

## МЕТАФІЗИКА ТА ДІАЛЕКТИКА ТРЕТЬОГО В ДІАЛОЗІ КУЛЬТУР: АКСІОЛОГІЧНИЙ ТА ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ВИМІРИ

### **Більченко**

#### **Євгенія Віталіївна**

доктор культурології,  
доцент, Національний  
педагогічний університет  
імені М. П. Драгоманова, м. Київ,  
[yevzhik80@gmail.com](mailto:yevzhik80@gmail.com)

### **Бильченко**

#### **Евгения Витальевна**

доктор культурологии,  
доцент, Национальный  
педагогический университет  
имени М. П. Драгоманова, г. Киев,  
[yevzhik80@gmail.com](mailto:yevzhik80@gmail.com)

### **Yevheniia (Ievgeniia)**

#### **Bilchenko**

Doctor of Cultural Studies,  
Associate Professor, National  
Pedagogical Dragomanov  
University, Kyiv,  
[yevzhik80@gmail.com](mailto:yevzhik80@gmail.com)

*Анотація.* Стаття присвячена аналізу фігури Третього в діалозі. Третій інтерпретується крізь призму семіотики та компаративістики. Застосовуються шість моделей Третього: позитивна онтологічна, позитивна діалектична ідеалістична, позитивна діалектична матеріалістична, негативно-діалектична, негативна онтологія, онтологія надлишку. В онтологічній програмі присутності Третій постає як архетип культури. У діалектиці Третій є законом еволюції. У негативному психоаналізі Третій є вакуумом. У негативній діалектиці постмодерну Третій є відсутнім.

В онтології надлишку ми розглядаємо Третього як «другого Іншого», суб'єкта, здатного до морального вибору та вірності події. Третій як надлишок поєднує риси метафізики та діалектики. Він є радикальним розривом і миттєво переводить ворожі стосунки в дружні. Він також є синтезом, еволюціонує від міри порівняння до солідарності. Третій є універсальним і сингулярним. Він лежить на перетині синтагми (культурної пам'яті) та парадигми (індивідуальної творчості).

Любов є найбільш яскравим виявом Третього. Вона постає в посланнях Павла та у творчості універсалістів ХХ століття. Ми обираємо тлумачення Третього не просто як любові, але і як комедії, яка однаково піднесено сприймає і сакральне, і профанне. Третій забезпечує діалог як усвідомлене злиття нестач у Реальному. Він сприяє виходу на горизонти солідарності.

*Ключові слова:* Третій, любов, комедія, Реальне, діалог, архетип, розрив, надлишок.

*Постановка проблеми, її актуальність та зв'язок із важливими практичними завданнями, значення вирішення проблеми.* Філософська та культурологічна концептуалізація фігури Третього в діалозі постає вельми проблематичною, зважаючи на остаточну невизначеність цієї символічної іпостасі як певною мірою апофатичної. Нам видається доцільним тлумачення фігури Третього в контексті, як мінімум, шести онтологічних моделей, складених упродовж історії філософської думки людства: позитивної онтології присутності (традиціоналізму),

негативної онтології відсутності (психоаналізу Ж. Лакана), негативно-діалектичної онтології постмодерну, позитивної ідеалістичної онтології (гегельянства), позитивної матеріалістичної онтології (еволюціонізму, марксизму), онтології надлишку (нестачі).

Третій як *присутність* (Dasein М. Гайдегера) може розглядатися як *синтагмальна сталість*: архетипи, генокоди, універсалії, цивілізаційні ядра культури, загальнолюдські цінності, на яких ґрунтується діалог як на відправній статичній точці розгортання його подальшого алгоритму. *Універсалії культури*, інкорпоровані в психіку людини, є надбанням колективного позасвідомого (К. Г. Юнг), нумінозного (Р. Отто), сакрального (М. Еліаде). Такий Третій лежить у горизонтальній площині *синхронії* і належить до зовнішньої осі відцентрового зміщення (синтагми): він може стосуватися як людства в цілому (універсалізм), так і його окремих груп, інтегрованих завдяки універсаліям дочірнього (партикулярного) порядку, у ролі яких постають етнокультурні архетипи.

Третій як *статична відсутність* у *негативній онтології* є *пустелею Реального* — вакуумом, зянням, порожнечою, «дірою» в ідентичності, щільною в мові, знаком пробілу, «невисловленим», «хорою», «замовчуванням», «світлою німотою», «загальною незадоволеністю світом» (Л. Вітгенштейн, Г. Г. Гадамер, Х. Ортега-і-Гасет, М. Н. Епштейн, Ж. Лакан, Ю. Крістева). Такий Третій постає *довербальним началом*, яке не семіотизується, не артикулюється, не виражає себе мовою понять. Його найменування (номінація вакууму) призводить до втрати його визвольного потенціалу й перетворення Третього на частину системи тиску. Апофатика Третього як Абсолюту повною мірою проявлена в індійській йозі (АУМ), даосизмі («увей»), буддизмі (шуньята), дзен (саторі, «золота середина як відсутність берегів») тощо. На рівні тексту апофатика Третього постає як *генотекст*, або *підтекст* твору, його *аура* (В. Беньямін), *права цілого*, що плаває «між рядків», у паузах між репліками, порожня повнота й повна пустота. Такий Третій є *метафізичним* і він не рухається або постає як трансцендентальне позаісторичне джерело діалектичного руху.

У *діалектиці матеріалістичного гатунку Третього* — це *рухливий базис* розвитку суспільства, його виробнича, символічна або психічна *економіка*,

пов'язана з матеріальними відносинами (у чистому марксизмі) або з бажаннями цих відносин (фрейдомарксизм). *Ідеалістична діалектика* вимальовує Третього як *Абсолютний Дух*, який еволюціонує і щодо якого «Я» та Інший є його тимчасовими іпостасями. І лише *негативна діалектика постмодерну* тлумачить Третього як *значуще відсутнє*, тобто фактично *заперечує* його: постмодерна ризома не передбачає диференціації «Я», Іншого чи Третього як знаків і значень, події та спогаду, оригіналу та копії, оскільки орієнтується на *Інших як Інших*, тільки Інших, самих собі Чужих, розосереджених одне в одному, розчинених в екстазі плюральної віртуальної комунікації і позбавлених спільного начала, якщо лише відповіддю на цю релятивну комунікацію не постане організуюча хаос *перверзивна копія Батька* — *замісник у вигляді машини*, що здійснює дигітальний контроль.

*Останні дослідження та публікації.* До пошуку Третього як до одухотвореної основи спілкування закликають *семіотика культури* та *культурологічна компаративістика*, де Третій постає як *міра порівняння* і, з погляду семіотики, лежить на *перетині статичної й динамічної, синхронії та діахронії, синтагми й парадигми, часу та простору, метафізики й діалектики, руху та спокою, часу й простору.*

Отже, Третій є одночасно *позитивним* (універсалії) та *негативним* (порожнеча, зяння), *діалектичним, динамічним, діахронічним, парадигмальним* (рухається в часі) та *метафізичним, статичним, синхронічним, синтагмальним* (перебуває в спокої простору), *універсалістичним* (загальнолюдські смисли) та *партикулярістським* (етнокультурні архетипи). Амбівалентний характер Третього на перехресті *горизонтальної та вертикальної семіотичних осей метонімії та метафори, «Я» та «Ми», уявного значення та реально-символічної мови, історії і структури, монізму й плюралізму* дозволяє нам найбільш повно витлумачити його в контексті *постлаканівської психоаналітичної онтології надлишку* як «*другого Іншого*» (роботи С. Жижека та А. Зупанчич) — *частини самості кожного* із взаємодіючих суб'єктів, яка не піддалася апропріації і яка відповідає за наші *совість, довільний етос, здатність до суб'єктивного свідомого морального вибору.* Ці спроможності завжди складають одночасно *нестачу й надлишок (шлейф)*: вони не вербалізу-

ються, не семіотизуються, вони є самим *Реальним*, *Реальним Реального*, станом любові як станом короткого замикання, блимання знаків, розходження ланцюгу панівних означників, що виймають суб'єктів з полону редукцій, стереотипів та інших форм символічного насилля.

