

ISSN 2226-0994



KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME



The Journal of V. N. Karazin
Kharkiv National University

Series Philosophy.
Philosophical Peripeteias



Вісник Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна
серія

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

62'2020

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

ВІСНИК

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Серія

«Філософія. Філософські перипетії»

The Journal

of V. N. Karazin Kharkiv National University

Series

“Philosophy. Philosophical Peripeteias”

Випуск / Issue 62

Заснована 1965 року / Founded in 1965

Харків 2020

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських і культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук, категорія «Б»
(наказ МОН України № 409 від 17.03.2020)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 10 від 23 червня 2020 р.)

Вельш Вольфганг – доктор філософських наук, почесний професор Інституту філософії філософського факультету Єнсського університету імені Фрідріха Шиллера (м. Єна, Німеччина) – **головний редактор**.

Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Асмут Христоф – доктор філософських наук, професор Інституту історії і філософії науки, техніки та літератури факультету гуманітарних і педагогічних наук Технічного університету Берліну (м. Берлін, Німеччина).

Бусова Ніна Андріївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Воропай Тетяна Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ (м. Харків, Україна).

Гагенрuber Рут – докторка філософії, професорка, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (м. Падерборн, Німеччина).

Газнюк Лідія Михайлівна – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (м. Харків, Україна).

Гіншелвуд Роберт – почесний професор психосоціальних та психоаналітичних досліджень Університету Ессексу (м. Колчестер, Велика Британія).

Загурська Наталя Віталіївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Карась Анатолій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (м. Львів, Україна).

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Катгаго Сіобган – докторка філософії, старша наукова співробітниця кафедри практичної філософії, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Корабльова Надія Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава, Україна).

Лабуда Павол – доктор філософії, доцент кафедри філософії факультету мистецтв та літератури Католицького університету в Ружомберку (м. Ружомберок, Словацька Республіка).

Меєц Аве – докторка філософії, наукова співробітниця кафедри філософії науки, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Мозгова Наталя Григорівна – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Плаш'єнкова Златіца – докторка філософії, професорка кафедри філософії та історії філософії факультету мистецтв Університету імені Коменського в Братиславі (м. Братислава, Словацька Республіка).

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (м. Харків, Україна).

Чечерські Тадеуш – доктор філософських наук, президент Польського семіотичного товариства, доцент кафедри сучасної філософії Інституту філософії факультету філософії та соціології Варшавського університету (м. Варшава, Республіка Польща).

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Філософський факультет

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

тел. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Сайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 24119-13959 Р від 05.07.2019

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2020.

By Decree № 409 of 17 March 2020 issued by the Ministry of Education and Science of Ukraine
the status of specialized edition on philosophical sciences was given.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 10 dated 23.06.2020).

Editorial Office

Editor-in-Chief

Welsch Wolfgang – D.Sc. (Philosophy), Emeritus Professor of the Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Friedrich Schiller University of Jena (*Jena, Germany*).

Deputy Chief Editor

Perepelytsia Oleh M. – D.Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Executive Secretary, Technical Editor

Holubenko Oleksandr V. – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Editorial Board

Asmuth Christoph – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Institute of History and Philosophy of Science, Technology, and Literature, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Technical University of Berlin (*Berlin, Germany*).

Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Ciecierski Tadeusz – D.Sc. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, President of Polish Semiotic Society (*Warsaw, Poland*).

Hagenruber Ruth – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Practical Philosophy, Institute of Human Sciences, Faculty of Arts and Humanities, University of Paderborn, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists (*Paderborn, Germany*).

Hazniuk Lidiia M. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Humanities, Kharkiv State Academy of Physical Culture (*Kharkiv, Ukraine*).

Hinshelwood Robert – Emeritus Professor of Psychosocial and Psychoanalytic Studies, University of Essex (*Colchester, United Kingdom*).

Karas Anatoli F. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University (*Lviv, Ukraine*).

Karpenko Ivan V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kattago Siobhan – Ph.D. (Philosophy), Senior Research Fellow of the Chair of Practical Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Korablova Nadiia S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kravchenko Petro A. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of History, V. G. Korolenko Poltava National Pedagogical University (*Poltava, Ukraine*).

Labuda Pavol – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Arts and Letters, Catholic University in Ružomberok (*Ružomberok, Slovakia*).

Mets Ave – Ph.D. (Philosophy), Research Fellow of the Chair of Philosophy of Science, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Mozghova Natalia H. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, M. P. Dragomanov National Pedagogical University (*Kyiv, Ukraine*).

Plašienková Zlatica – Ph.D. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava (*Bratislava, Slovakia*).

Prokopenko Volodymyr V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Tararoev Yakiv V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute” (*Kharkiv, Ukraine*).

Voropai Tetiana S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kharkiv National University of Internal Affairs (*Kharkiv, Ukraine*).

Zahurska Nataliia V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

V. N. Karazin Kharkiv National University

Faculty of Philosophy

Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

6, Svobody sq., r. 2-93, 61022, Kharkiv, Ukraine

tel. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Website: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

The Peer-reviewed Journal.

Registration license KB № 24119-13959 P issued 05.07.2019.

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2020.

ЗМІСТ

<i>Zaburska N. V.</i> P. P. S. OBVERSION: IS A REAL HUMAN BEING WRITTEN?	8
<i>Перепельця О. М.</i> ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ ПОРНОГРАФІЧНОГО ЕКЗОНАРАТИВУ	15
<i>Храброва О. В.</i> ЗОМБІ – ПЛОТЬ (ПОСТ)КАПІТАЛІЗМУ	25
<i>Повторєва С. М., Чурсінова О. Ю.</i> ТРАНСГРЕСІЯ І ПОШУКИ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЕНДЕРНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ І КІБЕРФЕМІНІЗМУ	33
<i>Чистотіна О. О.</i> (БЕЗ)ПОДІЄВІСТЬ КАРАНТИННОЇ ВІЗУАЛЬНОСТІ	47
<i>Прокопенко В. В.</i> КОНЦЕПЦІЯ ГНОСТИЦИЗМУ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Е. ФЕГЕЛІНА	53
<i>Леонтьєва С. О.</i> ЗДАТНІСТЬ СУДЖЕННЯ І PHRONESIS У ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Г. АРЕНДТ	63
<i>Смоляга М. В.</i> ПРИВИДИ ГОБЕСА АБО ЧОМУ НЕ ВАРТО БОЯТИСЯ ЛЕВІАФАНА	70
<i>Кузнецова К. Ю.</i> КРИЗА СЕКУЛЯРИЗМУ ЯК ПРОДОВЖЕННЯ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ	79
<i>Абашиник В. О.</i> ФІЛОСОФІЯ ТА ПСИХОЛОГІЯ ДЖЕЙМСА МІЛЛА (1773–1836) В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФЕДОРА ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО (1839–1908)	90
<i>Плахтій М. П.</i> ІВАН СЛЕШИНСЬКИЙ – ПОПУЛЯРИЗАТОР ІДЕЙ МАТЕМАТИЧНОЇ ЛОГІКИ В УКРАЇНІ	99
<i>Гавриленко В. В.</i> МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДУАЛІЗМ В УКРАЇНІ 17-18 СТОЛІТЬ: СПЕЦИФІКА ПОБУТУВАННЯ	108
<i>Гудзенко О. Г.</i> ШЛЯХ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕННЯ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИХ ПОГЛЯДАХ ПРЕДСТАВНИКІВ УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І РАННЬОМОДЕРНОЇ ДОБИ В КОНТЕКСТІ ВЧЕННЯ ПРО ТЕОЗИС	117

<i>Захліта Д. А.</i> ОНТОЛОГІЧНО-КОНТЕКСТУАЛЬНЕ ПОЛОЖЕННЯ ЧАСУ: МІЖ БОНОМ І РЕТАРДАЦІЯМИ НІЩО	128
<i>Гончаров С. О.</i> УТРИЗМ «Я» Ю. МАМЛЄЄВА ЯК ОСОБЛИВИЙ ВИД МЕТАФІЗИКИ	139
<i>Гулевський С. В.</i> МІФОЛОГІЧНІСТЬ ТЕЛЕСЕРІАЛІВ ЯК ВТІЛЕННЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ СУЧАСНИХ МЕДІА	148
<i>Рассудіна К. С.</i> ВІДМОВА ВІД ЛІКУВАННЯ І ВБИВСТВО: ШЛЯХИ РОЗРІЗНЕННЯ	157
<i>Стебельська О. І.</i> ДО ПИТАННЯ ПРО ПРИРОДУ СОВІСТІ. КРИЗА СОВІСТІ	165
<i>Бродецька Ю. Ю.</i> ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ОСНОВИ ДОБРА	174
<i>Ікеке М. О.</i> THE PLACE OF AN ETHICS OF SOLIDARITY IN MITIGATING THE PROBLEM OF UNEMPLOYMENT IN SUB-SAHARAN AFRICA	182
<i>Зайка Т. П.</i> КОМПЕТЕНТНІСНИЙ ПІДХІД У КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ОСОБЛИВОСТІ ТЕРМІНОЛОГІЧНИХ ВИЗНАЧЕНЬ	193
<i>Zbukova G. V.</i> PHILOSOPHICAL REVELATION OF NON-ACADEMIC EDUCATION FORMS	205

CONTENT

<i>Zaburska N.</i> P. P. S. OBVERSION: IS A REAL HUMAN BEING WRITTEN?	8
<i>Perepelytsia O.</i> TEMPORALITY OF PORNOGRAPHIC EXONARRATIVE	15
<i>Khrabrova O.</i> ZOMBIE AS A FLESH OF (POST)CAPITALISM	25
<i>Povtoreva S., Chursinova O.</i> TRANSGRESSION AND THE SEARCH FOR IDENTITY IN THE CONTEXT OF GENDER PROBLEM AND CYBERFEMINISM	33
<i>Chystotina O.</i> EVENT(LESS)NESS OF QUARANTINE VISUALITY	47
<i>Prokopenko V.</i> THE CONCEPT OF GNOSTICISM IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF E. VOEGELIN	53
<i>Leonteva S.</i> THEORY OF JUDGMENT AND PHRONESIS IN PRACTICAL PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT	63
<i>Smolyaga M.</i> HOBBES'S GHOSTS OR WHY YOU SHOULDN'T FEAR LEVIATHAN	70
<i>Kuznetsova K.</i> THE SECULARISM CRISIS AS A CONTINUATION OF SECULARIZATION	79
<i>Abashnik V.</i> PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY OF JAMES MILL (1773–1836) IN THE INTERPRETATION OF FEDOR ZELENOGORSKII (1839–1908)	90
<i>Plakhtiy M.</i> IVAN SLESHYNSKY AS A POPULARIZER OF THE IDEAS OF MATHEMATICAL LOGIC IN UKRAINE	99
<i>Havrylenko V.</i> INTERRELIGIOUS DUALISM IN UKRAINE IN 17-18 CENTURIES: SPECIFICITY OF LIVING	108
<i>Hudzenko O.</i> PATH OF SPIRITUAL DEVELOPMENT IN PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS VIEWS OF THE UKRAINIAN MIDDLE AGES AND THE EARLY MODERNISM REPRESENTATIVES IN THE CONTEXT OF THE DOCTRINE OF THEOSIS	117

<i>Zakblypa D.</i> ONTOLOGICAL AND CONTEXTUAL POSITION OF TIME: BETWEEN AEON AND RETARDATIONS OF NOTHING	128
<i>Honcharov S.</i> MAMLEEV'S I-UTRISM AS A SPECIAL KIND OF METAPHYSICS	139
<i>Hulevskiy S.</i> MYTHOLOGICAL MEANING OF TV SERIES AS AN IMPLEMENTATION OF THE FUNCTIONALITY OF MODERN MEDIA	148
<i>Rassudina K.</i> WITHDRAWING TREATMENT AND KILLING: THE WAYS TO DISTINGUISH	157
<i>Stebelska O.</i> TO THE QUESTION OF THE NATURE OF CONSCIENCE. CRISIS OF CONSCIENCE	165
<i>Brodetska Yu.</i> EXISTENTIAL BASES OF GOOD	174
<i>Ikeke M.</i> THE PLACE OF AN ETHICS OF SOLIDARITY IN MITIGATING THE PROBLEM OF UNEMPLOYMENT IN SUB-SAHARAN AFRICA	182
<i>Zaika T.</i> COMPETENCE APPROACH IN THE CULTURAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT: PECULIARITIES OF TERMINOLOGICAL DEFINITIONS	193
<i>Zbukova G.</i> PHILOSOPHICAL REVELATION OF NON-ACADEMIC EDUCATION FORMS	205

УДК (UDC) 141.319.8
DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-1

Nataliia Zahurska

P.P.S. OBVERSION: IS A REAL HUMAN BEING WRITTEN?

