

БІНАРНА СТРУКТУРА ІДЕНТИЧНОСТІ В СВІТЛІ ДЕВІАНТНОЇ ПОВЕДІНКИ

© Мазур Л., 2010

Девіантна поведінка представлена як відкритість людини до нового у її спробі адаптації до неадаптивного. Система бінарних опозицій уможливує переступ в межах власного контексту. Ідентичність особистості розглядається як результат боротьби суспільних сфер проти бунтарства і переступу. Вона має бінарну структуру самість/інакше (заради-чого), я/інший, я/чужий і зумовлює існування есенціалістського (нормативного) і антиесенціалістського (девіантного) типу поведінки.

Ключові слова – девіантна поведінка, бінарні опозиції, семіотична відмінність, самість/інакше (заради-чого), я/інший, я/чужий.

Lyubov Mazur. Binary structure of identity in the light deviation behaviour. A deviation behaviour is presented as an openness of man to new in its attempt of adaptation to clumsy. The system of binary oppositions does possible transgress within the limits of own context. The identity of personality is examined as a result of fight of public spheres against rebelliousness and transgress. It has a binary structure of self/otherwise (for the sake of), I/another, I/stranger and predetermines existence of esentsialist (normative) and antiesentsialist (deviant) type of behaviour .

Keywords – deviation behaviour, binary oppositions, semiotic difference, self/otherwise (for the sake of), I/another, I/stranger.

Девіантна поведінка, яка розуміється як відхилення від соціальних норм, набула в останній час масового характеру і стала об'єктом пильної уваги соціологів, психологів, соціальних працівників і правозахисних органів. За умови системної кризи суспільства зростає як позитивна девіація, що проявляється у політичній активності, економічній підприємливості, різних формах соціальної і художньої творчості, так і негативна (насильницька і корислива злочинність, алкоголізм, наркоманія, проституція і підліткова делінквентність тощо). У соціології усталилися два підходи до визначення причин виникнення такої поведінки [6; 8]. Перший найяскравіше представлений поглядами Р. Мертона, який, використовуючи висунуте Е. Дюркгеймом поняття „аномії” (стан суспільства, коли старі норми і цінності не відповідають реальним відносинам, а нові ще не утвердились), вважає, що причинами девіантної поведінки є суперечність між цілями, які висуває суспільство, і засобами їх досягнення, які є в наявності. Другий підхід усталився в межах теорії конфлікту, згідно з яким культурні взірці поведінки будуть девіантними, якщо вони ґрунтуватимуться на нормах іншої культури, іншими словами, девіант є носієм субкультури, конфліктної по відношенню до панівної. **Новизна** нашого підходу полягає у тому, що не заперечуючи, а навпаки, знімаючи значення попередніх поглядів, ми акцентуємо увагу на механізмі заломлення культурних норм через свідомість окремого індивіда, особистості, і як це позначається на формуванні його ідентичності.

У цій роботі ми спробуємо дати відповіді на такі запитання: чому девіантна поведінка сприймається з боку суспільства як зло і навіть як акт агресії? Як девіантна поведінка постає „зсередины”, з боку суб'єкта девіації, а не зовнішнього спостерігача, чому і як вона пов'язана з

ризиком, у чому полягає її сенс і ціннісне значення. Як бачимо, ці питання артикулюють проблему особистісної ідентичності в контексті вияву тих механізмів соціалізації, які сприяють процесу індивідуалізації особистості. **Метою роботи** є намагання довести, що девіантна і нормативна поведінки є проявами рівноцінних складових особистісної ідентичності. Девіації спрямовані на подолання фрустрації, тобто перешкоди, що постали на шляху досягнення цілі, і проявляються через соціально значущі дії, які потребують концентрації фізичної, психічної, ментальної енергії, необхідної для того, щоб її усунути, вони завжди передбачають певну частку ризику, але не обов'язково мають руйнівний характер. Спрямованість антифрустраційних дій залежатиме від того, як людина навчена реагувати на труднощі, і як суспільство сприймає соціально-інноваційні, творчі дії особистості. У контексті західної культури важко переоцінити значення переступу в ім'я сутності свого Я, що є першопочатком і оцінювачем істинного, реального і морального – категорій, що відповідають трьом сферам ідентичності – епістемологічній, онтологічній та етичній.