*Мета статті* — здійснити типологію фігури Третього з погляду онтології культури як діалогу культур.

*Виклад матеріалу дослідження.* Третій як нестача-надлишок-любов дозволяє через сучасний теоретичний психоаналіз вивести діалог до горизонтів неомодерну, четвертої хвилі розвитку суспільства та універсальної етики, що в принципі відповідає вихідним інтерпретаціям Третього як Над-Закону (внутрішнього Закону) у М. Бубера («сфера між») та Е. Левінаса («обличчя») — до моменту апропріації діалогістики політикою мультикультуралізму. Повернемо ж іменам їхні значення, спираючись на вчення Люблянської школи та бадьюанство. Третій як нестача й надлишок — це не просто копія, що відображає оригінал (традиціоналізм, модерн), не просто копія, що втілює втрату (лаконізм, негативна онтологія), не копія копії (постмодерний потік темпоральності), це копія як культурна форма, що містить надлишок справжнього, не вписаний у жодну із символічних структур, оскільки любов не зводиться до зачарування панівним означником об'єкта бажання, вона не є фасцинацією перед екранною личиною *petit a*. Спроба онтологізувати Третього через новітню програму буття на основі семіотики та компаративістики — це спроба реставрації суб'єкта істинної події там, де мультикультуралізм оголосив зявання, байдужість та іронію.

Якщо Третій є статичним, якщо він не рухається в часі, то відбувається миттєвий розрив, раптовий прорив до Ближнього як до універсального солідарного суб'єкта. Тоді Третій є миттю прозріння в стані щирого напливу любові. Якщо Третій еволюціонує від порівняльної міри через терпимість до любові, то Чужий поступово одухотворяється в Ближнього через стадію Іншого, проходячи (як теза, антитеза та синтез відповідно) етапи ворога, дивака, друга. Діалектика містить поза-покладене динаміці трансцендентальне метафізичне джерело руху, метафізика містить злиття надлишків (діалектичний синтез) у стані радикального розриву: синхронія і діахронія перетинається

в нульовій точці етичного суб'єкта (Третього), що поєднує *самість та інішість*. Завдяки Третьому «Я», яке входить у метафізичну традицію «Ми», рухається від пустоти значення до повноти знаку реально-символічної мови, виражаючи себе через Великого Іншого та розширюючи свої межі до космічних, соборних кордонів. Завдяки «Третьому» світ стає втіленням і дзеркалом «Я». Завдяки «Третьому» «Я», що продукує індивідуальні уявні значення ідеальної свідомості, рухається від пустоти знаку до повноти значення в дискурсі мовлення і визначається в конотаціях малого Іншого, так що стає дзеркалом світу, але одночасно долає трагедію надмірної індивідуальності, жертвуючи Его на користь традиції, спускаючись з вертикалі в горизонтальні глибини загальної культури.

*Семіотика й компаративістика* Третього роблять його *перетином зовнішньої горизонтальної осі з внутрішньою вертикаллю*, точкою зустрічі дня і ночі, часу і простору, Сходу і Заходу, сингулярності та універсальності, негативності й позитивності, традиції та новації, революції і консервації. У схемі еволюції діалогу «Чужий — Інший — Ближній» Третій відповідає за послідовність процесів *зшивки, розшивки та перепрошивки, першоєдності, роз'єднання та возз'єднання, центризму, ексцентризму та знову центризму, спілкування, свободи й любові, сліпого злиття нестач, усвідомлення нестачі та усвідомленого злиття нестач* двох чи більше співбесідників: Батька і Сина, донора та реципієнта в культурі. Історія становлення діалогічної філософії завжди була тісно пов'язана з Третім як з осмисленим почуттям *любові* — основи гуманності людських стосунків. У любові, яка складає альтруїстичну основу універсальної солідарності, Третій, якщо припустити, що він має *діалектичний характер* та еволюціонує в парадигмі часу *від міри порівняння на стадії Чужого через толерантність на стадії Іншого до солідарності на стадії Ближнього*, проходячи всі символічні діалекти діалогу (*ненависть, толерантність, любов*), — це фігура *посередника* в позитивній діалектиці модерну. Одночасно це не позбавляє Третього статичності в негативній онтології та онтології надлишку, де Третій постає як *радикальний метафізичний розрив*.

Отже, можемо попередньо постулювати, що Третій є одночасно *присутнім і відсутнім, внутрішнім та зовнішнім*. Орієнтація на «провіден-

ційного співбесідника» (О. Мандельштам) передбачає спроможність людини до переживання почуття *любові*, у стані якої людина творить саму себе й інших через себе як через Третього. Необхідність і складність спілкуватися, дружити, любити — вічна проблема людства, до якої воно зверталось на всіх етапах своєї історії. Тому цінність діалогічності має багато різночасових виявів, семантичних відтінків, тлумачень: від байдужої терпимості, лояльності, репресивно-пасивної толерантності й ліберальної іронії — до відвертої прихильності й гостинності, активної дії, спрямованої на самопожертву заради любові до ближнього. Найбільш повно цінність Третього як позитивної універсальї розкрита в лоні *християнської культури*, де, на відміну від східного синкретичного та моністичного традиціоналізму, завжди домінувала *відмінність (складка) Іншого*, що була відправною точкою взаємодії та основою подолання конфлікту через діалог. Діалог існує не там, де є першоєдність, і не там, де є лише роз'єднання. Повторимо ще раз: діалектично він являє собою *рух від тези через антитезу до синтезу, від першоєдності через роз'єднання до воз'єднання, від центризму через ексцентризм до центризму, від зшивки через розшивку до перепрошивки*, тобто — це динаміка *Чужого, Іншого, Ближнього, сліпого злиття нестач, усвідомлення нестачі та свідомого злиття нестач*, — динаміка, яка відбувається через *Третього*, що одночасно може як *еволюціонувати* разом з діалогом (*міра, толерантність, любов*), так і поставати *істиною-подією*, миттєвим станом переривання ворожості, *радикальним метафізичним розривом* з ланцюгом її означників, що раптово перетворює непроникну сутність Чужого в *оголену нестачу* Ближнього. Усе залежить від ступеню готовності співбесідників до *прориву Реального* крізь спайки панівних означників Символічного.