This article considers the state of human beings in a post-postmodern conditions and focuses on obversion as one version of posthuman reality in polyversion, which is lusciousness. Obversion is regarded as a logical and at the same time dynamic figure of dis-identity and non-presence. Trying to find out if a real human being is written leads one to consider the relationship of real and written reality and the possibility of posthuman writing. Posthuman writing becomes apparent in tracks, traces, scars and vestiges such an @ as a signifier of becoming t@iled. The vestiges of a human being are being investigated through the appeal to an actual post-postmodern conceptions such as speculative realism, speculative posthumanism, dark ecology, etc. In the post-postmodern context concepts such as tru(s)t/h, faith and kindness as a counterweight to the excessive postmodern quotation and theorization are being examined. Thus, a human being as a post-postscript is becoming a preface at the same time. This article explores such crucial postmodern issues as iterability, signature and others in a contingent context, in which an immanence of living itself becomes a writing in the postdigitality, post-Internet and post-media extent in relation to the realization of the disaster of technical or even mechanical as human. This research realizes on a showcase of post-postmodern architecture as an immanent spatiotemporal contingency, *en-vi*ronment of a human being. It shows how a minimalistic style in post-postmodern ethics and aesthetics correlates with obversive rocking in contrast to binary opposition logic. Thus, it realizes a movement from human to posthuman as scriptor, writing a postscript, and beyond to post-posthuman as postscriptor, writing a post-postscript as a human being, writing itself in its contingent immanence.

Keywords: human being, obversion, post-postscriptum, post-postmodern.

The *aim* of this article is to explain posthuman reality in a variety of versions, but first of all in obversion. Thus, the *tasks* of this article provide a consideration of reality in a post-postmodern context, a correlation of real and written reality, the possibility posthuman writing, etc.

In the article M. Senaldi's concept of obversion as a double and reversible inversion is employed, which expands hegelian double negation. «What shall be done is rather an effort to delineate the conceptual mechanism, which imposes on our lives that “double inversion” (i. e. that “obversion”)» [Senaldi, 2014, p. 16]. Obversion appears in optical illusions, media installations and everywhere in which showcases are radically estranged, unusual, have an indirect perspective or are in-between a human being itself. This perspective can seem moving and strikingly Uncanny because of the effects of dis-identity, which reveals that obversion in general is not only a logical, but also an ontological rule. «The real problem is that, once entered the world as its duplication, media are no longer distinguishable from it – and this dialectical *un-distinction*, which is called *obversion*, seems a destiny inscribed in the reflexive faculty of consciousness (i. e. the primordial, traumatic Discord between man and nature, and between man and himself) – a phenomenon that, however historically manifested, is in its essence *also meta-historical*» [Senaldi, 2014, p. 15].

M. Senaldi stresses that most contemporary phenomena and even economical crises are obversive due to the double turning over and turning out; that is, the fold, ply of reality into fiction and fiction into reality. It corresponds, for instance, to the lacanian way of thinking that claims, «I am thinking where I am not, therefore I am where I am not thinking», as well as T. Morton's understanding of non-presence and other actual concepts, which in turn determine the *actuality* of this article.

© Zahurska N. V., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

J. Weinstein and C. Colebrook called their preface to *Posthumous Life: Theorizing Beyond the Posthuman*, where posthuman tracks, traces, scars or even vestiges are investigated, *Postscript on the Posthuman*. Regarding the postscript, which they consider to be just the story or history of posthuman as the geological story in a world without a human, they said the following: «This is the possibility of human life and *human history after humans*: Humans will be readable in the scar they left upon the earth» [Weinstein and Colebrook, 2017, p. X]. A being who will read this story should be called a postposthuman and this story itself should be called the postpostscript. Moreover, if the preface appears as PPS or if PPS appears as the preface it double reverts, obverts a human being in its immanency.

Such a *degree of development* allows the previously developed polyversing series of a posthuman versions such as reversion (J. Baudrillard), subversion (A. Badiou), inversion, perversion, diversion, abversion and so on in investigation of posthumanity to continue. Polyversion disseminates a human being in folds, plies of landscapes and textures, minimalizes it as *Herzog & de Meuron's* and others post-postmodern architectural objects demonstrate. As T. Turner notes, «there are signs of post-postmodern life in urban design, architecture and elsewhere. They are strongest in those who place their hands on their hearts and are willing to assert “I believe”» [Turner, 1995, p. 8]. He warns that diversity may easily degenerate into an eccentric combination of lie and statistics and become mocked. In order to achieve a better effect, planning has to be carried out not on paper, but on landscape itself in order to avoid over-fragmentation and over-specialization. Thus, obversion of planning and realization has come to life.

His understanding of faith is similar to I. Hassan's ligament of trust and truth and A. Badiou's treatment of truth. This point can also be applied to nonhuman people, for instance, specters, as T. Morton claims, to whom kindness should also be shown. In the face of a specter a human feels more perfect because he can see through it and in a similar way suggests that he is just as astute about the spectrum of species, whereas humans themselves are a spectrum of versions, a polyversion and veer in *en-vi*ronment. That is why humans have to be kind to any being in a spectrum: «*Kind* has to do with what we are» [Morton, 2017, p. 137]. Kindness is considered to be the last syllable of humankind and became the first syllable in kindness and kindred, asserting a symbiotic real similar to P. Kropotkin's notion of mutual aid, which is crucial in the post-anarchic context. It provides not so much a transcendence, a subscendence or a condescension, but a fascination. It implies that the (w)hole is greater than the sum of its parts. This type of minimalistic style means that kindness isn't a responsibility, but rather a pleasure and a way to survive: «Lusciousness is found in *less than presence*» [Morton, 2017, p. 99]. T. Morton considers humankind as an acknowledgment of a non-intended style or aesthetic experience as quantum or a ground state, as well as of ethical or political action of a more classical state. It is a style of the inner dynamic of rocking, when subject and object, active and passive are permanently changing over in resistance to the binary opposition of logic.

Faith, trust and kindness is understood in such a way as conditions with numerous versions that are often incompatible and even alien to each other. It seems challenging to assert that eclectic and surplus *anything goes* is an exertion in a metanarration and also to the technotizing of postmodern concepts such as in the complacent posthumanism of N. Katherine Hayles. Such an approach addresses postdigitality, post-Internet and post-media, which is becoming too human. It realizes a movement from *human all too human*, against which F. Nietzsche cautions, to *posthuman less than posthuman*, at which S. Žižek hints. To this end, M. Senaldi notes that it cannot be «blind» trust even to reflect and conceptualize Magritte's *Not to be Reproduced*, which appears as a reversion of a subject that is joined to a movement of a human being beyond itself. In actual art pieces a monitor or even monitors take the place of a mirror and this manifests a digital aspect of postmodern. However, in post-posmodern context a human being uses an unplugged monitor instead of a mirror, revealing in its obverted itself. In the attached picture a human being is shaving in front of a «blind» monitor instead of a mirror. This event is especially revealing and demonstrates a situation in which a human being is still stubbornly trying to get rid of animal

vestiges, which will inevitably soon appear again in the face of a realizing of the disaster of technical as a human.



This also corresponds with speculative realism and object-oriented ontology, which regards the human being as an object that at the same time falls both into line with an object and surpasses it. Thus, T. Turner asserts both organic and dynamic geometrical patterns in its minimalicity and singularity. But in his view broad and narrow city landscapes mostly appears as narrative or, more precisely, micronarrative landscapes. Their minimalism looks natural because if anything goes, then nothing goes.

According to critical posthumanism, writing is posthuman and posthuman techné itself. Writing that is marked as posthuman demonstrates not a subject of a lack, which he tries to make up through writing, but subject of a surplus, which is, in a certain sense, more-than-human, more-than-nature and thus more-than-human. Nevertheless, a post-postmodern human being is both all too and less than a human; in the end just the quantity vibrates and pulsates, but yet remains unchanged, while there are qualitative changes in the corresponding logical and at the same time dynamic figure of dis-identity. Such a dis-identity thereof turns into a non-presence.

It is a kind, uncritical turn that causes a human being to becoming posthuman or at least inhuman as *not simply human* nature «using numerous and at times conflicting figures, voices, registers and semiotic functions» [Hall, 2017]. G. Hall insists that, according to liberal humanism, writing is human and, furthermore, determines humanity itself. He stresses in *Just Because You Write about Posthumanism Doesn't Mean You Aren't a Liberal Humanist*: «There is the fact that one of the main ways in which even antihumanist and posthumanist theorists and philosophers are attempting to understand this shift [to digital. – N. Z.] is by writing print books and journal articles about it» [Broekhuizen, Dawes, Mikelli, Wilde, & Hall, 2016]. According to this statement, it can be assumed that *Just Because You Write Digitally Doesn't Mean You Aren't a Human* surmises that becoming a posthuman means not writing at all or at least not writing non-digitally, using a paper, also caring about exhausted resources.

Nevertheless, it turns out that just writing can be considered as a vestige. In this sense, the S. Morey's article *Becoming T@iled* appears as especially significant. The @ in different languages may be signified by various animals: a monkey, a dog, a snail and others. Despite this fact, there isn't a language in which a @ is signified by a lizard throwing its tail up. Such a tail embraces these humanized animals as signs of a human being that imparts them integrity and completeness in its minimalicity. If a posthuman is a result of dis-identity as an effect of division of a human subjectivity, a human being of post-postmodern eventually gains it again biosemiotically in an embodied signifier such as the @. It may be described as a digital fetish with its own agency: «Our missing tail that we lose in the womb becomes the fetish object that within the domain of the Internet becomes totemic» [Morey, 2015, p. 146]. Thus, the @ may be considered as a lacanian object petit, a prosthesis or a kind of body code in an online environment. Even the digital sphere it is possible to track the re-emergence of a pre-natal tail as a vestige. If an adult human lost its tail, a posthuman is recovering it. D. Roden insists on

a human-nonhuman disconnection because in online environments a digital nonhuman being is locked in itself and wrapped in its own tail. Therefore, in a post-postmodern context a human being is discovered to become in a variety of beings. In a similar way, although post-postmodern landscapes can include singular elements of nature, it signs and is signed by the writing of human beings or even rhetoric.