Загалом в людській природі закладено прагнення забороненого. У „Сповіді” Августин [1, с. 78–79] зізнається, як він, переступаючи „викарбуваний у серцях людей” закон, втішався „збоченою свободою”. Тавруючи себе за злочини, які здійснив ще до навернення до віри, і, зокрема, згадуючи крадіжку перестиглих груш, які йому зовсім не були потрібні, він визнає, що діставав задоволення від забороненого. Насолоду, на його думку, дає не об'єкт крадіжки, а сама крадіжка. Можна сказати, що переступ – це своєрідне пізнання і будь-який закон чи усталена норма наперед визначають переступ, породжуючи трансгресивні бажання: «Закон, який забороняє гріх, і сам є силою гріха»... бо «заборона посилює бажання здійснити незаконний учинок» [2, с. 617]. Гріхопадіння було пов'язане з роздвоєнням і блуканням Я і іншого у вимірі добро-зла, непокорою самій собі, оскільки тепер людина не робить того, що могла б, вона прагне робити те, чого не може.

Оскільки зло може існувати як відхилення від добра, то звідси випливає, що зло може постати тільки з добра, і в певному розумінні добро породжує зло. У цьому випадку виникає необхідність у репрезентації зла як абсолютно іншого. Це представлено в Августиновій концепції двох міст: Божого міста і земного міста гріха. Але насправді – це одне місто, або ж завжди існує загроза, що вони зіллються. Така близькість зла до добра, що робить невизначеною різницю між ними, означає, що індивід постійно повинен самовизначатися через розрізнення добра і зла. Зло полягає у тому, що воля людини прямує „своїм шляхом, а не Божим”, вона покидає основу, на якій має бути міцно утверджений розум, і спирається на себе [2, с. 653].

Девіантне не тільки відступає від панівного, але й активно суперечить йому, вдаючись до перетворень, підточує його зсередини. Звідси випливає аргумент, який полягає в тому, що девіантне розкриває потенційні та реальні відмінності як аспекти, що притаманні самому панівному (чи традиційному).

Із вищевикладеного можна зробити висновок, що девіантна поведінка пов'язана з самовизначенням особистості. Антропологічна структура людської ідентичності „Я є Інше” характеризує її як істоту, яка потребує доповнення свого Я Іншим, *заради-чого* Я існує не дарма. Смысл людського існування є структурною характеристикою ідентичності, щодо змісту, то Інше являє собою *ще-ні* того, що потрібно людині для її доповнення. Хто діє заради свого Я, для задоволення своїх потреб, той інструменталізує інше – інших людей, природу, духів. Хто надає іншому цільової цінності, сам стає виконавцем його волі. Єдиною умовою, за якою інструменталізація і примус з боку іншого, не сприймається негативно, є ідентифікація Я з іншим. Інше – Бог, земля, батьківщина, родина, оселя, сім'я, з якими Я ідентифікує себе так, що зобов'язане їм, належить їм в такий спосіб, щоб вони належали-йому, – конститує Я-простір, посягання на який сприймається як загроза самому Я. Воля, яка сходить від інших і приписує людям, що їм робити, як себе поводити по відношенню до світу, являє собою не що інше, як власні бажання і очікування, спроектовані на інших і зворотно спрямовані на них в якості обов'язку. Вже міфи акумулюють перші істини і настанови щодо поведінки з тим, щоб піднятися над скороминущими потребами і настроями і забезпечити стабільність і порядок.

У домодерні часи людина була знаряддям божественних сил, її основною чеснотою була покірливість волі Бога, але, починаючи з епохи Просвітництва, вона стає усе більш цілеслухняною,

вона підкоряється цілям, які сама ж і визначила. Розрив ідентичності, що відбувається на початку новітньої історії, за аналогією із зміною парадигми від заданого Смислу до автономних смислів, на думку Б. Хюбнера, засвідчує перехід від статичної до мобільної парадигми ідентичності [10]. Основою ідентифікації виступає не традиція, звичай, норма, правило, а відмінність. Модерна людина народжується у боротьбі за свободу, за право відрізнятись, бути інакшою і самобутньою. **Актуальність** теми цієї роботи зумовлена тим, що вузол проблем сучасності виростав із запеклої полеміки між традицією та відхиленням від норми, загальноприйнятим і провокативним, нормою і перверсією, тоталітаризмом і тероризмом. Ми тут повністю поділяємо думку Д. Долімора, що «...різного типу студії, що досліджували складні стосунки між центром і периферією, панівними і підлеглими культурами, конформізмом і аномаліями, призвели до усвідомлення, що панівна культура може не тільки притлумити дисидентство різними примусовими і ідеологічними засобами, але й породжувати його» [4, с. 47].