Християнська універсалістична *концепція любові* — це свого роду «концентрований екстракт» діалогічного світобачення. Адже суб'єктом (і об'єктом) почуття любові як сакрального начала в людині є Ближній, який, згідно з християнськими уявленнями, належить до категорії не «своїх», а саме «чужих». Ближній є апіорним абсолютним Чужим — ворогом, що раптом чи поступово став предметом гуманного ставлення. У Ближньому вбачаємо архетипічну фігуру Чужого, що зазнає гуманізації. Його сприйняття не має нічого спіль-

ного з кровною спорідненістю, племінною солідарністю, етніцизмом: це встановлення *духовного зв'язку* з іншим як продуктом «*осьового часу*» — епохи виникнення філософії, прориву Логосу крізь Міф. Третій є Софією (мудрістю) і Логосом (розумом) одночасно, стиком чоловічого та жіночого, духовного та душевного начал. Любов до Ближнього — чисто спіритуалістичне, безкорисливе, альтруїстичне (але не романтичне, не ілюзорне!) переживання, яке формується попри індивідуальну вигоду, винятково як самозабуття та самопожертва, засновані на категоричному моральному імперативі. Здійснення цієї любові — вищий акт альтруїзму, результат подолання первинного екзистенційного страху перед Чужим, огиди, ресентименту та ксенофобії. Звільнення від ксенофобії становить відправний пункт і водночас ідеал діалогічної філософії. Тому ми й говоримо *про християнську концепцію любові як квінтесенцію символічної іпостасі Третього*.

Християнська духовна традиція у заповідях любові дала чистий вияв діалогічного ставлення людини до людини, у якому Третій займає одночасно *внутрішнє парадигмальне (Над-Закон) та зовнішнє синтагмальне (Закон)* місце, він є *універсальною і одночасно сингулярною істиною*, правдою, що рухається, але водночас залишається нерухомою. Діалогічність, усвідомлена як християнська цінність, сприймається в іпостасі ідеального прообразу діалогу. Завдяки почуттю любові ми можемо здійснити спробу онтологічного визначення суб'єкта в істині як форми еманации творчої енергії, яка дозволяє поєднати трансцендентне та іманентне, божественне й земне, високе та низьке, сакральне й профанне, розум і віру, матерію і дух поза уявними сценаріями ідентичності Іншого. У. Еко, С. Жижек, А. Бадью, М. Долар позбавляють любов лаканівського тиску Символічного, тим самим виправдовуючи прихований метанаратив у складі «цінічного» постмодернізму як нової форми діалектичного переродження традиції Одкровення, про що неодноразово зауважував і Ю. Габермас. Любов — це форма екзистенційних стосунків між людьми за божественним принципом: «Любов є сам Бог. І поза любові немає Бога, любов робить людину Богом, а Бога людиною» (Фейербах, 1995, с. 120). Любов до людини є шляхом до визначення цінності її існування, а тим самим — до визначення існування зовнішніх речей як таких, що не

втрапили секретності й таємниці, не перетворилися на пусті знаки, маючи вагу й цінність, смисл і призначення, тілесне або духовне, побутове або символічне, але з онтологічними адекватностями.

Речі не можуть утрачати своєї тілесної (секрет, вага, таємниця) і духовної (архетип, образ, ідея) цінності, буття повинне мати ознаки *достеменної буттєвості* — фізичної чи психічної, повсякденної чи символічної, негативної чи позитивної, щоб бути справжнім буттям, перебування в якому чи користування яким складає *пригоду, ініціацію, катарсис, екзистенційний ризик* без гарантій безпеки, насолоду, але насолоду справжню, а не трансгресивну й вихолощену до кави без кофеїну чи безалкогольного пива. Буття передбачає Реальне: жах і благоговіння, страх і трепет, зачарування і паніку, молитву й медитацію.

Симуляція як зустріч з пустелею Реального передбачає не просто помноження порожніх символів престижу чи капіталу, але й втрату будь-яких символів як таких, коли матеріальні речі й духовні феномени перестають бути речами й повідомленнями, але стають просто функціональними математичними інтерфейсами з мінімальним символічним навантаженням екологічно безпечного бренду, відтворюючи трансгресію відчуженого бажання в масовому виробництві розважальної інформаційної машини бажань, яка відтворює себе в режимі ентропії і смерті, подібних до невинного росту ракової пухлини.

Любов, отже, — єдине мірило реальності зовнішнього світу, критерій істинності наших уявлень про нього, без неї існують лише екстаз комунікації, релятивне пласке спілкування, взаємні дифузії чи розчинення, симуляція і гіперреалізм як виконання життєвими ролями самого себе через Уявне за допомогою цифри Символічного в Інтернеті, дигітальний контроль перверзій. У цьому ракурсі любов є виявом *«туїзму»*: розуміння людини як істотно пов'язаної з іншою людиною і нове уявлення про релігію — «людську релігію», що є «зв'язком двох людей» (апелюючи до антропологічно переосмисленого буквального значення латинського слова «religio» — «зв'язок»: «Людина людині Бог»).

Імпліцитно християнський матеріалізм Л. Фейєрбаха здійснює значний вплив на формування філософії діалогу *М. Бубера, Ф. Розенцвейга* та *Г. Марселя, Е. Фромма*. Але, на відміну від атеїс-

тично налаштованого Л. Фейєрбаха, М. Бубер розширив стосунки діалогу від міжособистісних до релігійних, охопивши формулою «Ти» Абсолют у його містичній життєвій даності, трансцендентній та іманентній одночасно (хоча й уважав містику хворобливою формою досвіду, надаючи перевагу інтуїтивно-мовчазній рефлексії). Е. Фромм, спираючись на категоричний моральний імператив І. Канта, перетворив любов на засіб спасіння особистості в знеособленому світі машинних механізмів (Фромм, 1998, с. 38). Виникає гостра потреба в *новому одухотворенні людства*, у відродженні «осьового часу», у реставрації універсалій культури, які прийняли б новий вигляд, позбавившись надмірного модерного раціоналізму й одночасно — завдяки своїй екзистенційності — склали б *ту внутрішню поетичну традицію*, яка може шляхом перепрошивки подолати постмодерний вакуум. Ми вбачаємо такі універсалії в *християнстві*, не погоджуючись з трактуванням догматичного марксизму про християнство як про релігію підкорених і гноблених трудящих, що виникла внаслідок їхнього страху перед силами природи й класового суспільства, а також у результаті їхньої боротьби, уособленої в образі розп'ятого Бога-Сина, проти гегемонії (Батька). Пояснення Е. Фромма про витіснення образу Сина Батьком у Святій Трійці (Фромм, 1998, с. 50) як реверанс владі, що легалізувала християнство, також не відповідає глибинній містичній сутності тріади іпостасей як результату діалогу християнства з неоплатонізмом, де Єдине, Розум, Душа (Бог-Отець, Бо-Син і Бог-Дух Святий) є одночасно динамічними ступенями й статичними складовими *моністичної єдності теологічної діалектики (метафізики)*, яка фіксує не прославляння одноосібної влади царя (що не заперечує зловживання правителями цією ідеєю), а софіологічну цілісність світу в сакральному (святовому) стані єдності. Крім того, стикаємося з цікавим фактом. Незважаючи на обіцянку порятунку найбільш стражденим стратам, універсалістичне християнство не набуває широкої підтримки в найбільш пригнобленого прошарку давньоєврейського населення — селянства й міської бідноти (у Талмуді — «люди землі», «ам-гаарець»), жахливе ставлення до яких з боку землевласників-садукеїв, та священників-фарисеїв можна порівняти хіба що зі ставленням брахманів до шудр у традиційній Індії: адже ам-гаарець перебували в дискурсі етноцен-

тризму, і вселенські заклики християнства для фундаменталістів, наповнених мрією про національне звільнення, були не досить зрозумілі. Натомість до активних поширювачів християнства належать достатньо заможні люди.