According to C. Boyle, writing and rhetoric are both a type of posthuman practice this practice itself. «Posthuman practice unfolds not through the traditional conception of rhetoric as critical reflection about an object but as an ongoing series of mediated encounters» [Boyle, 2016, p. 534]. In such cases writing is not only a way of being, but also a way of becoming, for instance, becoming t@iled. It is worse paying attention to such circumstances as the polyversion of becoming or, more precisely, becomings. «Recent enactments of the “posthuman” and its variants “posthumanist” and “posthumanism” should not be confused with “after the human” but, instead, as “after humanism” or, perhaps “among humanism”» [Boyle, 2016, p. 539]. The formulation «among humanism» or «among humanisms» refers to a postmodern as not only and not so much a chronological condition, but rather a conceptual condition and that is why features of postmodern can be found in any period, for example, in late antiquity or in mannerisms. In addition, if postmodern or posthumanism is a postscript [Boyle, 2018] and, furthermore, posthuman is a postscriptor, then a post-postmodern human being is a post-postscriptor. If in the vestiges «postscript» returns to its preface or architectural post-postmodernism, or pre-Modern, post-posthuman returns to the immanency of a becoming of a human being. «Post-postmodern planning is a sign of returning self-confidence» [Turner, 1995, p. 9]. The hall of the Post Office Savings Bank Building in Vienna by O. Wagner is often recognized as the standard of postmodern architecture, but it is not by chance that at the same time it has certain functionalist features. In contrast, T. Turner considers that the zones are ecological and cultural, but not functional. Furthermore, he invents a spatial dimension to belief and sentiment in comparison with F. Jameson who asserts that the critical perspective on spatiality is a token of postmodern.

Owing to the fact that post-postmodern is a bulky, ponderous and cumbersome concept, T. Turner suggests praying for a better concept, that is to don't lose a tru(s)t/h. Frequently the notion of a human being is used in both the speculative realism and object-orientated ontology approach instead of that of the post-posthuman. This being, which at the same time becomes both post-postscript and preface, unlearns not only to write, but also to read. As C. Thorne notes, Q. Meillassoux tries to wean us from the text to get rid of tension in our eyes and in our body caused by extended immobility. From this point of view, architecture is also created in a contingent context, «In the case of a natural symbol such as an icon or a relic, the connection is not the result of a convention, but of something outside our will such as striking resemblance and/or spatiotemporal contiguity (contact)» [De Clercq, 2014, pp. 65–66]. Thus, natural symbols become an obversive kinds of activities and practices.

C. Boyle considers practice largely in the foucauldean understanding with regard to both its ethical and esthetical aspects, «I turn then to posthumanism for reconsidering rhetorical training as an orchestration of ecological and ethical relations and not simply as a method for increasing an individual's agency» [Boyle, 2016, p. 534]. Nevertheless, understood in such this rhetorical and writing training are a rather self-transformative practice, unlike the athletics of self-restraint, death athletics, to use P. Sloterdijk's definition. A post-postscript is written in «in betweenness», which correlates with K. Barad's in-between agency. Thus «individuals emerge from and with and as practice» [Boyle, 2016, p. 541] first of all because it is an open-ended practice of writing and of a written body.

After C. Boyle mapped such a practice with mechané, P. Sloterdijk said that there is a practice of a human being, which is fastened in habit as well as that, which comes from humane and deleuzean points of view. However, according to G. Deleuze, if this practice is done frequently, the habit is fastened not so much as in repetition, as in ritornelle, which refers to a body and territory that is to a human being as a (non)human animal. Following M. Foucault,

G. Deleuze defines such a practice as both ethical and esthetical ways of existing, styles of life or modes of being, subjectivation and becoming. They are rather sophisticated modes and may be considered as a form of outwitting. In comparison with *techné* as an art, a craft and a craftsmanship this is a *mechané* as a cunning, artful trick or, speaking more actually, a life hack. An exact showcase of *mechané* can provide a human being with much by using a monitor instead of mirror as in the attached picture.

PPS may be abbreviated as PSS (Post Sub Script), which refers to subjectivation as becoming a subject to be used in a plot or a postplot as a catchy, succinct phrase by both writing about a subject, a trajectory or curve and obversively specifying a subject, a trajectory or curve.

A writing and recording scriptor, or *homo significans*, as R. Barthes considers it, is a posthuman as a human degree zero, an author (*écrivain*), a mediator, and is driving by creative involution as obversion. He realizes writing itself and creates texts rather for the purpose of writing instead of for reading. It is more important for him to make sense than to focus on sense itself, and the act of creating coincides with his work due to the extensiveness of the function with respect to creation. The relation of author and writing is then the relation of relations, turning the everyday language inside out and making it only substantively distinguishable from the front, which is a condition a meaning evasiveness. However, the scriptor is more of a conceptual character than the actual human being, but it is to one degree or another a specific conceptual character endowed with the will to work rather than the will to create power as a Nietzschean showcase of the overman.

Thus, one sees that the postscriptor as a human being is writing itself as a post-postscript and preface at the same time in search of the genuineness lost in the postmodern condition due to excessive quoting and theorizing. Another one way to search for the genuineness of writing is to appeal to the signature problem. The guarantor of iterability, writing and letters themselves are a signature itself that cannot be quoted due to their performativity because the signature itself is a quote. In a situation when either the subscriber himself or the scriptor may be absent, the iterability of a signature is especially problematic. The relation between writing as a break of presence in a track is also carried through signature. Therefore, writing as a post-postscript and postscriptor by and large presents only one signature.

In such a case the following question arises: what if the message never finds the addressee or only its code arrives? In that case the letter wanders endlessly and at every turn it comes, paradoxically, to a destination that fundamentally distinguishes itself from the book, and the scriptor from the author. A postscriptor as a human being is the same a scriptor as a penman who is indistinguishable from his brother postman in J. Joyce's plot based on Derridean deconstruction. A letter always arrives at the same time and does not reach its destination. At the same time, the promise is simultaneously fulfilled and unfulfilled because it is principally unsuitable to read, a book's preface or afterword are burned to such an extent before writing that there is not even any ash left with what it has been writing with a tongue sticking out from zeal. In such a case it is clean and silent, free from even a signature, a (w)hole minimalistic postcard is obversively sent and still reaches its destination.

In *conclusion*, it is worth to stress that it is possible this writing is also an obversion in which the post-postscriptor as a human being is revealing itself in the immanency of its becoming. Before this happens in the course of construction a line of obversion matches with a peculiar shift between human and posthuman as scriptor, writing a postscript and then moving on to post-posthuman as postscriptor and writing a post-postscript as a human being. Minimalistic post-postmodern ethics and aesthetics as modes of being and becoming are being realized beyond binary opposition logic spatiality in obversive rocking. In that sense this text as post-posthuman writing non-presents itself as an obversive (w)hole minimalistic postcard that both reaches and at the same time does not reach its destination, and on the whole it presents an investigation of the vestiges of a human being in a post-posthuman.

REFERENCES

- Boyle, C. (2018). Posthumanism as Postscript. In J. Alexander, J. Rhodes (Eds.), *The Routledge Handbook of Digital Writing and Rhetoric* (pp. 189–198). New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315518497-19>.
- Boyle, C. (2016). Writing and Rhetoric and/as posthuman practice. *College English*, 78(6), 532–54.
- Broekhuizen, F., Dawes, S., Mikelli, D., Wilde, P., & Hall, G. (2016, February 15). Just Because You Write about Posthumanism Doesn't Mean You Aren't a Liberal Humanist: An Interview with Gary Hall. *Networking Knowledge: Journal of the MeCCSA Postgraduate Network*, 9(1). DOI: <https://doi.org/10.31165/nk.2016.91.422>.
- De Clercq, R. (2014). Building Plans as Natural Symbols. *Architecture Philosophy*, 1(1), 59–80.
- Hall, G. (2017). *The Inhumanist Manifesto: Extended Play*. Boulder: The Techne Lab.
- Morey, S. (2015). Becoming T@iled. In S. I. Dobrin (Ed.), *Writing Posthumanism, Posthuman Writing* (pp. 133–154). Anderson, SC: Parlor Press.
- Morton, T. (2017). *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*. London, New York: Verso.
- Senaldi, M. (2014). *Obversione Media e Disintetità*. Milan: Postmediabooks.
- Turner, T. (1995). *City as Landscape: A Post Post-modern View of Design and Planning*. London: Taylor & Francis.
- Weinstein, J., & Colebrook, C. (2017). Preface: Postscript On the Posthuman: Theorizing Beyond the Posthuman. In J. Weinstein & C. Colebrook (Eds.), *Posthumous Life: Theorizing Beyond the Posthuman* (pp. IX–XXXII). New York: Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/wein17214>.

Zahurska Nataliia V.

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

Article arrived: 27.05.2020

Accepted: 17.06.2020

P.P.S. ОБВЕРСІЯ: ЧИ Є РЕАЛЬНА ЛЮДСЬКА ІСТОТА НАПИСАНОЮ?

Загурська Наталія Віталіївна

докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

У статті розглядається стан людської істоти в пост-постмодерних умовах, а також привертається увага до обверсії як однієї з версій постлюдської реальності в її поліверсії, що є «пишномовною». Обверсія розглядається як логічна й водночас динамічна фігура дис-ідентичності та не-присутності. Намагання з'ясувати, чи написано справжню людину, призводить до розгляду відносин реальної і письмової реальності, а також можливості постлюдського письма. Постлюдське письмо постає у треках, слідах, шпрамах і пережитках (таких, як-от @, котре виступає ознакою того, що стає хв@статим). Пережитки, рудименти людини досліджуються через звернення до актуальних пост-постмодерних концепцій, як-от спекулятивний реалізм, спекулятивний постгуманізм, темна екологія тощо. У пост-постмодерному контексті досліджуються до/віра і добро/якісність на противагу надмірному постмодерному цитуванню й теоретизуванню.

Отже, людина як пост-постскрипtum стає водночас передмовою. У запропонованій статті розглядаються також такі вирішальні постмодерні проблеми, як ітерабельність і підпис, причому – у контингентному контексті, де іманентність самого проживання стає письмом у постцифровій, пост-Інтернет і пост-медіа протяжності у зв'язку з усвідомленням провалу технічного або навіть механічного як людського. Таке дослідження здійснюється на прикладі пост-постмодерної архітектури як іманентної просторово-часової контингентності – нав-*ка*лишнього о-*точ*ення людської істоти. У підсумку воно показує, як мінімалістський стиль у пост-постмодерній етиці та естетиці співвідноситься з обверсивним розгойдуванням (на відміну від бінарної опозиційної логіки). Отже, у статті досягається рух від людини до постлюдини як скриптора, що пише постскрипtum, і далі – до пост-постлюдини як постскриптора, який пише пост-постскрипtum (до) людської істоти, і фактично пише сам себе у своїй контингентній іманентності.

Ключові слова: людська істота, обверсія, постпостскрипtum, постпостмодерн.

Стаття надійшла до редакції: 27.05.2020

Схвалено до друку: 17.06.2020

ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ ПОРНОГРАФІЧНОГО ЕКЗОНАРАТИВУ

У статті досліджується нарративна складова порно, зокрема його темпоральні аспекти. Порнографія визначається як специфічний екзонаратив, який є формою розкриття/стимулювання сексуального акту як продовження сексу/нарративу по той бік. У статті виокремлюються кілька модусів часу в екзонаративі порно. Зокрема стверджується, що черговість варіювання і послідовність сцен формують лінійний час порно в потоці повторення того ж самого, що перетинається відстрочками, які утворюють час відстрочки. Акцентується увага на продовженні, повторенні й відстрочці як модусах часу порно/сексу, що безпосередньо пов'язані з насолодою. Нарешті висновується, що хронотопом порнографічного екзонаративу є *(ось)-ось-буття*. Далі як основна структурна опозиція в екзонаративі порно розглядається пара веління/підкорення. У цьому контексті порівнюються порно і магія. Йдеться про магічний час чарівництва, дія якого (ось-ось) має відбуватися негайно, як тільки буде веління. Отже, чари порно висловлюють/експонують могутність, парадигмою якої є секс. Магічна функція сексу полягає в тому, щоб здійснювати імєрсію, коли певна множина сексуальних атрибутів має множинні віддзеркалення. А порнонарративний гомеоморфізм сексу розкривається в обов'язковій взаємності, хай які б були соціальні позиції тіл і акторів. Порно – це утопія, де будь-який можливий антагонізм, будь-яка проблема знімаються сексом. Тож секс є рішенням або відхиленням від проблеми. Порнографічний екзонаратив переводить рішення в іншу/зовнішню площину, по той бік проблеми. Зрештою, стверджується, що насолода виникає в наслідок створення напруження між невідкладністю природи, пристрасті, плоті, з одного боку, і (ретро)проективністю історії, ритуалу, мови, з іншого.