Акцентуючи увагу більше на сексуальних збоченнях, ми керувались думкою Мішеля Фуко, що існує глибинний зв'язок між проблемами статі і істиною: по-перше, статеві збочення осмислюються як відхід від істини, і тому, якщо вони навіть і заслуговують на толерантність, то усе ж таки у їхніх діях є дещо схоже на ваду; і, по-друге, „найпотаємніші і найглибинніші начала людської індивідуальності кореняться в царині статевих інстинктів” [9].

Згідно з Фрейдом [7], дитина починає життя з сексуальними схильностями, що є поліморфно збоченими і вродженими двостатевими. Це становить передумову успішної соціалізації і статевої ідентифікації. Внаслідок згнічення і/або сублімації збочень формується нормальний гетеросексуальний індивід і водночас відтворюється цивілізація в двох аспектах: по-перше, вона захищає себе від анархічної природи збочень, а по-друге, використовує їх як джерело енергії для утворення і підтримки порядку. Нормальність формується за рахунок сублімації збочень. Вони становлять цемент культури, допомагаючи „формувати соціальні інстинкти” і забезпечуючи енергію для великої кількості культурних досягнень. Отже, в людській натурі, за Фрейдом, дано сексуальну збоченість, а не сексуальну нормальність. Природною є збоченість, а нормальність виробляється завдяки ритуалу. Прямий і вузький шлях сакралізується: він визнається встановленим надприродною силою чи визначеним долею і будь-який відхід убік означає його демістифікацію, – це небезпечно тим, що розкривається примусовий характер приписаного. Якщо влада спонукає повернутись на битий шлях, то стає очевидним, що не природа, а вона сама є причиною підпорядкування. Але підпорядкування сприймається асоціальним поневоленням саме тому, що норми природи і долі засвоюються суб'єктивно і стають ідентичністю. У цьому криється причина ворожого ставлення суспільства до збочення, бо воно нагадує про непевний елемент, що лежить в його основі. Це як спокуса, яку ми повинні в глибині душі притлумлювати.

Для М. Фуко збоченість – це не стільки згнічена і сублімована енергія, як механізм, що уможливило соціальну організацію і контроль. Упродовж двох останніх століть відбулось посилення різноманіття форм сексуальності, поширення перверсій. Якщо раніше увага більше приділялась регламентації сексуального життя подружньої пари, то тепер з прискіпливістю стали приглядатися до сексуальності дітей, божевільних, злочинців, гомосексуалістів, – усіх, хто причетний до «протиприродного». Якщо раніше содомія в канонічному і цивільному праві кваліфікувалася як збочена поведінка, неправомірний дія, а сам порушник поставав як юридична особа, то тепер виникає ідентичність гомосексуаліста або будь-якого іншого збоченця з його дитинством, історією, минулим, особливою формою життя, характером, також особливою морфологією, дивною фізіологією. «Ідентичність конституювалася, – зазначає М. Фуко, – коли гомосексуаліста стали визначати не через особливості його сексуальних стосунків, а через його дивну чуттєвість, здатність міняти в самому собі жіночу і чоловічу природу, – так званий гермафродитизм душі» [7, с. 141]. Примхи сексу стали розглядатися як глибинні прояви особистості. Це стало результатом певних технологій влади: вона вже не діє через заборони і закони, а через примноження окремих форм сексуальності і впровадження туди себе через посередництво медицини, психіатрії, порнографії, проституції, цілої економіки еротики. Як тільки секс медикалізується, стає припустимим шукати певні симптоми і ознаки в поведінці. Отже,

сексуальність стає засобом специфікації індивідів і девіації розглядаються вже не як гріховні звички, а як природжені аномалії, що ведуть до незвичних ідентифікацій.