У містичній єдності Трійці *позиція (Батько) і негація (Син), метафізика й діалектика, консервація і революція, Пантократор і Кенозис* сходяться в одну точку повноти-пустоти та пустоти-повноти (*нульову фонему як ім'я Бога, або істину-подію*). Якими ж християнськими архетипами вчасно не скористалися бідні ортодоксальні іудеї (незважаючи на звернення до них апостола Павла), що фіксують визвольний, емансипаційний потенціал християнства? На нашу думку, мова йде про дві ключові ідеї, а саме: *ідея категоричного осуду насилля і влади «кесарів» як інституту насилля* [Мт. 20:27] та *ідея вищої загальної універсальної рівності* [Мт. 5:7]. Щодо першої ідеї читаємо: «... Ви знаєте, що князі народів панують над ними, а вельможі їх тиснуть. Не так буде між нами, але хто великим із вас хоче бути — хай буде слугою він вам. А хто з вас бути першим бажає — нехай буде він вам за раба» [Мт. 20:25–27]. Щодо загальної рівності: «І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що особливого робите? Чи й погани не чинять так?» [Мт. 5:47]. Інтернаціональний, світовий, революційний дух раннього християнства уособлював діалектичну зміну *Закону* як авторитарної традиції букви, послуху й обов'язку на *Благодать* як гуманістичну традицію духу, милосердя і прощення: одночасно діалектика не була позбавлена тут метафізичного розриву, оскільки *Воскресіння* в християнстві є *не етапом подолання смерті, а місцем, де для смерті немає місця*, поза-покладанням іманентним правилам телеологічного розвитку античного космосу, екзистенційним абсурдом, у який вірив Квінт Тертуліан.

Незважаючи на датування М. Вебером та К. Ясперсом «осьового часу» як епохи переходу від *міфологічного партикуляризму до філософського універсалізму* більш раннім періодом середини I тисячоліття до н. е., зміна *корпоративної системи цінностей* на *систему цінностей універсально-індивідуалістичного порядку* в християнстві остаточно утвердила *солідарність* як цінність міжкультурної комунікації, діалогу різних народів світу. Людство пройшло переламний момент від локальних цивілізацій до єдиної світової культу-

ри. На рефлексивно-ідеологічному рівні зазначене відображається у переході від *циклічної моделі* динаміки культури, заснованої на статичному, радіальному сприйнятті просторово-часових реалій, до лінійної *концепції* культурно-історичного процесу та динамічно-маршрутного хронотопу, закладених у іудейській есхатологічній історіософії, яка вперше утвердила цінність прогресивістсько-есхатологічної еволюційної історії з зав'язкою, кульмінацією та розв'язкою і в межах цієї позитивної (не плутати з постмодерною негативною діалектикою темпораності-ризми) ідеалістичної діалектики утвердила неповторну одиничність і цінність сингулярної істинної події. «Осьова доба» стала часом відкриття людяності в людині, застосованого, за М. Гайдеггером у християнському персоналістичному гуманізмі (1993, с. 192–220). Глибинний світоглядний зміст християнства виявляється ширшим за його соціально-класові детермінанти й сходиться до загальнолюдських цінностей. Переживання альтруїстичного почуття любові передбачає витривалість щодо власних страждань, що поєднується з одночасною відкритістю до мук Іншого, здатністю надати йому дієву допомогу й порятунок. Панівні класи феодального суспільства прагнули використати для захисту своїх владних інтересів такі тези християнського віровчення, механічно вихоплюючи їх з контексту та спотворюючи їхній зміст, але пам'ятаємо: «Зловживання ідеєю ще нічого не говорить про її походження» (Тілліх, 1995, с. 329).

З проблемою Третього як любові в діалозі суб'єктів через їхню другу моральну іпостась, яка утворює інтерсуб'єктивність, пов'язана не менш важлива проблема визначення *універсальї культури* як її сутнісних основ, щодо якої представники *есенціалізму* наполягають на *вродженій природі моральності як богоподібної якості людини*, закладеної в неї самим Творцем і такої, що служить онтологічним доказом буття Божого. Починаючи від тези Т. Гоббса про «війну всіх проти всіх» і особливо — від З. Фрейда та Ф. Ніцше з їхніми танатологічними конотаціями, агресивна природа людини як симптом позасвідомого (Реального в лаканізмі) стала вважатися більш прийнятною позицією для едипальних суспільств табу, що й породило через атеїстичий екзистенціалізм Ж. П. Сартра та А. Камю *екзистенціальну модель філософування*, згідно з якою сутність людини —

це значуще відсутнє, у неї не закладене ніяке субстанційне ядро, але має місце темпоральне розгортання людяності в процесі виховання і самовиховання, що значно розширює сектор *свободи та відповідальності* людини за її перетворення на власне людину.

Побоювання метафори Генерала, утіленого в церковно-догматичних табу, визволило людину з-під тиску директивної цензури, але увігнало її у режим залежності від власних відчужених бажань. І навпаки: християнство, яке на перший погляд «програмує» особистість її богоподібною сутністю, закладеною ззовні, *не заперечує індивідуальний розвиток і не позбавляє людину свободи*. Це патрональне обмеження є не стільки закріпаченням і поневоленням, скільки *новим розумінням свободи як моральної необхідності*. Змінюється сама суть розуміння свободи, яка постає як *теургія (богодіяння) — реалізація людиною своєї боголюдської сутності, здійснення свого призначення до святості*. Тому можна стверджувати, що головною заслугою християнства в історії людської культури стало *відкриття людини як духовної істоти, здатної завдяки духовності до екзистенційного піднесення над власною біологічною сутністю, до трансцендентного прориву за межі повсякденного і, зрештою, до свободи, тобто до вільного вибору між Добром і Злом*. Мова йде про *відкриття етичного суб'єкта події істини*.

Подібного не відало язичництво, де людина відчувала себе органічною частиною макрокосму, перебуваючи в родових стосунках з природою і колективом (Чорна, 1995, с. 35). М. Шелер зазначає, що рефлексія забезпечила людині екзистенціальну незалежність від природного світу та «піднесення над власним існуванням», або трансцензус (Шеллер, 1991, с. 83–85). Справжня свобода досягається не стільки в протесті проти зовнішньої гегемонії, скільки в боротьбі людини з самою собою, із внутрішніми слабостями та фантазмами, які особливо помітно проступають у ситуації кризи патроналізму («смерті Батька»). Свобода, усвідомлена як конформістська *вседозволеність пасивної толерантності*, позбавлена дії та самостійного переживання дії (інтерпасивна невротично-обсесивна свобода), — деструктивна, бо не призводить до справжнього звільнення, а, навпаки, означає *поневолення людини власними вітальними потягами*. Стати вищим не лише за соціум, але й за самого

себе — апофеоз свободи, виражений через трансцензус.