Ключові слова: порно, екзонаратив, секс, час, веління, насолода.

Якщо природне злягання в житті окремої людської істоти сумарно займає не так уже й забагато часу, культурна обробка, зображення і технологічне перетворення сексу становлять чималий сегмент історії культури, утворюючи доволі багатоманітний простір порно-нарративу. Нехай секс прямо і не визначає рух технічного прогресу або історію мистецтва, проте можливості всіх медійних і технологічних революцій чи не відразу використовуються для реалізації сексуального збудження/задоволення, стимулюючи масове виробництво штучних сексуальних с(т)имуляторів і задовільнювачів. Технологічне відтворення сексу натомість не має меж, крім, звісно, природних. Якось Мік Саєнц в інтерв'ю з примітною назвою «Зап'ястний канал любові» одному з перших журналів кіберпанку «Mondo.2000» наголосив: «Технікою рупить хіть. Давайте говорити відверто: перших персональних роботів будуть купувати зовсім не для того, щоб вони розносили людям напої», з усмішкою додаючи, що його компанія, яка розробила програму для кіберсексу, отримувала скарги на те, що багато хто з тих, хто нею користувалися, набували синдрому зап'ястного каналу [The Canal, 1991]. Відтак техніка покликана не просто якомога правдоподібніше відтворити ество сексу, але й перетворити його згідно з ентропійністю насолоди, утворити відповідний нарратив-(про)-секс, який до того ж буде не стільки доповненням, скільки *прелюдією* до сексу, нарратив, який постійно продовжується(,) зовні(,) відсилаючи *від/до* себе – відтак *екзонаратив*. Тож природна обмеженість сексу навіть у репрезентаційному натуралізмі порно доповнюється фантастикою магічного дива й техногенним фантазмом прогресу, які відсилають до фізіологічної тілесної розрядки¹.

© Перепелиця О. М., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ Принагідно додам, що технологічна обробка сексу, як і технології його контролю, здійснюється у двох режимах: так би мовити, зовнішньому і внутрішньому. До першого власне відносяться різні

Очевидно, що зображення сексу постійно супроводжують людину, а скажімо, Гутенбергова революція породила величезну кількість обценної літературної продукції, яка отримала свою делікатну довершеність в лібертенських романах. Так само не буде жодного одкровення для тих, хто більш-менш знайомі з історією кіно, і тих, хто хоч трохи розуміється на порно, що одне передбачає інше. І, звичайно, немає нічого дивного в тому, що чарівні у своїй наївності і непристойні сценки з перевдяганням, купанням і відпочинком *au naturel* з'явилися чи не раніше «Прибуття потягу на вокзал Ла-Сьота», як і перші, загалом, порно-фільми, що зображують статевий акт і геніталії крупним планом.

Втім, незважаючи на те, що сексуальність завжди проблематизувалася й актуалізувалася філософами, власне порно як предмет філософського аналізу має доволі невелику історію. Хоча ця історія вже достатньо насичена і навіть має своїх класиків. До останніх передовсім належить Лінда Вільямс, для якої репрезентація сексу, порно, *hard core* стала ключовим об'єктом досліджень [Williams, 1999; Williams, 2008] і зрештою втілилась у справжні *Porn Studies* [Williams, 2004]. Також назву кілька публікацій, що вийшли останніми роками, у яких актуальність сексу [Halwani, 2017²; Zupančič, 2017³] і власне порнографії [Schaschek, 2014] знаходить нові перспективи. Можливо, далеко не кожний може бути аж настільки відвертим, як Поль Беатріс Пресьядо, аби стверджувати, що філософія сучасного фармакопорнографічного режиму зведена до безмірної промоклої «butt-plug camera», і настільки сміливим, щоб заявляти філософію «high-punk modernity» як авто-теорію, авто-експеримент, авто-техно-пенетрацію і, нарешті, порнологію [Preciado, 2013, p. 347], але і вважати порнографію маргінальною темою сьогодні навряд чи буде доречно. Однак це не значить, що тема вичерпана. Моя *мета* – розглянути нарративну складову порно, або сенс порно як (специфічного) наративу, зосередившись, зокрема, на його темпоральних аспектах.

Річ, звичайно, не в тому, щоб зображати голе людське тіло або навіть злягання тіл, – це найстаріші сюжети, – річ у тому, щоб повторювати, робити *об'єктивованою* саму реальність. І головне, для того, щоб вона була *відчутною*, її потрібно не просто зіграти/повторити, а неодмінно *переграти/перетворити*. Водночас це значить не стільки розмістити образ/подію в просторі, скільки кадрувати в часі, не просто описати, а показати у вигляді того, що Жиль Делез назвав «образом-дією». До того ж не має

стимулюючі форми зображення сексу, а до другого – різні технології обробки тіла та його чуттєвості. Інтенсивність їхньої дії буває різною у різних суспільствах. В історичній перспективі їх можна представити такими парами, як-от: міфічне виображення і магічна маніпуляція, або щодо сучасності: власне порнографічне зображення і медичне перетворення (пластика) тіла – те, що Поль Беатріс Пресьядо поєднує в концепті фармакопорнографічної політики, яка охоплює різноманітні технології тіла (біотехнології, хірургію, ендокринологію, психотропні препарати тощо) і власне семіотично-технологічні засоби (мережеві й інші). При сьогоднішній розповсюдженості порно-образів, слід звернути увагу, що роль біо-/фармако-технологій стає все відчутнішою [див.: Preciado, 2013].

² Цікаво, як редактори сьомого видання збірки під назвою «Філософія сексу» пояснюють, чому деякі теми з минулих видань не знайшли місця в новому, або чому з'явилися нові сюжети саме у зв'язку зі зміною актуальності/кон'юнктури. Скажімо, одностатеві шлюбні вже отримують все в більшій кількості країн правову легітимність, а проблемам порнографії та проституції буцім присвячено аж надто досліджень. Натомість філософи приділяють все більше уваги таким темам, як поліаморія, раса і стать, трансгендерство, і більш контраверсійним на кшталт БДСМ, зоофілії, квір-теорії [Halwani, 2017, p. X].

³ Книга Аленки Зупанчич розвиває лаканіанську методологію навколо ключової тези, що «задоволення від розмови саме по собі “сексуальне”. І саме це змушує нас радикально відкрити питання про саму природу та статус сексуальності. Маркс чудово писав, що “анатомія людини є ключем до анатомії мавпи”... Аналогічним чином ми повинні наполягати на тому, що задоволення від розмови містить ключ до сексуального задоволення (а не навпаки), або просто – ключ до сексуальності та притаманних їй суперечностей» [Zupančič, 2017, p. 1]. Можна було б піти далі, і спробувати розглянути порнографічний наратив як ключ до суспільних відносин.

жодного значення, за допомогою якого технічного засобу, інструменту це зроблено – кінематограф лише, так би мовити, унаочнив сутність порно.

Тож гіперреальність порно, як стверджував Жан Бодріяр, не задовольняється ефектом натурального/фотографічного відбитка/відображення, вона має бути *рухливою*. Секс – це, передовсім, дія, рух. (Гіпер)реалістичне зображення/відображення сексу вимагає руху – кінетики. Кіно надало порнографії як мистецтву зображення/виображення сексу саме цього ефекту/модусу часу, хоча, можливо, у порівнянні з літературою, і за рахунок фантазії. І якщо для руху в порно «переміщення тіла в просторі», «зміна» або «міграція» не такі принципові, то «черговість варіювання» [див.: Делез, 2004, с. 48] є просто необхідною. Сцени та дії структуруються як кадри. Їх послідовність утворює історію/нарратив. Звертаю увагу, що йдеться про *іманентну* нарративність порно, як форму розкриття сексуального акту. Тобто річ не в тому, що нарратив у порно, приміром, 1960–1970-х років, як відмічає Ерік Шефер, є чимось додатковим власне до експонування сексу, зокрема допомагаючи «узаконити жорсткі фільми, дозволяючи учасникам надавати аргументи, що *hard core* не апелює лише до похитливого інтересу, але може мати мистецькі чесноти або суспільне значення» [Schaefer, 2004, р. 393]. Річ також не в безпосередній функції порно, – збуджувати, – адже збудження якраз може переривати будь-який нарратив. (Зрештою, запитайте, а чи всі додивилися бодай один порно-фільм до кінця ще й за один перегляд?) Але перериваючи нарратив, збудження *продовжує* його дію *по той* його бік; це наче перемикання або посилення по той бік нарративу. Отже, певною мірою йдеться про *екзонаратив*. За юридичним визначенням, порнографія має призначення – збуджувати, а розрядка відбувається у фантазії чи в сексуальному акті вже по той бік нарративу.

Відтак вони є, так би мовити, продовженням і/чи завершенням нарративу, через який виказується секс. Власне функція прямого погляду в камеру, який обов'язково здійснюють порно-акторки, – залучати глядача по той бік об'єктиву до дії. Це як виклик, як примус до продовження історії⁴. Адже кожна історія має продовжуватися, звісно, аж до її кінця. Порно не терпить недомовленості, кожна історія повинна бути викладена повністю. Секс, взагалі-то кажучи, лінійний, і все в ньому має бути *своєчасним*. Ніщо так не суперечить його наявності, як *передчасна* еякуляція⁵. Але і незавершеність робить його неповноцінним. Втім, якщо в особливих життєвих випадках для повноти сексуальних переживань може бути корисним *coitus reservatus*, оскільки він все ж відноситься до духовних вправ, для плотських втіх порно він протипоказаний. Адже тільки dokonana й цілком показана еякуляція (і/чи сквірт) засвідчує, що все було насправді⁶. Таким є історизм або історичний матеріалізм порно. Суть не в тому, скажімо так, щоб застати когось за

⁴ Можливо, метафора Пресьядо з ефектом метелика і надто натягнута, але щодо визначення ефекту порно-нарративу вона може бути доречною: «Порнографія – це теле-техно-мастурбація. Глобалізація фармакопорно-економіки за допомогою аудіовізуальної дигіталізації та її надшвидкої передачі, використовуючи безліч технічних медіа (телебачення, комп'ютер, телефон, зовнішні пристрої зберігання даних, як-от поди, пади тощо), породжує ефект метелика у глобальному управлінні циклами збудження-розчарування-збудження: кицька, що відкривається в одному місці, рот, що смокче в іншому, продукують сотні звільнень задоволення на іншому кінці світу, оскільки їх віртуальне переміщення випромінює живий потік капіталу» [Preciado, 2013, р. 266].

⁵ Одна з прикметних сцен культової комедії «Американський пирі» (реж. Пол Вайц, Кріс Вайц, 1999) демонструє всю кумедність передчасної еякуляції, яка не дозволяє одному з героїв здійснити нав'язливу мрію про секс з привабливою дівчиною, а випадковим глядачам переглянути сцену статевого акту. Тож прелюдія з кумедним стриптизом і роздяганням не знаходить порнографічного продовження.

⁶ Ця певною мірою есхатологічна функція еякуляції є визначальною щодо символіки влади: «Популярне уявлення про порнографію як ступінь нульової репрезентації базується на сексотрансцендентальному суверенному некро-політичному принципі, який ми могли б назвати «сперматичним платонізмом», і для якого еякуляція (і смерть) є єдиною реальною річчю. Фуко вказував, що суверенна (чоловіча, богословська, монархічна) влада характеризувалася не владою дарування життя, а владою дарування смерті» [Preciado, 2013, р. 269].