Проте ці обидві концепції девіантної поведінки виходять із есенціалістського розуміння ідентичності, яке притаманне домінантній культурі. Джонатан Долімор, досліджуючи сексуальне дисидентство двох відомих письменників – Андре Жида і Оскара Вайлда, доходить висновку, що їм притаманні протилежні позиції в оцінці власної ідентичності. Жид поділяє цінності панівної культури (колонка У), для нього переступ здійснюється в ім'я бажань та власного ества, ґрунтується на природному, щирому, автентичному. Для Вайлда переступне бажання коріниться у культурі і водночас стимулює позитивне ставлення до маргінальних, альтернативних типів культури (колонка Х), його трансґресивна естетика виражає цілком протилежне: нещирість, надуманість, неприродність стають атрибутами, що супроводжують вивільнення витісненої особистості та її бажань [4, с. 28–30].

| | |
|-----------------|---------------------|
| Поверхня | глибина |
| Омана | істина |
| Зміна | застій |
| Різниця | сутність |
| Особа/роль | самість/внутрішнє Я |
| Відхилення | норма |
| Нещирість | щирість |
| Стиль/машкара | автентичність |
| Грайливість | серйозність |
| Самозакоханість | зрілість |

У Жана Жане, так само, як і у Вайлда, трансґресивний потяг у творчості – це не пошук автентичного Я, а щось протилежне. За його словами, трансцендентне Я намагається стати таким, яким його бачать інші: «Я справді став боягузом, зрадником, злодієм і гоміком, якого вони бачили». Це дає можливість пересвідчитись, що антиесенціалізм та критика глибинних моделей людської особистості і культури розвивалися як агресивні і захисні стратегії в маргінальних субкультурах і передували подібним проявам у постмодернізмі.

Постмодернізм в інакшій формі подає істину, яка була вже відома на початку новітньої доби: по-перше, *ідентичність визначена тим, чим вона не є*; по-друге, вона явно конституїрована структурами влади, становищем, відданістю і служінням. У цьому разі будь-яке збурення в межах цієї ідентичності або спричинене цією ідентичністю могло бути не менш небезпечним для наявного порядку, ніж для окремого індивіда. Певно, що існують відмінності між постструктуралізмом і новочасною метафізикою в розумінні ідентичності. Остання розглядала її як конституївану Смыслом, а бути метафізично ідентифікованим означає водночас отримати певну соціальну позицію: підданого у відносинах з володарем, жінки у відносинах з чоловіком тощо. Метафізика смислу лежить в основі дискурсивного формування індивіда, його поневолення. Цей зв'язок між індивідуальністю і поневоленням, який для більшості постмодерністів спершу треба було розкрити, щоб потім його можна було розірвати, за доби Ренесансу вже простежувався і усвідомлювався.

Так, Лаура Левін [4, с. 367], звертаючись до історичних джерел, зауважила, що в численних нападках на театр доби королеви Єлизавети та короля Якова присутній страх і глибока стурбованість, що ідентичність, й особливо гендерна ідентичність, яка визначена Богом і яка має виявлятися у різному вбранні, насправді не є фіксованою, тобто в глибині, на споді, Я є нічим. Крім того, автори виявляли занепокоєність, що перевдягаючись у жіночий одяг, чоловіки можуть «обернутися» в жінок. Напевне, тут виявлявся страх перед іншим як тотожним. Акторів в той час засуджували не за те, що, граючи, приховували своє справжнє Я, а за те, що не мали ідентичності, ніякого Я, крім того, яке грали. Отже, у ренесансній метафізиці певна конституїрована ідентичність була фіксованою смыслом, постмодернізм же відкинув цю фіксованість: ідентичність не тільки конструїрована, а й випадкова. Якщо в картезіанстві самоусвідомлення було конституїтивним для індивідуальної ідентичності, то для Жана Лакана виправданим стає твердження: «Я думаю там, де мене нема, отже, я там, де я не думаю», тобто несвідоме.

