis*. 2014b. №4. URL: <http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-alen-badyu-ischislenie-sobytiya-i-protivostoyanie-zhilyu-delezu>

[hum.ru/content/pilyugina-ev-priroda-fenomena-sobytie-v-prizme-koncepcii-zhilya-deleza](http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-priroda-fenomena-sobytie-v-prizme-koncepcii-zhilya-deleza) (дата обращения: 01.06.2021).

152. Пилюгина Е. В. «Событие» как ключевой концепт постижения современной социальной реальности: семантические и ментальные акценты. *Studia Humanitatis*. 2013. №3. URL: <http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-sobytie-kak-klyuchevoy-koncept-postizheniya-sovremennoy-socialnoy-realnosti> (дата обращения: 03.06.2021).
153. Пилюгина Е. В. Социальное бытие постмодерна как со-бытие : дисс. ... доктора философских наук : 09.00.01. Москва, 2019. 394 с.
154. Плаггенборг Ш. Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма. Санкт-Петербург : Журнал «Нева», 2000. 416 с.
155. Подорога В. Дерево мертвых: Варлам Шаламов и время ГУЛАГа (Опыт отрицательной антропологии). *Новое литературное обозрение*. 2013. №120. С. 193–224.
156. Подорога В. Память и забвение. Т. В. Адорно и время «после Освенцима». *Новое литературное обозрение*. 2012. №116. С. 109–130.
157. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост.: С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. Москва : Академический проект, 2014. 288 с.
158. Прокопенко В. В. Благо и другие идеи Платона. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2018. Вип. 59. С.6–15.
159. Революция как концепт и событие: монография / Ред.: А. А. Вартумян, С. Г. Ильинская, М. М. Федорова. Москва : ООО «ЦИУМиНЛ», 2015. 183 с.
160. Рикёр П. Вызов и счастье перевода. *Логос*. 2011. №5–6 (84). С. 148–153.
161. Рикёр П. Память, история, забвение. Москва : Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
162. Рождественская Е. Ю. Репрезентация культурной травмы: музеефикация Холокоста. *Логос*. 2017. №5 (120). С.87–114.

163. Романо К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события. Москва : Рипол классик, 2017. 220 с.
164. Русакова О. Ф. Основные теоретико-методологические подходы к интерпретации дискурса. *Антиномии: Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН*. 2007. Вып.7. С. 5–34.
165. Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова. Київ : Основи, 1993. 465 с.
166. Серио П. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. Москва : Прогресс, 1999. 416 с.
167. Современные теории дискурса: Мультидисциплинарный анализ / Гл. науч. ред. О. Ф. Русакова. Екатеринбург : Дискурс-Пи, 2006. 209 с.
168. Старикашкина Д. А. Репрезентация предельных событий: память в искусстве vs. искусство памяти. *Международный журнал исследований культуры*. 2016. №3 (24). С.122–130.
169. Темнова Е. В. Современные подходы к изучению дискурса. Язык, сознание, коммуникация. 2004. Вып. 26. С. 24–32.
170. Ткаченко Ю. В. Префікси по-, об-, пере-, недо- як засіб вираження градації в сучасній українській мові. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 9: «Сучасні тенденції розвитку мов»*. 2013. Вип. 10. С. 250–257.
171. Федорова М. М. Событие: современные подходы к формированию понятия. *Вопросы философии*. 2019. №6. С. 40–49.
172. Филиппов А. Ф. Триггеры абсолютных событий. *Логос*. 2006. №5 (56). С. 104–117.
173. Фокин С. Л. Нация как событие: война, Германия, Франция в «Декарте» Шарля Пеги. *Slavica Tergestina. European Slavic Studies Journal*. 2017. Вып. 18. С. 58–89.
174. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. 328 с.
175. Фуко М. Археология знания. Санкт-Петербург : ИЦ «Гуманитарная академия»; Университетская книга, 2004. 416 с.

176. Фуко М. Воля к знанию: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет. Москва : Касталь, 1996. 448 с.
177. Фурс В. Н. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории. *Логос*. 2002. №2. С. 120–152.
178. Хабермас Ю. Комуникативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації. *Першоджерела комуникативної філософії* / Л. Ситниченко. Київ: Либідь, 1996. – С. 84–90.
179. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург : Наука, 2001. 381 с.
180. Хайдеггер М. К философии (О событии). Москва : Изд-во Института Гайдара, 2020. 640 с.
181. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Москва : Высшая школа, 1991. 192 с.
182. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. Санкт-Петербург : Академия исследования культуры, 2011. 172 с.
183. Целан П. Стихи. Проза. Письма. Москва : Ad Marginem, 2013. 736 с.
184. Цехновицер О. Демонстрация и карнавал. Ленинград : Долей неграмотность. Центральная типография Наркомвоенмора, 1927. 142 с.
185. Черноглазов А. Лакан. Приглашение к Реальному. Москва : Проект [letterra.org](http://letterra.org), 2012. 176 с.
186. Чистотина О. А. Смерть в обществе потребления: от-влечение и раз-влечение. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2014. № 1130, Вип. 51. С. 75–80.
187. Чистотина О. «Трагическое усилие»: речь перед событийным разрывом. *XV Харківські студентські філософські читання*. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів (м. Харків, 26–27 квітня 2019 р.). Харків, 2019. С. 11–13.