сексом, а щоб розкрити весь хід до самого результату сексуального дійства (*тут і/чи там* його буде досягнуто), надавши йому характер відносин, які є плоттю нарративу. Тих самих відсутніх/неможливих сексуальних відносин.

Однак саме *недомовленість* надає сексу особливої чарівності, створюючи простір для фантазії з характерними для неї ефектами еротизму. Власне кажучи, якщо дати неціннісні розрізнення порнографічної та еротичної життєвих парадигм, відрізняться вони будуть не тільки тривалістю і темпом, але насамперед *ступенем виказування*. Порно-стратегія полягає в тому, щоб виказати все аж до кінця, натомість еротизм залишає напівголі недомовленості, вибудовуючи в нескінченності фантазму можливі продовження сюжету. Порно, отже, завжди вказує на кінець історії, нав'язливо повторюючи його, у той час, як еротизм воліє її продовження, зависаючи на початку⁷.

Черговість варіювання і послідовність сцен формують лінійний час порно в потоці повторення того ж самого. Але щоб секс тривав, необхідна відстрочка. Час сексу є *час відстрочки*. Ось чому, за маркізом Донасьеном Альфонсом Франсуа де Садом, який певною мірою є ідеальним порнографом, практика сексу повинна перериватися теорією, сексуальний акт чергуватися з непристойним нарративом. Ця, вочевидь «чоловіча», стратегія повинна перетинати/переривати безперервне лінійне і *парадигмальне* тягнення сексу, що виказується «жіночим» парадоксом: «не зупиняйся» та водночас «зачекай ще», що доповнюється «ще ні» і ба більше – «ще». Але так чи інакше, культура сексу, на противагу природному спаровуванню, починається з *відтягування* кінця. Продовження, повторення і відстрочка – такі модуси часу сексу, ідеальним/уявним топосом якого є порно-(екзо)-нарратив, який постійно залучає щось *зовнішнє* до сексуального відношення.

Але в той час, як продовження і повторення іманентні насолоді, яку має надавати секс, відстрочка – вже інструмент додаткової насолоди. Відтак теорія стає технікою, що стимулює практику насолоди як відстрочки кінця. Під час затримки актуальне і віртуальне накладаються одне на інше, стають сумісними; загальмований акт триває в уявному, секс підвішується між ще/вже, а всі темпоральні «тепер», «потім», «тоді» розчиняються у відстроченому «ось-ось». Порноутопічне буття темпоралізовано таким чином, що воно є (*ось*)-*ось-буттям*⁸. Ось-ось щось з'явиться, ось-ось щось відбудеться. Неодмінно. Ось теперішнє і ось майбутнє, коли ще зарано, але вже скоро⁹.

⁷ Водночас я б сказав, що еротична стратегія є *зовнішньою* щодо нашого бажання. Певною мірою прихильність до неї підкреслює те, наскільки ми *підвладні* чи (не)задоволені власною підвладністю. Це можна представити навіть в контексті здавалося б поза-сексуальних світів. Приміром, у рекламі, або щодо нашого ставлення до роликів на YouTube, у яких хтось недолугий знімає упаковку з певного товару, або навіть щодо найпростішої традиції (не)читати інструкцію до того-таки товару перед тим, як почати користуватися ним. Порно-стратегія полягає в тому, щоб мінімізувати зайві подразники роздягання/розпаковування/тощо.

⁸ Можна було б навіть спробувати розглянути як філософський каламбур *Dadasein* у певній мистецькій перспективі щодо порно-буття. Можна було б сказати, що для порнографічного екзо-нарративу всі дадаїстські техніки – монтаж, колаж і реді-мейд – є визначальними. Хіба не виглядає типовий порно-фільм як реді-мейд у нетиповій локації/ситуації, або низка сколажованих елементів, які до того ж склеєні за допомогою вибіркового монтажу?

⁹ Варто звернути увагу на доволі частий вжиток подібної темпоральної структури в Сада. Приміром, прислівник «bientôt», тобто «скоро», але якщо його розкласти навпіл («bien tôt») вийде вже «зарано». – Ось-ось, незабаром, наразі. Так, пані де Сент-Анж каже: «Що мені подобається в Дольмансе, це те, що він не витрачає свій час, <...> Давай-но, Ежені, почнемо, ось (voilà) планг насоса в повітрі, він ось-ось (bientôt) нас затопить» [Sade, 1998, p. 75]. Або згодом уже Дольмансе: «Однією рукою хапайте-но (s'empare maintenant) цей великий шмат плоті, який ось-ось (bientôt), я це бачу, налякає вас своєю формою, а іншою – проходитеся по сідницях і лоскотить, таким чином, отвір души... Так, саме так (Oui, de cette manière)» [Sade, 1998, p. 84]. Всі ці конструкції *voilà, bientôt, maintenant, oui* тощо власне і характеризують (ось)-ось-буття, у якому (перед)бачення/виображення на мить передує здійсненню дії, яка вже розпочинається ось-ось/негайно, що й засвідчує ця коротенька вставка: «je le vois» (я це бачу).

Порно виривається з оболонки міфу, який відтворює минуле, відрізняючись від нього саме цією *одночасністю* теперішнього і майбутнього. Легко уявити собі вже-прийдешне ось-ось, маніфестоване типовими фразами на кшталт «я вся мокра» або «зараз кінчу», наразі перемежованими «а ну, давай-но вже», «зачекай, не зараз». Це *наказовий* спосіб часу в *безособовому* обороті, коли насправді щось намокає, набухає тощо, щось закінчується, спливає тощо проміж «ось-ось», проте «ще не». Коли, з одного боку, вже є *il y a¹⁰*, а з іншого – йому ще наказують якось тривати, кидаючи синекдоховані вигуки. Отже, основним модусом (і *modus imperativus*) порно є *веління*, за яким охоче йдуть, якому негайно підкорюються, піддаються/віддаються. Навіть якщо наказ і не обов'язковий, відмова виключена. Відтак, якщо тіла не роздягнені, їм звичайно наказують роздягнутися. Якщо ж роздягнені – їм велять віддатися. Якщо віддаються – їм велять насолоджуватися. І на останок – їм ще повелівають пред'явити своє насолодження¹¹. Наказувати або пропонувати (що виказується в надто безособовому «давай!») тут означає: *вже можна* починати, *ще хочеться* продовжити або *ось-ось (не) можливо (не)* кінчити. Дай, давай, стривай, доста – ці «голі семантики», що вводять нас, як зазначає Джорджо Агамбен, в онтологічну форму «будь!» [див.: Агамбен, 2013, с. 42–44] – сполучають *необхідність* дії, тобто, так би мовити, не стільки положення тіл у бутті (наявне *є*, або щось таке, що тут лежить), скільки рух тіл у часі (бажане *буде*, або є таким, що *ось-ось починається*).

Агамбен наразі наголошує і на тому, що право, релігія та магія, які виходять з одного джерела, «фактично утворюють сферу, де мова завжди в імперативі», вважаючи, що релігія є «спробою побудувати весь Всесвіт на основі веління» [Агамбен, 2013, с. 46]. Але чи не означає це, що релігійна і правова заборона порно прагне приховати бажання, що лежить в основі релігії і права? Магія все ще зберігала це своє сексуальне джерело, що в настільки захоплюючій формі показав Йоан Куліану, зауваживши, що магія – це «ерос, викликаний, керований, здійснюваний кимось ззовні» [Куліану, 2017, с. 58]¹². Але чи не тому і порно настільки часто вдається до магії? Один з улюблених сюжетів порно-нарративу – це чародійство, диво, коли помахом руки, чарівною паличкою або магічним зіллям збуджується сексуальна сила, оголюються тіла, спалахує бажання і негайно відбувається

¹⁰ Варто підкреслити деякі конотації цього французького безособового обороту, який перекладається як «є» та складається з трьох частин: *il* – він, *y* – там/тут, *a* – форма дієслова *avoir* – мати, і разом вказує на суб'єкта, місце й дію – конотації, які є принциповими для Мартіна Гайдеггера, який відзначає, що в цьому безособовому «є» (або буквально «має себе») закладена можливість «дарувати себе», так що «цим “має себе” позначено сутність буття, що дає та зберігає свою істину. Само-віддача відкритості разом із самою відкритістю – це, власне, і є буття як воно є» [Хайдеггер, 1993, с. 204]. Самовіддача, податливість буття виявляється субстанціональною.

¹¹ Цю функцію виконує, між іншим, і так званий грошовий кадр/постріл. Як зауважує Лінда Вільямс, «для того, щоб показати кількісно вимірювану, матеріальну “правдивість” свого задоволення, актор чоловічого порнографічного фільму повинен вийти з будь-якого тактильного зв'язку з геніталіями або ротом жінки, щоб було видно “витрачання” його еякуляту» [Williams, 1999, p. 101]. Відтак йдеться про перехід «від тактильного до візуального задоволення у вирішальний момент оргазму чоловіка». Ця візуалізація/експонування задоволення в порно-нарративі виводить секс за межі його репродуктивної функції, перетворює його на об'єкт споглядання, а за умови його принципової анти-репродуктивності прирівнює власне до мастурбації. «Порнографія – це мастурбаційний віртуальний пристрій (літературний, аудіовізуальний, кібернетичний...) <...> мета порнографії – планетарна мультимедійна мастурбація <...> Порнографія – це сексуальність, перетворена на видовищну, віртуальну, цифрову інформацію. Це сексуальність, що трансформується в публічну репрезентацію, де публічне прямо чи опосередковано відсилає до того, щоб стати “товарною”. <...> Репрезентація набуває порнографічного статусу, коли вона перетворює на “публічне” те, що повинно залишатися приватним. Тому ми будемо говорити про порнографію як про пристрій для публікації приватного. Або, ще краще, пристрій, який, представляючи частину публічного простору, тим самим визначає його як приватний, завантажуючи при цьому додаткову мастурбаційну цінність» [Preciado, 2013, pp. 265–266].

¹² Цілком імовірно, що заборона магії тієї ж природи, що й заборона порно.

злягання. Це магічний час чарівництва, що збувається як оком змигнути, зависає в миті, на протизагу водночас і вічності, на яку претендує релігія, парадигмою якої є целібат, і тимчасовості, яку опановує право, парадигмою якого є право першої ночі або право покладання стегна. Відповідно порно не претендує на моральні виверти влади, до яких відсилають церква і держава. Магічне веління аморальне, як голе бажання дитини. – Це чисте «хочу», яке і чути не хоче «не можу». Навіть на м'яке веління-пропозицію: «а чи не хочете...», порно ніколи не дає ухильної теологічної відповіді: «я вважав за краще б не...», а тільки: «так, звичайно!», або принаймні «чому б і ні», ну або, щоб подразнити і/чи підбурити, «трохи згодом»¹³. З конститутивної для західного мислення/влади тріади *можливості/бажання/волі* порно віднімає останню, стверджуючи як імператив: що є можливим, то є бажаним, що бажано – можливо. Чари порно висловлюють могутність як таку. Ти не можеш не могли, коли вже хочеш. Немає нічого більш протилежного порно, ніж класичне визначення революційної ситуації. Тут завжди, якщо низи хочуть – значить і верхи можуть, або якщо верхи хочуть – низи і поготів можуть. Порно експонує саму могутність, парадигмою якої є секс.