Інверсія стає своєрідним трансгресивним мімезисом. Маргінальна субкультура, навіть наслідуючи панівну, відтворює себе на основі свого відкидання. Тому більшість концепцій збігаються в розумінні того, що ідентичність як індивідуальна, так і культурна, пов'язана з процесом зречення, відкидання й заперечення. По-перше, – заперечення бажання, по-друге, – заперечення культурної відмінності, визначеної з позиції культури іншого. Бажання: воно відрізняє (ми бажаємо тільки те, що бажає інший) й відсуває (бажання ніколи не справджується). Тому індивід – це інший, проте відмінний і відсунутий; це індивід, що надає відмінності іншому й відсуває його. Семіотична модель відмінності виводить ідентичність за межі бінарної замкненості. Метонімія у новій семіотичній моделі наголошує, що, будучи залежним від потенційно необмежених відносин із тим, що відмінне або відсутнє, значення є завжди фундаментально неповним. Отже, внаслідок цього повнота значення неодмінно відсувається. Звідси випливає, що неусвідомлене взагалі означає те, що відносини Я та інших, внутрішнього і зовнішнього, не можна розуміти як інтервал між полярними протилежностями, а їх потрібно розуміти як дислокацію суб'єкта, за якої інший притаманний Я як умова його можливості.

Неусвідомлене постійно розкриває «неспроможність» ідентичності. Проте психоаналіз не вважає таку «неспроможність» за якусь особливу невдачу чи за індивідуальний відступ від норми. На думку Жаклін Роуз: ««Неспроможність» – це не той момент, про який треба шкодувати у процесі адаптації чи розвитку до нормальності, що в ідеалі стає на свій шлях... Натомість «неспроможність» – це те, що безкінечно повторюється та відроджується кожної миті протягом нашого індивідуального життя... Існує опір ідентичності в самому осередді психічного життя» [4, с. 374–375].

Збоченість демонструє довільність природи і примусовість нормального. Уславлення природного легко перетворюється на страх перед відмінностями. Нормальне, природне може функціонувати в режимі істини тільки завдяки демонізації і зреченню не тільки від відмінного, але від близького, навіть просто іншого, що має такий самий характер. Юлія Кристева, Норман Мейлер та Д.Г. Лоуренс показали, що страх «іншого» містить також боязнь того, що в потенції є «тим самим». Близькість – це умова зсуву, що призводить до того, що те ж саме позначається як радикально інше. Тут знову можна послатися на Августина, що зло виникло в самому Божественному і через Сатану перемістилося на підпорядкований елемент бінарної опозиції Бог/людина, тобто на людину, а потім далі зсунулось на наступну опозицію чоловік/жінка, тобто на жінку.

Є ще й психологічна причина, яка пояснює виникнення «ворожої чужості» у відношенні до близького: інше – це моє власне несвідоме, це близьке, що стало чужим лише через процес витіснення. Потреба в ідентифікації і страх перед нею, шок від ототожнення «я» з цим добрим чи поганим іншим, який порушує хисткі межі мого непевного «я», є джерелом ризику, незвичності, здивування, знеособлення, які можуть тривати як психотичні симптоми або вписатися як відкритість до нового у спробі адаптації до неадаптного. Проекція іншого всередині нашого міцного «ми» не повинна уречевлювати іншого, фіксувати його як такого, а виявляти нашу відмінність. Як справедливо зауважує Ю. Кристева, – «саме при розв'язуванні переходу – головної динаміки несхожості, любові/ненависті до іншого і конститутивної чужості нашого психізму – саме починаючи від іншого, я примирююся з моєю власною відмінністю-чужістю, граю нею й нею живу» [5, с. 241].

Щодо ж гомосексуалізму, то йому відмовляють у цьому фундаментальному досвіді іншості за лінією поділу на статі. Згідно з З. Фрейдом, людина стає гомосексуалістом, щоб уникнути конкуренції, конфлікту з якимось значущим іншим. Тут ідентифікація «я хочу бути на твоєму місці» тимчасово поступається думці «я хочу тебе», зливається з бажанням. Гомосексуальне бажання невіддільне від міметичної конкуренції між чоловіками. Розглянувши раціональну основу пояснень, можна зробити висновок, що гомосексуалізм не викликаний страхом перед іншою статтю, а тим, що гетеросексуальна чоловічість пов'язана з великою стривоженістю і, можливо, страхом перед тією самою статтю і пояснює гомосексуалізм мовою «ворожої чужості», яка є проекцією цієї стривоженості і зреченням від неї. Цей страх перед тотожним, або близькістю

тотожного, або перед загрозою тотожного формує не тільки гомосоціальне насильство, а й насильство, властиве самій статевій відмінності.