Свобода в християнстві — це обов'язок, довільний етос, свідомий моральний вибір, «усвідомлена необхідність», утілена в переживанні почуття відповідальності Близнім, вона набуває екзистенційного характеру й сприймається як основа самої, умова реалізації її як індивідуальності через зустріч з *реальним Іншим в Реальному (травмі)*. Така призводить до страждання, причина якого криється в *суперечності між індивідуальністю суб'єкта та колективною соціальністю*, яка стандартизує, усереднює, обмежує своїми нормами не тільки нижчі (вітальні), але й вищі (трансцендентально-духовні) поривання людини. У результаті конфлікту між особистістю і культурою, «незадоволеність культурою» з боку її суб'єкта може протікати як на нижчому («фрейдівському»), так і на вищому (бердяєвському) рівнях. Потрапивши у полон культури, людина втратила природний контекст свого існування. За словами Е. Фромма, «коли тварина трансцендувала природу... вона стала ... найбільш безпорадною з тварин — народилася людина» (1991, с. 66–70). Утрата первинної гармонії Золотого віку/раю (зьяння), кастрація стану першоєдності та спілкування, викликають до життя розвиток раціональності й логічного мислення, які роблять людину вільною, але стражденною, оскільки, будучи морально незрілою, вона боїться своєї свободи, як боїться безодні позасвідомого, що виявилася ось тут, поруч, надто близько, перетворюючи свободу на анархію і виявляючи нездатність людини до користування свободою шляхом прийняття мужності бути собою і нести відповідальність за провину, Свобода стає джерелом страждання, самотності, онтологічної туги й жаху: це яскраво ілюструється німецьким мислителем на прикладі біблійного міфу про вигнання з раю Адама та Єви, які здійснили акт неслухняності в гонитві за пізнавальною активністю (інтелектом, вільнодумством), але змушені були відтепер страждати (Фромм, 1989, с. 38). Саме страждання приводить людину до добровільного самоцензурування — *віддавання своєї свободи новому тирану, відчуження від себе своїх природних прав на користь перверзивного замісника Батька*.

Таким замісником у мережевому суспільстві ліберал-демократії постає машина. Після звільнення від патронального полону Батька — першо-

єдності, біологічного самозаспокоєння в затишку колективу — людина потрапляє до другого — психологічного й символічного полону, не менш, якщо не більш тяжкого для неї, оскільки тепер вона усвідомлює своє становище й залежить від зовнішніх сил, у ролі яких виступає її власне відчужене позасвідоме. Освенцім стає кінець гуманізму, глобальний контроль — кінець ліберал-демократії як смерті індивідуальності.

Щоб вийти за межі позитивної онтології присутності та негативної онтології відсутності в тлумаченні Третього в діалозі як повноти чи пустоти, пов'язаної або з вродженою моральністю (архетипи, універсалії, закони еволюції матерії чи духу тощо), або з зняттям вакуумом, що наповнюється культурою в процесі виховання (інкультурації, входження в мову), оберемо *онтологію надлишку*, згідно з якою за умов вродженості певних потреб і прагнень суб'єкта, напівусвідомлених інтенцій та схильностей людини як духовної істоти, їхнього оформлення у відрефлектовані ідеї та цінності культури є набутиєм і залежить від ступеню замученості суб'єкта до історичної події. Самість завжди є надлишком щодо культури, вона формується історією та формує її. А. Бадью, А. Зупанчич, М. Долар та інші постлаканісти й представники універсальної етики (К. Ясперс, Ю. Габермас) говорять про наявність суб'єктивних і одночасно універсальних загальнолюдських смислів, варіативність яких у постструктуральних моделях етики подій визначається часом і простором міжкультурного спілкування. У руслі онтології надлишку свобода як органічно притаманний людській природі імпульс бачення набуває сенсу *моральної необхідності, відповідальності й любові до Близького (відданості події)*.

Тому християнство, виходячи з усвідомлення *неспівмірності й почасти протилежності між свободою і соціальністю*, наближується до негативної теології психоаналізу, але, на відміну від нього, наповнює зміст свободи більш позитивною морально-етичною (соборною) проблематикою і вводить її у світ інтерсуб'єктивних відносин (категоричного морального імперативу). Адже, якщо свобода є суб'єктність/духовність, а духовність — це любов до ближнього, то звільнення можливе, якщо висловлюватися сучасною мовою, на шляху солідарності, діалогу та екзистенційної комунікації між люблячими суб'єктами в їхніх нестачах.

Любити людство, відкидаючи водночас його вади як соціуму, можна в кожній окремій людині, через кожен сингулярність, осягаючи універсальне ціле. Християнська концепція любові, яка впливає з догмату про боговтілення, вибудовує нову картину «відкритого» до свого Творця світу, у якому людина, осяяна відблисками божественного начала, має індивідуальну цінність. Це — суб'єкт духу, вищим виявом духовності якого є *любов (дієва практика) як засіб досягнення екзистенції, трансценденції та свободи*. Головною ж ознакою любові є *активна праця* з реалізації події істини, служіння і прощення. Звідси — вчення не про пасивну терпимість, а про *активну й подекуди революційну духовну дію*.

Індивідуалістична ідея особистості, одночасно пов'язаної (через любов і відповідальність) з Іншим, — це християнське відкриття, що прийшло на зміну язичницькій картині світу з притаманним для неї етноцентризмом, плеємною замкнутістю та партикуляризмом, реалізація якого передбачала солідарність групових своїх у їх ворожому протиставленні груповим чужим. *Християнський персоналізм (сингулярне начало) — це одночасно універсалізм (усезагальне начало): цінність кожної окремої людини, яка прийшла на зміну корпораціям, — це цінність людства взагалі*. У християнстві (як і в буддизмі) рятується не етнос, раса чи каста, але *суб'єкт* як духовно вища за окремий колектив і незалежна від станових параметрів істота: отже, отримати спасіння можуть представники всіх етнічних і соціальних груп, якщо досягнуть відповідного морального рівня. Усі — рівні: у «Царстві Божому» немає народів, але є тільки люди, становлення ж кожної людини — це зведення себе у кенотичну точку абсолютного нуля як основу перебудови суб'єкта: «Хто-бо найменший між вами всіма — той великий!» [Лк. 9:48]

Варіативним є *темпоральні вияви Третього* на рівні *динаміки* діалогу, завдяки якій образ Третього еволюціонує мірою гуманізації образу Іншого. Так, на початку діалогу (на стадії Чужого) Третій постає як *міра* (критерій порівняння), у середині діалогу (на стадії Іншого) — як *Закон* (неупереджено-нейтральна санкція), а наприкінці діалогу (при переході до Близького) він перетворюється на «*другого Іншого*» (внутрішнє переживання солідарності). Третій — це втілення *несуперечливої суперечності, непарності, нетотожності собі*: будучи незмін-



ним щодо суб'єктів інтеракції, він іманентно *змінюється*, зберігаючи водночас внутрішню самотождність. Криза мультикультуралізму в мережевому суспільстві дигітального контролю змушує нас критично переосмислити діалектичну тріаду діалогу як руху за схемою: «Я» — не-«Я» — оновлене «Я», оскільки момент миттєвого *розриву* упереджень між тими, хто спілкується, набуває все більшого значення у світлі *структурного психоаналізу екранної культури*. Загальна структура діалогу в контексті *метафізики* може бути позбавлена діакронії сходження: вона передбачає одночасну *тождність протилежностей у цілому*, яким постає органічна єдність усіх учасників. Відтак, від діакронії ми переходимо до *синхронії* і звертаємося до *універсальної етики Реального*. Коли ми говорили про моделі інтерсуб'єктивних відносин як зразки взаємного зміщення уявних сценаріїв ідентичності та обопільного обміну зовнішніх і внутрішніх причин насолоди, що виявляються, як на рівні інтимного життя, так і на рівні політичного існування, ми не виходили за межі двох колець Борромео: Уявного та Символічного.