Зрештою, головне диво творить саме секс. Магічна функція сексу полягає не в тому, щоб керувати стихією, а в тому, щоб, висловлюючись топологічно, здійснювати імерсію ($f: X \rightarrow Y$) таким чином, аби певна множина сексуальних атрибутів віддзеркалювалася у всіляких наслідках. Так, у знаменитій стрічці «Глибоке горло» (реж. Джеральд Доміано, 1972), фантастична патологія (розгашування клітора в глотці) стає терапевтичним інструментом, що дозволяє створити гомотопію насолоди і навіть викликати своєрідний лібідальний гомеоморфізм, коли всі тіла й органи, а також всі дії постають як еквівалентні. Насправді магічна дія сексу виявляється можливою саме з причини цього гомеоморфізму, що задає конверсію болю в насолоду. Подібним чином у фільмі «Розкішна медсестричка» (реж. Лука Даміано, 1999) секс, який нібито був протипоказаний головному героєві, що пересувається в інвалідному візку за допомогою спеціально для цього запрошеної нарочито сексуальної медсестри, у самій останній момент виявляється порятунком, буквально піднімаючи його на ноги. Остання сцена фільму, що представляє секс у машині пavidкої допомоги, завершується вдячністю головного героя за чудесний порятунок, на що Олівія дель Ріо, яка грає медсестру, відповідає: «Вам спасибі».

Гомеоморфізм сексу в порно розкривається в цій обов'язковій взаємності, хай які б були соціальні позиції/ролі тіл/акторів, що злягаються: лікар(ка) і пацієнт(ка), вчитель(ка) і учень(-иця)-ь, кат і жертва, керівник і підлеглий – всі вони *взаємно*-насолоджуються. Якщо не на початку, тоді обов'язково в кінці – це питання часу, який, здається, для того тільки й потрібен, щоб виявити цю насолоду. Це абсолютна утопія, де будь-який можливий антагонізм знімається/примиряється, просто «зводиться нанівець» сексом, нехай і в карикатурній формі¹⁴. І звичайно, правий Агамбен: істина порнографії полягає в безперестанній претензії на щастя, яке видається можливим у будь-який час і в будь-якому

¹³ Агамбен визнає як вірну гіпотезу Ніцше, «згідно з якою “хотіти” (воліти) насправді означає “повелівати”», відзначаючи, що «те, чим повеліває воля, є не що інше, як могутність». А завершує алюзією на персонажа Мелвілла, переписувача Бартабі: «Цей персонаж немовби забарився на перехресті між волею і могутністю, і юристові, що ставить йому питання: *You will not?*, невпинно відповідає, обертаючи волю проти неї самої: *I would prefer not to ...*» [Агамбен, 2013, с. 63]. Саме ця логіка висловлює *установку відмови*, яку завжди приховували філософи, моралісти, священники, вчителі, політики, батьки під дискурсом «свободи волі». І воліти означало наказувати бажанню не збуватися, відмовляти. *Відмова* отримувала назву мудрості, моральності, благочестя, сили волі, обов'язку.

¹⁴ Як зазначає Агамбен у своїй книзі «Ідея прози» в главі з прикмітною назвою «Ідея комунізму»: «У порнографії утопія безкласового суспільства відображає себе через грубі карикатури на ті риси, які відрізняють класи та їх перетворення на статевий акт». І далі наводить набір класових маркерів: накрохмалені шапки і фартухи покоївків, робочі комбінезони, білі рукавички і смугасті жилети дворянських, халати медсестер тощо [Агамбен, 1995, р. 73].

місці [Agamben, 1995, p. 74], тут і зараз, і навіть по той бік, яким би він не був. Щастя проступає в тому, що все дозволяється сексом, і всі відносини зводяться до сексу як до істинного чарівництва, вдаючись до якого, без зусиль долають будь-які перешкоди. Той-таки Агамбен вельми резонно звернув увагу на тотожність щастя і дива [див.: Агамбен, 2014, с. 19–23]. Але на відміну від типового для езотеричної магії приховування імен і заклять, порно властива *екзотерична відкритість*¹⁵. Порнографічний екзонаратив нічого не приховує, демонструючи вседоступність і всюдисущість щастя.

Не в тім річ, що суб'єкт порно знати нічого не хоче про можливі проблеми, якраз навпаки – проблема послуговує гарним приводом/прелюдією до сексу, а секс – рішенням-відхиленням від проблеми. Порнографічний екзонаратив переводить рішення в іншу площину. Секс – такий собі патичок-рятівничок, коли у відповідь на будь-яку проблему досить сказати: давайте краще займатися сексом – і проблеми позбудемося. Все, що тобі потрібно, це піддатися/віддатися бажанням. Старе політичне питання, чому люди підкоряються, вирішується само по собі, адже якщо на пропозицію зайнятися сексом відповісти відмовою, *нічого* їй не буде. Це підпорядкування випливає з логіки самої метафізики присутності: щоб щось було, треба віддатися чимось наказові/пропозиції. Тож для розгортання будь-якого сценарію буття необхідне веління, необхідний той, хто все зачинає.

Можливо, краще за всіх це зрозумів або хоча б висловив Леопольд фон Захер-Мазох. Прикметно, що саме він у «Венері в хутрі» говорить про сексуальні стосунки в поняттях влади, навіть виключно панування-рабства. Щоправда, свій наратив, на відміну від Сада, він будує, виходячи з почуття любові: «По-справжньому любити можна тільки те, що вище за нас, – жінку, яка підкорює нас своєю красою, темпераментом, духом, силою волі, яка сама стає нашою тиранкою» [Захер-Мазох, 2008, с. 85]. І своїй коханій героїні роману пропонує вибір між фігурами чоловіка і раба, на що вона відповідає: «Думка про те, щоб мати в цілковитій владі чоловіка, який мене цікавить, який мене кохає, бавить мене. Принаймні я не нудьгуватиму. Ви вчинили дуже необачно, давши мені право вибору. Отож я хочу, щоб Ви стали моїм рабом, я зроблю Вас своєю іграшкою!» [Захер-Мазох, 2008, с. 85]. Це перенесення відносин влади в поле гри робить їх взаємоприємними, взаємобажаними, але за рахунок скасування суб'єктності. Адже це суто об'єкт-об'єктне відношення, у якому деспот – об'єкт захоплення, а раб – інструмент насолоди. Така лібідальна діалектика демократії, від якої наразі ухилився Сад зі своїм суверенним деспотизмом. Така ліберальна метафізика кохання, якою гидував той-таки Сад зі своєю апатичною насолодою. Але це значить, що Захер-Мазох презентує політичну норму, в той час, як Сад гіперболізує надзвичайний стан – збочений витік політичного.

Але хай там що, веління настільки необхідне, що стає примусово бажаним¹⁶. З духу, дозволю собі сказати так, сексу постає веління (водночас феномен мови і влади). Якщо в природі самка віддається самцеві під час тічки, а самець бере самку, відганяючи суперників, то в культурі злягання опосередковане мовою – словом. А сексуальне задоволення не обов'язково обмежується гетеросексуальним зляганням. Тож лібідальна мікрофізика влади (асимілювати і диссимулювати, притягувати і відштовхувати, опановувати і усувати) доповнюється метафізикою влади (наказувати і прислухатися, приховувати і

¹⁵ Можливо, кричуща непристойність псевдонімів порно-зірок навіть не стільки антонімічна, скільки саме *комплементарна* щодо жажливої загадковості імен богів і демонів, до яких звертаються по допомогу маги. Імена порно-зірок немов магичні заклинання викликають всілякі фантазми щастя/насолоди. А й справді, хіба не закляття всі ці кричущі і примітивні Belladonna, Biggs, Cicciolina, Devon, Gray, Samples, Skye, Spears, Sprinkle etc? Це, власне, монограми, що звільняють речі від мови, звільняють аж до криків і в(н)дихів або, як кажуть, непристойних жестів [пор.: Агамбен, 2014, с. 22–23].

¹⁶ Як в тих перевернутих формулюваннях демократії: «народ поклав на нас обов'язки», «нам доручена почесна місія тощо». Власне, це висловлюється і знаменитою тезою Вільгельма Райха, що фашизм є бажанням мас.

висловлювати, оповідати і доповідати). Тому ймовірно, що заслугою Фрідріха Ніцше було не тільки викриття мікрофізики, але й метафізики влади, субстанцією якої якраз і є мова, що диктує/повеліває ті чи інші цінності – точки зору влади. Говорячи гранично відверто, наказувати, як і говорити в принципі, означає накидати оком на того, кого бажаєш примусити віддатися.

У порно, зрозуміло, ніхто не протриває велінню, оскільки воно відповідає виклику-хотінню і виконує виключно тактичну функцію, розміщуючи тіла, органи і насолодження в часі, як речення в оповіданні і частини мови в реченні. Опір велінню лише розтягує час прелюдії, розширює культурну дистанцію, збуджує фізичну надчуттєвість і метафізичну *перечуленість*¹⁷ насолоди мазохістським договором або фізичну *недо-чуттєвість* і метафізичну *нечуливість* насолоди садистським велінням. Отже, по суті, насолода випромінюється через створення напруження між природою, пристрастю, плоттю, з одного боку, та історією, ритуалом, мовою, з іншого. Плоть, пристрасть, природа характеризуються невідкладністю; мова, ритуал та історія – (ретро)проективністю. З одного боку, порно починає все невідкладно. Вже зараз. *Parler sans préambule*. З іншого – орієнтує на щось, що має відбутися ось-ось в процесі постійного повторення того ж самого.

Взагалі кажучи, хронотоп порнографічного екзонаративу потребує повеління лише настільки, наскільки секс потребує підстави, тобто мови, і настільки, наскільки мова потребує продовження, тобто сексу. І той, хто наказує, не просто має час, він розміщує акти у часі, пропонуючи затримки і прискорення, *ритміку* і *тактику*. У цьому феномен тієї насолоди, яку доставляє екзонаратив порно або той-таки кіберсекс. Все, що потрібно, – чергування наказів: негайно виконувати і відкладати. Темпоральні парадокси порнографічної насолоди: час терпить – тож не чекатимемо, спрага бажання нестерпна – зачекаємо трохи. У них, злягаючись, гіпертрофуються і трудова етика індустріального капіталізму, і пустопорожня естетика консюмеризму. Отже, функція порнографії – зробити реальність ірреальною: екзотерична магія сексу перекидає в (*ось*)-*ось*-буття, коли неминучість насолоди не лише дозволяє позбутися репресивного/владного тиску реальності, але й полегшити підкорення їй.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Агамбен Дж. Профанації / пер. с італ. К. Токмачёва. М.: Гилея, 2014. 111 с.
- Агамбен Дж. Что такое повелевать / пер. с итал. Б. Скуратова. М.: Grundrisse, 2013. 69 с.
- Делез Ж. Кино / пер. с франц. Б. Скуратова. М.: Ад Маргинем, 2004. 622 с.
- Захер-Мазох Л. фон. Венера в хурті. Повісті / пер. з нім. Н. Іваничук. Львів: Літературна агенція «Піраміда», 2008. 232 с.
- Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484 / пер. с франц.; науч. ред. М. М. Филалко. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. 592 с.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / пер. с нем. В. В. Библихина. *Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
- Agamben G. Idea of Prose / Trans. by M. Sullivan, S. Whitsitt. New York: New York Press. 1995. 138 p.
- Porn Studies / Ed. by L. Williams. London: Duke University Press, 2004. 516 p. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822385844>.
- Preciado B. Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era / Trans. by B. Benderson. New York: Feminist Press, 2013. 427 p.
- Sade D. A. F. La Philosophie dans le Boudoir, ou Les Instituteurs Immoraux. *Oeuvres: Volume III*. Paris: Gallimard, 1998. pp. 1–178.

¹⁷ «Я саме така *перечулена* людина, мадам», – вигукує мученик кохання Северин, порівнюючи себе з християнськими мучениками [Захер-Мазох, 2008, с. 86].