188. Чистотіна О. (Без)подієвість карантинної візуальності. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020а. Вип. 62. С. 47–52.
189. Чистотіна О. О. Вимови і переклади істини події. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2017. Вип. 56. С.20–23.
190. Чистотіна О. О. Говір події в зусиллях вірності. *Актуальні проблеми історії, філософії та права у дослідженнях молодих учених: збірник тез учасників конференції молодих учених (м.Київ, 16 червня 2020 р.)*. Київ: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2020b. С. 219–222.
191. Чистотіна О. Подія в лабетах мереж: зречення і нарцисизм показної вірності. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць III та IV Всеукраїнських науково-практичних конференцій (м. Київ, 5-6 грудня 2019 р.)*. Київ : КНТ, 2020с. С. 336–338.
192. Чистотіна О. Про що мовчить Бадью: «пристрасть реального» та «неіменоване». *XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна*. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів (м. Харків, 13–14 травня 2021 р., дистанційна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021а. С.72–76.
193. Чистотіна О. Реальне у філософії Алена Бадью: іменування, вірність і (ре)презентація. *Evropský filozofický a historický diskurz*. 2021b. Vol. 7, Is. 2. Р. 60–65.
194. Шаламов В. О Колыме. *Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела*. Москва : Эксмо, 2004. С. 145–263.
195. Шевченко М. А. Понятие «générique» в философии Алена Бадью (от «Бытия и события» к «Логикам миров»). *Вісник Харківського національного*

- університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2009. №877, Вип. 41. С. 118–124.
196. Шеметов Г. А. Невосполнимость лакуны: утопия Реального и символический порядок. *Сумма философии*. 2005. Вып. 4. С. 5–12.
  197. Шильман М. Событие и исторический факт: попытка разведения понятий. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2002. №561. С. 102–107.
  198. Шпарага О. Н. Версии сообщества: от идентичности к бытию-вместе. *Topos*. 2013. №2. С. 30–41.
  199. Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. Москва : Рипол Классик, 2019. 342 с.
  200. Ямпольская А. В. Праксис и поэзис истины: Деррида и Марион читают Августина. *Вопросы философии*. 2015. №3. С. 175–185.
  201. Ямпольская А. В. Речевой акт как событие: Деррида между Остином и Арендт. *Социологическое обозрение*. 2014. Т.13, № 2. С. 9–24.
  202. Ямпольский М. Физиология символического. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. Москва : Новое литературное обозрение, 2004. 800 с.

## ДОДАТОК

### Список публікацій здобувача за темою дисертації

***Публікації у періодичних наукових виданнях держав, які входять до Організації економічного співробітництва та розвитку та/або Європейського Союзу:***

1. Чистотіна О. Реальне у філософії Алена Бадью: іменування, вірність і (ре)презентація. *The European philosophical and historical discourse*. 2021. Vol. 7, Is. 2. P. 60–65. (Чехія)

***Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:***

2. Чистотина О. А. Смерть в обществе потребления: от-влечение и раз-влечение. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2014. №1130, Вип. 51. С. 75–80.

3. Чистотіна О. О. Вимови і переклади істини події. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2017. Вип. 56. С. 20–23.

4. Чистотіна О. (Без)подієвість карантинної візуальності. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. Вип. 62. С. 47–52.

***Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:***

5. Чистотина О. «Трагическое усилие»: речь перед событийным разрывом. *XV Харківські студентські філософські читання. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів (м. Харків, 26–27 квітня 2019 р., очна форма участі)*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2019. С. 11–13.

6. Чистотіна О. О. Говір події в зусиллях вірності. *Актуальні проблеми історії, філософії та права у дослідженнях молодих учених: збірник тез учасників конференції молодих учених* (м. Київ, 16 червня 2020 р., заочна форма участі). Київ: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2020. С. 219–222.

7. Чистотіна О. Подія в лабетах мереж: зречення і нарцисизм показної вірності. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць III та IV Всеукраїнських науково-практичних конференцій* (м. Київ, 5–6 грудня 2019 р., заочна форма участі). Київ : КНТ, 2020. С. 336–338.

8. Чистотіна О. Про що мовчить Бадью: «пристрасть реального» та «неіменоване». *XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна*. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів (м. Харків, 13–14 травня 2021 р., дистанційна форма участі). Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021. С. 72–76.