Іншими словами, ми застосовували фантазмічний психоаналіз, до якого в цьому питанні тяжіють Ж. Лакан, М. Долар та С. Жижек, говорячи про те, що вся дійсність є ідеологічною, включаючи діалог як узаємодію уявних наративів. Виняток у цьому потоці означників складає найбільш радикальна позиція учениці А. Бадью — *Аленки Зупанчіч*, яка намагається вивести *любов за межі символічного екрану означників*, звільнивши суб'єкта із стану *фасцинації* перед панівними брэндами малих та великих інших, *petit a* (Зупанчіч, 1994, с. 67–99). Тут убачаємо шлях діалогу, де любов, політика, наука та мистецтво як істини-події є *механізмами спротиву Символічному, прориву за його кліпові межі, радикального протистояння іманентним правилам гри*, яку веде суспільство насолоди.

Для того щоб розрізнити кастрованого суб'єкта, залежного від екранного сценарію, та суб'єкта, який здійснив перебудову ідентичності в бік відтворення цілісності, походження, пам'яті, безперервності, сутності, необхідно диференціювати поняття *насолоди* як Уявного/Символічного та *бажання* як Реального. Любов як істинна подія не редукується до сублімації бажання у фантазм. *Об'єкт справжньої любові як людський партнер — це симптом, а не фантазм, рана, а не шов.*

Ідентифікація із симптомом і є катарсисом, вивільненням, розшиванням. Нам необхідно за фантазмом побачити людину з її травмами, нестачами та розривами. Тоді й відбувається діалог. Такий *травмований суб'єкт* у його вразливості й смертності, яким є кожен з нас як *другий «Я» (другий Інший)* і є *внутрішнім Третім*. Навіть якщо це відбувається на екрані, у візуальних лабіринтах мережі чи артхаусу, монітору чи скайпу. Екран як втілення стадії дзеркала також може бути виходом, дірою, проколом, проривом до Реального, якщо розглядати екран як Символічне Реальне, у душі гайдегеріанського дому буття, коли мова (знак) є втіленням домовного, того, що як знак «пробіл» існує «між рядків» (дитяче белькотіння із спотиканнями мовлення, або *la-language*).

*Реальне є кінцем інтерпретації*, завершенням семіотики та герменевтики, *перериванням насолоди*, спровокованої чужою ідентичністю. Повернення до витоків *онтологічного традиціоналізму* в межах постлаканівського психоаналізу є неминучим, і ми думаємо, що Ален Бадью та Славою Жижек це чудово розуміють, діагностуючи політичні та соціальні процеси через любовні. Річ як об'єкт фантазму в усій її катастрофічній недоступності, нумінозній екстатичності, нелюдськості та непроникності має бути припинена через процес, який позбавляє об'єкт бажання уявної куртуазної любові в бік *любові як істинної події*, любові як *травми Реального*. Насолода потребує олюднення. Інакше вона загрожує перерости в ненависть. Піднесення коханого може бути різним: це — або ідеалізація, або уміння бачити дійсно ідеальні (етично прийнятні для тебе) риси в реальній людині, не сакралізуючи їх. Примусова естетика як фантазм має поступитися місцем *довільному етосу* повсякденності як симптому. Тоді суб'єкт набуває людських рис, а не рис кумира.

Ж. Лакан у тій частині свого психоаналізу, яка наближується до бадьюанського Реального, у семінарі «Тривога» (Лакан, 2012, с. 35) дає відповідь на запитання про вихід за межі сублімації як опосередкованого переведення об'єкта бажання у фантазмічну символічну історію піднесеності. *Любов — це не піднесена ілюзія, любов — це дійсний страх*. Страх супроводжує і діалог. Байдуже, чи є цей страх хорором глядача перед екраном, чи жахом перед зустріччю з коханою людиною. Страх — це завжди тривога від буття, від зіткнення з влас-

ним позасвідомим, це — одночасно мужність бути в діалозі, в бутті, у спів-бутті. Щоб розкрити сутність любові як діалогу, звернемося до *мистецтва комедії*, зокрема, до *архетипу Трікстера*. Трікстер, сприйнятий не як дурень-блазень-пересмішник-скоморох, а як міся-юродивий-божевільний-трагік, розриває Символічне як продукт раціональної сублімації моделі «розумного» (панівного означника в ланцюгу). Божевільний знаходиться поза правилами гри, безумець здійснює радикальний розрив зі світом стереотипів. Справжній діалог є *трікстеріадою безумства*, як і справжнє кохання, він — алогічний у екзистенційно абсурдному сенсі цього слова.

*Любов як Реальне* — це комедія, яка є зворотним щодо сублімації жестом — жестом *десублімації* (Зупанчич, 2020, с. 75), переведення бажання до об'єкту-речі з режиму Уявного як часової парадигми ідеальних значень у режим Реального як просторової синтагми символічної мови, тобто з семіотичного бачення десублімація є *поверненням до пустелі Реального*, в усій *непереносності її переживання*. Запитання в тому, чому це — комедія, а не трагедія? Річ у тім, що трагедія як феномен дисциплінарного суспільства дзеркала (метафори) передбачає пафос поетичної метафори — відстані, яка потворне, інтимне, внутрішнє перетворює на прекрасне, публічне, сценічне. Трагедія як сублімована любов — це театральна сцена, екран кінотеатру, комп'ютерний монітор, де бажання як предмет табу сублімуються (опосередковуються) або як результат трансгресії відчужуються (переносяться). *Комедія як Трікстеріада* — це радикальний розрив, як із сублімаційним пафосом командно-адміністративної цензури поліцейського суспільства, так і з новим тоталітаризмом постмодерної клоунади ринку. Комедія не є просто брехливою розвагою чи сатиричним викривленням правди. Якісний сміх позбавлений цинізму десакралізації піднесеного. Він показує, як піднесене моделюється з порожнечі, він дає нам можливість побачити саму порожнечу. Піднесений об'єкт бажання на мелодраматичному екрані неоліберального сентиментального насилля — це порожнеча, сконструйована сублімацією, і сміх її де-сублімує. Це не просто визвольний сміх над репресивним сміхом, що повертає себе на своє законне місце. Це — прихований плач над апропріацією сміху. У комедії присутня частка скорботи, як у трагедії — частка радості.

Комедія показує надлишок як нестачу — зазор між Реальним і Символічним, тим самим дискредитує Уявне. Хороша комедія, на відміну від іронічного сміху дисидента, не оголює і не викриває: вона демонструє механізми одягання й приховування. Це — не просто викривання Уявного й розкриття прихованого під ним Реального: тоді комедія не працювала б в умовах ліберальної цензури, в умовах репресивного цинічного сміху постмодерної політики, яка сама є комедійним екраном. Комедія показує оператора, що наводить світло на символічний екран: вона демонструє, як з елементів Реального, уявних елементів нашої фантазії, які тільки і є дійсними (позасвідомим), створюється Річ (фетиш, фантазм) і як ці елементи співвідносяться між собою. Більше того: якісна комедія діє символічно, не деконструюючи екран, не просто розриваючи з ним у формі утворення надлишку (порожнечі), а подвоюючи його і тим самим знищуючи екран повністю. Діалог є знищенням захисного екрану між людьми. Комедія створює трищину між синтагмою та парадигмою, означником та означуваним, мовою та домовним і водночас показує видимості їх обох.