Schaefer E. Gauging a Revolution: 16 mm Film and the Rise of the Pornographic Feature. *Porn Studies* / Ed. by L. Williams. Durham, London: Duke University Press, 2004. pp. 370–400. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822385844-014>.

Schaschek S. Pornography and Seriality. The Culture of Producing Pleasure. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 219 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137359384>.

The Carpal Tunnel of Love, Virtual Sex with Mike Saenz: Interview by Jeff Milstead and Jude Milhon. *Mondo* 2000. 1991. Issue 4. pp. 142–145. URL: <https://archive.org/details/Mondo.2000.Issue.04.1991>.

The Philosophy of Sex. Contemporary Readings. Seventh Edition / Ed. by R. Halwani, A. Soble, S. Hoffman, J. M. Held. Lanham; Boulder; New York; London: Rowman & Littlefield, 2017. 540 p.

Williams L. Hard Core: Power, Pleasure and the Frenzy of the Visible Expanded. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999. xviii+380 p.

Williams L. Screening Sex. Durham, London: Duke University Press, 2008. 412 p. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822388630>.

Zupančič A. What is Sex? Cambridge, London: The MIT Press, 2017. 154 p.

Перепелиця Олег Миколайович

доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Стаття надійшла до редакції: 30.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

TEMPORALITY OF PORNOGRAPHIC EXONARRATIVE

Perepelytsia Oleh M.

DSc in Philosophy, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

ABSTRACT

The article considers the narrative component of porn, in particular its temporal aspects. Pornography is defined as specific exonarrative, which is a form of disclosure/stimulation of sexual act as continuation of sex/narrative on the other side. The article determines out several moduses of time in the exonarrative of porn. In particular, it is argued that the sequence of variation and the sequence of scenes form the linear time of porn, which intersects the time delay. Emphasis is placed on continuation, repetition and delay as modus of time of porn/sex that are directly related to enjoyment. Finally, it is concluded that the chronotope of the pornographic exonarrative is (just)-here-being. Further, command/subjugation is considered as the main structural opposition in exonarrative of porn. In this context, porn and magic are compared. This is a magical time of magic, the action of which (just-here) to take place immediately, as soon as there is a command. Thus, the magic of porn expresses/exposes the power, the paradigm of which is sex. The magical function of sex is to perform immersion when a certain multiple of sexual attributes has multiple reflections. And the porno-narrative homeomorphism of sex is revealed in the obligatory reciprocity, no matter what the social positions of bodies and actors. Porn is a utopia in which any possible antagonism, any problem is removed by sex. Sex is solution or

deviation from the problem. The pornographic exonarrative transposes the solution into another/external plane, on the other side of the problem. Finally, it is argued that enjoyment arises from the creation of tension between the urgency of nature, passion, flesh, on the one hand, and the (retro)projection of history, ritual, language, on the other.

Keywords: porn, exonarrative, sex, time, command, enjoyment.

REFERENCES

- Agamben, G. (1995). *Idea of Prose*. New York: New York Press.
- Agamben, G. (2014). *Profanations*. (K. Tokmachev, Trans.). Moscow: Gileya. (Original work published 2005). (In Russian).
- Agamben, G. (2013). *What is a Commandment?* (B. Skuratov, Trans.). Moscow: Grundrisse. (Lecture presented 2011). (In Russian).
- Culianu, I. P. (2017). *Eros and Magic in the Renaissance. 1484*. (M. M. Fialko, Trans.). Saint Petersburg: Ivan Limbach Publishing House. (Original work published 1984). (In Russian).
- Deleuze, G. (2004). *Cinema*. (B. Skuratov, Trans.) Moscow: Ad Marginem. (Original work published 1983, 1985). (In Russian).
- Halwani, R., Soble, A., Hoffman, S. & Held, J. M. (Eds). (2017). *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings* (7th ed.). Lanham; Boulder; New York; London: Rowman & Littlefield.
- Heidegger, M. (1993). Letter on Humanism. (V. V. Bibikhin, Trans.). In M. Heidegger, *Time and Being: Articles and Speeches* (pp. 192–220). Moscow: Respublica. (Original work published 1947). (In Russian).
- Preciado, B. (2013). *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: Feminist Press.
- Sade, D. A. F. (1998). La Philosophie dans le Boudoir, ou Les Instituteurs Immoraux. In D. A. F. Sade, *Oeuvres* (Vol. III, pp. 1–178). Paris: Gallimard. (In French).
- Sacher-Masoch, L. von. (2008). *Venus in Furs*. (N. Ivanychuk, Trans.). Lviv: Piramida. (Original work published 1869). (In Ukrainian).
- Schaefer, E. (2004). Gauging a Revolution: 16 mm Film and the Rise of the Pornographic Feature. In L. Williams (Ed.), *Porn Studies* (pp. 370–400). Durham, London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822385844-014>.
- Schaschek, S. (2014). *Pornography and Seriality. The Culture of Producing Pleasure*. New York: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137359384>.
- The Carpal Tunnel of Love, Virtual Sex with Mike Saenz [Interview by Jeff Milstead and Jude Milhon]. (1991). *Mondo 2000*, 4, 142–145. Retrieved from <https://archive.org/details/Mondo.2000.Issue.04.1991>.
- Williams, L. (1999). *Hard Core: Power, Pleasure and the Frenzy of the Visible Expanded*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Williams, L. (2008). *Screening Sex*. Durham, London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822388630>.
- Williams, L. (Ed.). (2004). *Porn Studies*. London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822385844>.
- Zupančič, A. (2017). *What is Sex?* Cambridge, London: The MIT Press.

Article arrived: 30.05.2020

Accepted: 19.06.2020

ЗОМБІ – ПЛОТЬ (ПОСТ)КАПІТАЛІЗМУ

Стаття присвячена розгляду образу зомбі у двох контекстах. По-перше – трансформації капіталістичних фігур виробництва і споживання. По-друге – трансформації бажання й чуттєвості. Розкриваються дві моделі суспільно-філософського тлумачення зомбі, пов'язані з розвитком капіталізму: споживач і пролетар. Вони торкаються дискурсу економічної кризи й відрази щодо «ірраціонального споживацтва» і дискурсу про експлуатацію робітника мертвою працею. Зазначається, що образ зомбі втілює тотальне відчуження, втрату суспільного зв'язку, який ґрунтується на емоційній близькості, інтимності й афективності. Фігура зомбі розглядається як протилежна просвітницькій моделі людського буття, яке характеризується принциповою множинністю, чутливістю й смаком, що стало підґрунтям ринкової економіки. Образ зомбі репрезентує страх розчинення людської багатоманітності в однаковості бажання й тілесності, що руйнується і постає як «те саме». Зомбі втілюють інстинктивність та інфекційність буття. Вони позначають «голе життя», ознаками якого є право їх вбивати або експлуатувати. З іншого боку, зомбі є втіленням споживчої вартості: пусте пост-капіталістичне, пост-пролетарське і пост-споживацьке «життя», зведене до чистої потреби. Фігура зомбі засвідчує внутрішнє протиріччя (пост)капіталізму: з одного боку, страх перед поновленням робочої сили, що вже не здатна працювати, а з іншого – страх перед втратою чуттєвого різноманіття, що призупиняє нескінченний процес споживання. Отже, страх перед зомбі є захисною реакцією щодо капіталістичного буття. З іншого боку, йдеться про таке налаштування свідомості, коли примус до праці й споживання спирається на страх перетворитися на зомбі, за наявності несвідомої готовності знищувати тих, кого капіталізм виключає як зомбі.

Ключові слова: зомбі, чуттєвість, (пост)капіталізм, споживання, плоть.

Aside from the complete annihilation of societal conventions as we know them, we are talking about the end of chorizo, chocolate bars, and tacos here. Once civilization collapses, you will probably never eat another glazed donut. Or a really good piece of French cheese, or even a banana, for that matter.

Lauren Wilson. The art of Eating through the Zombie Apocalypse: A Cookbook and Culinary Survival Guide

Погоджуючись із думкою, що кінострічки про монстрів відіграють у сучасних суспільствах роль секуляризованих міфів і ритуалів [Чубаров, 2014, с. 100], або, краще сказати, постають як проєкції людських страхів, а відтак і бажань, чи навіть заборонених бажань, і загалом є метафорами, неусвідомлюваними архетипами культурно-соціальної матриці сучасності, я маю намір розглянути фігуру зомбі як одну з визначальних саме в контексті трансформації бажання й чуттєвості¹. Багатозначність образу/метафори зомбі засвідчують як бум різноманітних зомбі-фільмів (показовим є постійне зростання їх виробництва з кінця 1960-х років, а потім з початку 2000-х, що відбиває певні етапи

© Храброва О. В., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ «Зомбі кристалізують страхи та бажання, пов'язані зі зараженням і споживанням, із тілом і суспільством, з автономією та поневоленням. Вони втілюють утверджений потяг, який лежить в основі наших свідомих бажань: споживати. У розповідях про зомбі цей привід приводить у рух заразливі (contagious) форми контакту, підмітаючи нові тіла в міру його створення. Результатом є те, що соціальність людини принципово змінюється, формуючись як колектив, що складається з індивідів, які прагнуть зв'язку один з одним, або, наприклад, рою тіл, позбавлених індивідуальної суб'єктивності» [McGlotten, 2014, p. 2].

становлення суспільства споживання і тенденції біополітики), коміксів, ігор, так і низка досліджень, що виходили останнім часом, у яких презентовані різні аспекти фігури зомбі [див.: Bishop, 2010; Hubner, 2015; Lauro, 2017; Murphy, 2019].

Вочевидь, найактуальніший і найпоширеніший сюжет, який постійно поновлюється, асоціюється з зомбі-епідемією і різними політичними, етичними, подекуди естетичними аспектами боротьби з епідеміями під час надзвичайного стану. Але дві найвідоміші моделі суспільно-філософського тлумачення зомбі пов'язані з капіталізмом, навіть з двома його історичними фазами: одна була задана вже фільмами Джорджа Ромера (особливо «Світанок мерців», 1978), в яких є пряме посилання на суспільство споживання (локація, де все відбувається, – це супермаркет), інша модель пов'язана з фігурою пролетаря, яка уособлює індустріальний капіталізм. Перша асоціація пов'язує дискурси економічної кризи й відрази, коли йдеться про те, що зомбі втілюють форми «ірраціонального споживацтва», які, на думку обивателів, спричиняють економічні кризи. У цьому дискурсі, зазначає Стів Джонс, «жадібність» схожа на гедоністичну обжерливість, і тому не дивно є огида, що співвідноситься зі страхами, викликаними економічним спадом [Jones, 2013, p. 1]. Друга асоціація викликана передовсім марксистським дискурсом про експлуатацію тіла і розуму робітника мертвою працею [див.: Larsen, 2017].