Якщо остаточною метою особистості є повна самореалізація, то її можна досягти тільки через іншого. Зберегти цілість Я і інтегруватись з іншим – ці два бажання конфліктують. Сучасна цивілізація охоплена соціальною хворобою, одним з аспектів якої є тенденція індивіда вважати себе за невеличкий абсолют над собою. Справжнє Я в сексі шукає зустрічі з іншим. Якщо сексуальність пожадлива, сліпа та егоїстична, а отже, шукає те саме, тобто власне Я, то спосіб пошуку не має великого значення: гетеросексуальний, гомосексуальний, «нормальний» чи не зовсім. Вихід лише один – повернутися до справжньої взаємопов'язаності.

Враховуючи вищевикладене, можна зробити такі висновки:

По-перше, ідентичність особистості є наслідком боротьби суспільних сфер проти бунтарства і переступу. Система бінарних опозицій породжує переступ в межах власного контексту. Частково переступ уможливується тією ж логікою, яка намагається запобігти йому (діалектика добра і зла), тому девіантне не тільки відступає від панівного (чи традиційного), але розкриває потенційні та реальні відмінності як аспекти, що йому притаманні, вдаючись до перетворень. Це означає, що людина є відкритою до нового в процесі адаптації до соціальних обставин, що постійно змінюються.

По-друге, якщо перверсія є руйнівною, то вона не виявляється як унітарне, досоціальне лібідо чи певна автентична сила, що сама розвивається, а як трансгресивний чинник, органічно притаманний динаміці процесів, що відбуваються в суспільстві. Це може означати ті чи інші зрушення або суперечності в домінантних структурах, що існують завдяки явищам, які вписуються у контекст цих структур і водночас несумісні з ними. Динаміка девіацій свідчить про той незбагнений взаємозв'язок, завдяки якому протилежні тенденції набувають органічної єдності і частково продукуються нею, хоча вона цьому протистоїть.

По-третє, аналіз девіантної поведінки особливо виразно виявляє, що в основі людської ідентичності лежать відмінності. Бінарні опозиції не означають крайніх позицій, а виявляють моменти перетинання, накладання, перетікання, плавного переходу, зсуву, відсторонення. Тому за словами Р. Барта, «...ми повинні прагнути відмінностей, більш тонких відтінків» [3, с. 35]. Але, з іншого боку, ідентичність, маючи бінарну структуру, несе загрозу зсуву близьке/чуже, тому визнання в собі Я/чужий сприяє утвердженню толерантності у суспільстві.

1. Августин А. *Исповедь* / А. Августин [Пер. с лат. М.Е. Сергеенко]. – М.: Ренессанс, 1991. – 488 с. – (Памятники религиозно-философской мысли). 2. Августин Б. *О Граде Божием* / А. Блаженный. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с. 3. Барт Р. *Ролан Барт о Ролане Барте* / Р. Барт [Пер. з фр. С. Зенкин]. – М.: Ad Marginem, 2002. – 228 с. 4. Долімор Д. *Сексуальне дисидентство* / Д. Долімор [Пер. з англ. І. Гарник, П. Таращук]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 558 с. 5. Кристева Ю. *Самі собі чужі* / Ю. Кристева [Пер. з фр. З. Борисюк]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с. 6. Радугин А.А. *Соціологія: Курс лекцій*. – 3-е изд., перераб. и доп. / А.А. Радугин, К.А. Радугин. – М.: Центр, 2000. – 218 с. 7. Фрейд З. *Очерки по психологии сексуальности // «Я» и «Оно». Труды разных лет*. – Кн. 2 / 3. Фрейд [Пер. с нем. М. Вульф]. – Тбилиси: Мерани, 1991. – 428 с. 8. Фролов С.С. *Соціологія: Учебник для высших учебных заведений* / С.С. Фролов. – М.: Наука, 1994. – 256 с. 9. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности* / М. Фуко [Пер. з фр. С. Табачникова]. – М.: Касталь, 1996. – 448 с. 10. Хюбнер Б. *Смысл в бес-смысленное время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов* / Б. Хюбнер [Пер. с нем. А.Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.