Тому комедія як ефект розвінчання ризому є дієвим жестом повернення суспільства насолоди у страхітливую правду його бажань, у *середовище Реального Іншого як базового об'єкту-речі*. Класична трагедія також виконувала цю функцію, коли показувала реальність тіла як розпластану поверхню страждання (наприклад, «Антигона»), коли Реальне як предмет табу ставало причиною болю і страждання. Але в трагедії мав місце ефект піднесення. Піднесення Реального в Символічне, його очищення, означало діонісівський катарсис. У класичній трагедії блиск естетики та світло етики поєднані за законами Платона в гармонію блага, пізнання та краси, гармонію, відому від Ф. Шиллера до І. Канта. З руйнуванням класичної естетики й вивільненням бажання показувати страждання як еманацию — це робити перформанс смерті, адже ніхто нічого не забороняє: героїні піднесеного страждання — Офелія, Антигона, Медея — не можливі: у постмодерні це — просто клієнтки в секс-шопі де Сада, рекламні образи на банерах. Тепер важливою є не фізична смерть, а місце, де для неї немає місця, тобто, за А. Бадью, *диво Воскресіння* — *істинна подія вірності самому собі, своїй здатності вийти за межі власних бажань*.

До такої вірності автоматична любовна машина не може дотягнутися. Реальне як воно є стає основою перебудови, любові, революції.

Реальна любов між реальними людьми — це саме життя, що є антиподом культурі екрану. Така любов завжди має комічний ефект: цю думку дуже легко пояснити тим, що в любові (якщо це дійсна любов, а не куртуазне піднесення) не має місця для Речі, не має місця для фантазму, не має місця для непроникності Іншого в якості ідеалу, уявного сценарію. Така любов відбувається лише в площині Реального, де всі ознаки життєдіяльності коханої людини — високі та низькі, сакральні й профанні, піднесені та смішні, буттєві й побутові, надчуттєві та соматичні — рівні між собою та однаково *присмні* для люблячого, який не звертає увагу на непристойні симптоми фізіології коханої людини, оскільки сам має подібні симптоми й цілком здатний до усвідомленого злиття із цими симптомами (слабкостями, травмами, хворобами). Чи не до цього нас закликає вінчальна обітниця, про яку так часто згадують у «радості» й так зрідка в «горі»? У любові не екран грає нами, а кожен з нас покидає гру та вступає в Реальне (страта, кенозис) і тим самим відділяється від символічного порядку гегемонії.

*Висновки.* Якщо діалог є комедією прориву Реального крізь Символічне, то Третій у такому діалозі є поліфонічним феноменом: у ньому переплітаються іманентне й трансцендентне, негативне й позитивне, абсурдне й осмислене, діалектичне та метафізичне, традиційне й інноваційне, трагічне та смішне, доступне та недоступне, синтагмальне й парадигмальне, синхронічне й діахронічне, статичне та динамічне, метонімічне й метафоричне, горизонтальне та вертикальне, внутрішнє і зовнішнє, часове й просторове, свідоме та позасвідоме, оригінальне й запозичене, універсальне й сингулярне начала. Воно — повнота й пустота, голосні та приголосні звуки, мова й домовне, самість та іншість, воно — усюди й ніде, що робить любов позбавленою піднесеності: Бог не «десь там», а тут, поруч, у епіфанії обличчя коханої людини — прекрасної в бутті та потішної в побутовості, сильної і слабкої, жорсткої і ніжної, вишуканої і смішної, недосяжної і милої. Хіба не ця соборна общинність двох і більшої кількості людей руйнує екран їхніх удаваних життів? Є саме життя, у його нейтральності, у відсутності сорому там, де мова стосується медицини,

смерті, ризику, та в присутності духу там, де мова йде про нестачу й солідарність. Монтаж комедії показує нам надлишок як нестачу: радикальний розрив поєднує відмінні видимості в реальну тотожність. Справжню любов між людьми, яка протистоїть політиці мультикультуралізму своєю соціальною солідарністю та особистою взаємністю, споріднює з комічним контекстом істинна подія радикального розриву — диво трансцендентальності й одночасно доступності Реального. Перебуваючи в любові, людина існує в Реальному, поза ланцюгами означників. Це не зачарування панівним означником, як трактує любов цинічний (постмодерний) клінічний психоаналіз, це — насолода від того, що в тебе немає страху розчаруватися, бо ти нічим не зачарований.

У реальній любові ми бачимо коханого об'єкта нестачі в його проникності, без символічної дистанції. Навіть сміхотворність об'єкта любові ніяким чином не занижує його піднесеності, бо сама опозиція «смішне — піднесене» зникає, бо все є смішним і все є піднесеним одночасно або все не є ні тим, ні тим, немає різних рівнів у сприйнятті банального й оригінального, повсякденного і святкового, бездарного й талановитого начал в об'єкті — усе приймається на одному рівні: мова йде про дивовижність доступності трансцендентного, сакрального, божественного, його софійної близькості та звичності. Так, любов до традиції, якщо це справжня любов, передбачає не рабське корпоративне поклоніння перед її буквою, а дружбу з її духом — пристрасне особисте й одночасно універсальне переживання її глибини, що комусь може здатися зухвалістю. Ця особлива егалітарність любові робить її феноменом Реального, артикульованого в недовомовленостях «сфери між» у діалозі. У любові тотожність досягає максимальної величини, не знімаючи водночас відмінностей, які виглядають незначними на тлі універсальної істини.

Відмінність любовної фантазії від діалогу в любові полягає також у хронотопічній структурі комунікації. Ілюзія любові ніколи не може знайти собі гідних місця і часу: вона завжди в атопії, завжди «десь не тут». Суть же Реального у тому, що воно — неможливе і саме тому відбувається тут і тепер (згадаймо лозунг студентів Сорбонни 1968 року: «Будьте реалістами — вимагайте неможливого!»). Реальне не запитує, де йому відбуватися.

Подібно до стану японського просвітлення саторі, воно не наступає спеціально: чим більше його наближаєш, тим воно стає більш далеким, чим навмисніші твої дії, тим воно недосяжніше. У знаменитій своїм ефектом смішного піднесеного й тому майже трагічній комедії Е. Рязанова «Іронія долі» герої зустрічають любов у хронотопі, який з бачення символічного порядку є утопією. Спроба перенести часопростір, змістивши стосунки в більш «відповідні обставини», — це вже не місце реального, а його мелодраматичний зсув, за яким стоїть ілюзія діалогу та любові, трансгресія та естетизація катастрофи, спосіб утечі від Реального, миттєве переведення його в Символічне, яке заповнює перетворену на культ фантазмічного кохання нестачу. Справжнє робиться тут і зараз: від класової революції — до церковного вінчання. Це — роздирання завіси життя, що перемагає покрив знаковості. Гармонійна лінійність символічного ходу гегемонії порушується сюрреалістичним монтажем кохання, що чудово демонструють наративи фільмів Д. Лінча, де реальні почуття піддаються деформаціям завдяки слабкостям героїв.

Нереальний партнер повинен залишатися не-

доступним і наділим непроникними уявними якостями: наприклад, якщо переходити до політичного прикладу, Євроспільнота для країн пострадянського блоку не може збутися як їжа, яку потрібно безпосередньо жувати, насолоджуючись ковтанням. Це — їжа на віддаленому й красиво сервірованому столі, об'єкт без задоволення прямим споживанням, принада й примара. Він не може бути осягненим ніколи. Іншими словами, він заміщається сублімацією. Реальний партнер любові — відкритий, як рана: це їжа, яку ковтаєш цілком, гірка вона чи солодка. Любов є «десублімацією» в плані досяжності об'єкта, доступності трансцендентного, можливості неможливого, реальності Реального. Можна сказати, що в любові бажання не набуває характеру символічної насолоди, руйнується кліповий образ екрану, деконструється оптика горизонтального погляду, ми можемо як бажати, так і відмовлятися від бажань, бо наші стосунки знаходяться поза їх цариною. Якщо перевести сказане в простір діалогу, нам потрібна фігура Третього як Реального в руслі любові, яку пропонує універсальна етика як анти-екран.

#### Література:

- Зупанчич, А. (2004). Лучшее место для смерти: театр в фильмах Хичкока. *То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока)*. Жижек С. (ред.). Москва: Логос.
- Зупанчич, А. (2020). О Любви как комедии. *Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любовная машина; Лакан и Спиноза; Комедия любви*. Смирнова А. (пер.), Мазин В., Рогонян Г. (ред.). Санкт-Петербург: Алетея.
- Лакан, Ж. (2012). Тревога. Семинар 10. *Лаканалия*. № 8. Retried from: [http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn008\\_anxiety.pdf](http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn008_anxiety.pdf)
- Фейербах, Л. (1995). *Основные положения философии будущего*. Б. В. Мееровский (ред.). С. А. Ромашко (пер. с нем.). Москва: Наука. Т 1.
- Фромм, Э. (1989). *Бегство от свободы*. Г. Ф. Швейник (пер. с англ.). Москва: Прогресс.
- Фромм, Э. (1998). *Догмат о Христе*. Перевод: Е. Руднева, Е. Федина, Евгений Балагушкин. Retried from: <https://www.litmir.me/br/?b=75603>
- Хайдеггер, М. (1993). *Письмо о гуманизме*. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Перевод В. В. Би-бихина. Москва: Республика. DOI: <https://doi.org/10.2307/40086895>
- Черная, Л. А. (1995). О христианском открытии человека в русской литературе XI–XIII вв. *Герменевтика древнерусской литературы*. Вып. 8. Москва: Наследие.
- Шелер, М. (1991). Положение человека в космосе. *Мир философии: Книга для чтения*. Москва: Политиздат, Ч. 2.

## References:

- Chernaya, L.A. (1995). O hristianskom otkryitii cheloveka v russkoy literature XI–XIII vv. [On Christian Discovery of a Man in the Russian Literature of the XI–XIII centuries]. *Germenevtika drevnerusskoy literaturyi*. Issue 8. Moscow: Nasledie. (in Russian)
- Fromm, E. (1989). *Begstvo ot svobody* [*Escape From Freedom=Die Furcht vor der Freiheit*]. G. F. Shveinik (transl. from English). Moscow: Progress. (in Russian)
- Fromm, E. (1989). Dogmat o Hriste [*The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*]. Retrieved from: <https://www.litmir.me/br/?b=75603> (in Russian)
- Heidegger, M. (1993). Pismo o gumanizme [Über den Humanismus]. V. V. Bibihin (transl.). *Haydegger M. Vremya i byitie: Stati i vystupleniya* [*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*]. Moscow: Respublika. (in Russian) DOI: <https://doi.org/10.2307/40086895>
- Lacan, J. (2012). Trevoga [L'angoisse]. Le Séminaire 10. *Lakanaliya*. № 8. Retrieved from: [http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn008\\_anxiety.pdf](http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn008_anxiety.pdf) (in Russian)
- Scheler, M. (1991). Polozhenie cheloveka v kosmose [Die Stellung des Menschen im Kosmos]. *Mir filosofii: Kniga dlya chteniya*. Moscow: Politizdat, Part 2. (in Russian)
- Von Feuerbach, L. (1995). *Osnovnyie polozheniya filosofii budushego* [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*]. Vol. 1. B. V. Meerovskii (ed.). S. A. Romashko (trans. from German). Moscow: Nauka. (in Russian)
- Zupanchich, A. (2004). Luchshee mesto dlya smerti: teatr v filmah Hichkoka. [The Best Place For Death: Theatre in Hitchcock films]. *To, chto vyi vseгда hoteli znat o Lakane (no boyalis sprositi u Hichkoka)*. S. Žižek (ed.). Moscow: Logos. (in Russian)
- Zupanchich, A. (2020). O Lyubvi kak komedii [About Love as a Comedy]. *Dolar M., Božovič M., Zupančič A. Lyubovnaya mashina; Lakan i Spinoza; Komediya lyubvi*. A. Smirnova (transl.). V. Mazin, G. Rogonian (eds.). Saint Petersburg: Aleteyya. (in Russian)

**Бильченко Евгения Витальевна****Метафизика и диалектика Третьего в диалоге культур: аксиологическое и психоаналитическое измерения**

*Аннотация.* Статья посвящена анализу фигуры Третьего в диалоге. Третий интерпретируется сквозь призму семиотики и компаративистики. Применяются шесть моделей Третьего: положительная онтологическая, положительная диалектическая идеалистическая, положительная диалектическая материалистическая, негативно-диалектическая, негативная онтология, онтология избытка. В онтологической программе присутствия Третий предстает как архетип культуры. В диалектике Третий есть закон эволюции. В негативном психоанализе Третий является вакуумом. В отрицательной диалектике постмодерна Третий является отсутствующим

В онтологии избытка мы рассматриваем Третьего как «второго Другого», субъекта, способного к моральному выбору и верности событию. Третий как избыток сочетает черты метафизики и диалектики. Он является радикальным разрывом и мгновенно переводит враждебные отношения в дружеские. Он также является синтезом, эволюционирует от степени сравнения к солидарности. Третий является универсальным и сингулярным. Он лежит на пересечении синтагмы (культурной памяти) и парадигмы (индивидуального творчества).

Любовь является наиболее ярким проявлением Третьего. Она проявляется в посланиях Павла и в творчестве универсалистов XX века. Мы выбираем толкования Третьего не просто как любви, но и как комедии, которая одинаково возвышенно воспринимает и сакральное, и профанное. Третий обеспечивает диалог в качестве осознанного слияния недостатков в Реальном. Он способствует выходу на горизонты солидарности.

*Ключевые слова:* Третий, любовь, комедия, Реальное, диалог, архетип, разрыв, избыток.

*Yevheniia (Ievgeniia) Bilchenko*

**Metaphysics and dialectics of the Third in the dialogue of cultures: axiological and psychoanalytic dimensions**

*Abstract.* The article analyzes the figure of the Third in the dialogue. The Third is interpreted through the prism of semiotics and comparative studies. Six models of the Third are used: positive ontological, positive dialectical idealistic, positive dialectical materialistic, negative-dialectical, negative ontology, ontology of surplus. In the ontological program of presence, the Third appears as an archetype of culture. In dialectics, the Third is the law of evolution. In negative psychoanalysis, the Third is a vacuum. In the negative dialectic of postmodernism, the Third is absent.

In the ontology of surplus, the Third is considered as the second Other, a subject capable of moral choice and fidelity to the event. The Third, as an excess, combines the features of metaphysics and dialectics. It is a radical break and instantly changes hostile relations into friendly ones. It is also a synthesis, evolving from comparison to solidarity. The Third is universal and singular. It lies at the intersection of syntagm (cultural memory) and paradigm (individual creativity).

Love is the most vivid manifestation of the Third. It is manifested in the epistles of Paul and in the works of universalists of the XXth century. The author chooses the interpretation of the Third not just as love, but also as a comedy that perceives both the sacred and the profane equally sublimely. The Third provides dialogue as a conscious fusion of shortcomings in the Real. It contributes to the horizons of solidarity.

*Keywords:* Third, love, comedy, Real, dialogue, archetype, gap, excess.