Так чи інакше, якщо пригадати загальну четверицю фантастичних монстрів, що фіксують «вразкову фігуру, алегоричний тип, спосіб прояву (mode of manifestation) і метафізичний принцип, який визначає зв'язок між філософією та жахом» [Такер, 2017, с. 124], то живого мерця (living dead, тобто власне зомбі) можна вважати алегорією саме нижчих класів (робітник, натовп, маса), метафізичним принципом якого є плоть (flesh), натомість нежить (undead) – вампір, що втілює розкладання аристократії і принцип крові, демон (demon) – буржуа і відповідно м'ясо (meat), а фантом (phantasm) – привид/дух, який загалом знаходиться по той бік класової стратифікації. Не сперечаючись з цією, можливо, надто схематичною класифікацією, звернемо увагу на те, що стосовно зомбі вона цілком виправдана – адже йдеться про вірулентну навалу маси/натовпу (Юджин Такер навіть пише – «мовчазної більшості» [Thacker, 2005, p. 343]), що легко пов'язується з капіталістичним буттям класу робітників, які масово йдуть на фабрику, до місць відпочинку чи, зрештою, до супермаркетів, і буття яких зведене до експлуатації та відновлення робочої сили/плоті. Ця метафора зомбі як робітника обіграється й Ніком Лендом у його «поглибленні» генеалогії Жюльєн Делеза [Nick Land, 2012]. Водночас Нік Ленд приймає відому марксистську тезу про смерть капіталу як результат розвитку капіталізму. Він зауважує: «Сучасне (Modern) існування розуміється як глибоко омертвіле (deadened) від реального підпорядкування гуманних цінностей безособовій продуктивності, що саме по собі розуміється як вираз (expression) мертвої чи скам'янілої праці, що здійснює вампіричну владу над живими. Знекровлений зомбі-пролетар повинен бути реанімований політичним терапевтом, ідеологічно вилікуваний від нечестивої любові до нежиті (undead) та пов'язаний з новим вічним життям суспільного відтворення. Ядро смерті капіталу розглядається як об'єкт критики» [Nick Land, 2012, p. 267]. Рухаючись за Делезом, Нік Ленд відмовляється від цієї емансипаторної логіки критичної теорії, але маємо звернути увагу, що зомбі доречно розглядати вже не як абстрактне тіло без органів – це радше орган без тіла. Хіба зомбі не зведений до найінфантильнішого «буття-ротом»? Хай там які пavidкі в нього ноги, хай аж як від них залежить, чи наздожене зомбі бажану живу плоть, але найголовніше – рот. І якщо тіло без органів є таки абстракцією, то рот – це конкретна машина пожирання, що забезпечує виживання й задоволення. Але від множини, машинерії перероблення тих самих, геть тотожних органів дуже складно абстрагуватися. І ось ця брутална конкретність зомбі-споживача поєднується з існуванням того, що в останній книзі відомого соціаліста Кріса Гармана отримало назву «зомбі-капіталізм» з існуванням зомбі-банків і зростанням безробіття [Harman, 2010]. Так чи інакше, метафора зомбі щодо стану сучасного

суспільства і пост-людського буття обіграється у різний спосіб, аж до ринкового руйнування університету «мертвими» економічними практиками адміністрування й «зомбі-лідерства» в його стінах [Smyth, 2017]. Годі вже й казати про популярний слововжиток дієслова «зомбіювати», що прямо позначає інформаційне суспільство з метафорою «зомбі-медіа» [див.: Cameron, 2012].

З іншого боку, не можна не звернути уваги на певну трансформацію образу зомбі, що урізноманітнює його в бік відкриття певної чуттєвості, і навіть, що геть відсутнє у класичному образі, – сексуальності. Останньому сюжетові присвячено низку досліджень під загальною назвою «Зомбі й сексуальність. Есеї про бажання й живих мерців» за редакцією квір-дослідника Шаки Макглоттена та Стіва Джонса [McGlotten, 2014]. Тексти, що тут представлені, дійсно розширюють інтерпретативну площину, яка пов'язана з сучасними трансформаціями жанру й образу зомбі, передовсім у контексті руху від асексуальності до гомосексуальності й некросексуальності. Ця остання засвідчує певну тенденцію щодо відхилення бажань і зокрема сексуальних. Йдеться про формування «некросексуального простору», в якому сексуальна фантазія стає невідомою/чужинною, коли «радикально реконфігуруються» задоволення [McGlotten, 2014, p. 15]. Зрештою, мертві чи живі мерці постають у більш урізноманітненій формі, відбиваючи тенденції сингуляризації бажання в пост-людську добу.

Будемо рухатися від найзагальнішої, стереотипної симптоматики зомбі, намагаючись зрозуміти, що вона втілює. Їжа, мозок, жага, голод, споживання, задоволення, інфікування – багато сюжетних ходів. Так само, як багато страхів. Тих, що цілковито заглиблюють у тілесність, у плоть і її минулість, руйнування, смертність. Вкрай актуальний образ. До того ж чи не єдиний, щодо якого не розповсюджується етичний кодекс біополітичних цінностей. Адаже зомбі, звісно виходячи з аргументу, що це вже посмертне життя чи постжиття, є істотою, яку не просто можна, але й слід вбивати. Справжнє «голе життя» за Джорджо Агамбеном. За рідкими винятками, зомбі невиліковні, їх не можна повернути до людського життя, і найголовніше – вони геть непродуктивні, їх нема сенсу працевлаштовувати. Нарешті, їх не можна терпіти серед людського життя. Тож щодо зомбі залишається лише одна (про)позиція – військова²: знищення, і зазвичай відкидається медична: лікування [див.: Вудард, 2016, с. 38]. З одного боку, «буття» зомбі наче здійснює одвічну людську мрію про безсмертя, адже зомбі безсмертні – була б їжа; однак з іншого – це не те безсмертя, якого бажає людина³. Легітимізація – правова і моральна – вбивства зомбі позбавляє від такої форми безсмертя, що не є людською/людяною. Насправді зомбі, як зазначає Лора Губнер, втілюють тотальне відчуження, епохальну втрату суспільного зв'язку, який ґрунтується на емоційній близькості, інтимності й афективності [Hubner, 2017, p. 42]. Відтак зомбі позбавлені всієї множинності людської чуттєвості, зокрема емпатії, любові, бажання. Слід також звернути увагу на те, що зомбі абсолютно не мають власного смаку: вони жеруть лише живу плоть, не звертаючи уваги на вік, стать і навіть тваринний вид, жеруть як щось, що завжди є *тим самим*.

Це виводить їх за межі розуміння людського буття, що встановило Просвітництво, і яке характеризується принциповим розрізненням між людьми, їхньою чутливістю і, нарешті, ідеалами смаку, що стало підґрунтям і для того, що П'єр Розанвалон назвав ринковою «економікою пристрастей». Як показує Генрі Мартин Лойд, посилаючись на роботи відомих просвітників, таких як Етьєн Бонно де Кондільяк або Дені Дідро, і спеціальні праці Анрі Фуке чи Антуана Ле Камю, чутливість для Просвітництва була

² Слід звернути увагу на те, що військові присутні чи не в усіх історіях про зомбі. Таємні дослідження військових подекуди є причиною зомбі-епідемії. Загалом, чи обходиться бодай якась епідемія без конспірологічного нарративу про таємні розробки, внаслідок яких і розповсюджується вірус? І вже зовсім не дивно, що саме військові мають вирішувати проблему очищення світу від зомбі.

³ Живі мерці наче позбавлені живої душі; навіть за Арістотелевою класифікацією вони є виключенням, чимось між рослиною і твариною.

такою концепцією, що поєднувала не тільки «різноманітність п'яти зовнішніх почуттів і пояснювала відмінності кожного з погляду їх особливої чутливості: очі чутливі до світла, вуха – до звуку», але також «була об'єднуючою підставою набагато більшої різноманітності», що включала «чутливість серця» разом із моральним почуттям, або «чутливість шлунку» із залежним від неї травленням і навіть диференціацією смаку від шлунку до шлунку, що становило «чудові варіації» (remarkable variations) [Lloyd, 2018, pp. 61–62]. Нарешті, це підкріплюється цитатою французького лікаря-просвітника Антуана Ле Камю (1722–1772): «Одні й ті ж почуття в різних індивідів мають різноманітність у своїй організації, що робить їх сприйнятливими до задоволення чи болю при отриманні однакових вражень. Музика, яка радує одних, викликає незадоволення інших; колір, що присмий одному, ненавидить інший; один нетерпляче шукає певного запаху, інший ужахаючись втікає від нього. Страви є більш-менш смачними, більш-менш поганими залежно від різних піднебінь. Вік, який змінює всі конституції, водночас змінює спосіб відчуття одних і тих саме органів у тих самих індивідів. Ось чому смаки змінюються, і ми більше не маємо однакових афектів» [Le Camus, 1769, pp. 46–47]. В іншому тексті Лойд із посиланням на Александра Кука також звертає увагу, що «чутливість розглядалася як змінна та нерівномірно розподілена якість», що залежала від гендеру («особлива чутливість жінок») та соціального класу [Lloyd, 2013, p. 15].

Тож цей просвітницький дискурс стверджував унікальну організацію індивідів і *множинність* способів почуття/відчуття як природну, природою надану людині, але також таку, що з часом змінюється. Тобто йдеться про багатовекторність або різноманітність *історичного* розвитку загальної природної властивості, що до того ж підлягала вихованню. Вона, за логікою (природи) мала б розкритися в множинності бажання і задоволення, жаги і насолоди. Єдине, що обмежує їх, – це соціальне, що розкривається у міновості людського бажання як «бажання бажання» (Олександр Кожев) або бажання Іншого (Жак Лакан), яке визначає і обмеженість задоволення, а подекуди – і заборону на насолоду. Ми бажасмо у співвіднесенні з бажаннями інших, так само як і обмежуємо свої бажання бажаннями інших, на чому ґрунтується і Кантів етичний імператив. І ще додаймо, що увесь цей механізм працює лише за умови *виключення*: приміром, табу на канібалізм або інцест.

Усе, в чому розкривалась культура, усе, до чого приводила демократизація і лібералізація бажання, розкривалось у витонченості та сингуляризації смаку. В історичній перспективі Модерн був піком витонченості, постмодерн став епохою сингуляризації. Елітарна витонченість, яка перейшла в культуру декадансу на фоні пролетарської маси, що люмпенізувалась безробіттям. Гротескна сингулярність, що рухалась від пластичного культуризму до бодіпозитивізму на фоні прекаріатської маси, що роїлась у потоці міграції. Можливо, страх перед зомбі, як і страх перед інфекційною хворобою, – це страх перед розчиненням людської багатоманітності/множинності в масі однакового бажання або однакової тілесної симптоматики. Зомбі, на відміну від вампірів, ніколи не викликають захоплення чи потягу, вони придатні лишень для розважливого вбивства чи зрідка – примітивної експлуатації. І саме тому, що в них немає особистісних проявів, які втілюються в унікальності/сингулярності відчуття, почуття, смаку. Зрештою, якщо зомбі насолоджуються, то лише виключенням, цілком відкидаючи соціальне. Зомбі, так би мовити, суто інстинктивні й інфекційні. Інстинкт протилежний бажанню, інфекція протилежна смаку. Чому загалом ми боїмося (перетворитися на) зомбі? Хіба не тому, що боїмося втратити свою особистість, унікальність? Хіба не тому, що страшніше за працю, навіть за смерть для нас саме оте «голе життя» плоті без розрізнення, мертвої плоті, що «живе» лише пожиранням живої плоті?

Переформатуємо питання у більш загальній філософській площині. Єдине і/чи множинне? Фундаментальні філософські питання. Зрештою, хіба людина не постає як множинність, що тяжіє до Єдиного? Постає у множинності неповторного іноді навіть як Єдиний. Але зомбі – це множинність *того ж самого*. Без жодного натяку на багатоманітність,

це *суцільна однаковість*. Тож ця принципова інверсія бажання і смаку, яку уособлюють принаймні класичні зомбі, цілком відмінняє принцип людського бажання як бажання Іншого (в інтерпретації Кожева/Лакана), і смаку як культивованої сингулярності/множинності. Це добре відомі сцени, коли в супермаркеті чи біля сексуальних дівчат зомбі нічим іншим не цікавляться, крім плоті. Ця інверсія бажання представлена в фільмі Джея Лі «Зомбі-стриптизерки» (2008), де вуаеристська одержимість *оголеним* тілом перетворюється на одержимість плоттю серед інфляції *голого* життя, яку спричиняє капіталістична жага *додаткового* прибутку. З іншого боку, хіба зомбі не є втіленням *споживчої* вартості! Буття зведене до чистої потреби, причому навіть не виживання. Зомбі втілюють безкінечну ентропію жаги до життя, яка, звісно, вже постає як посмертне після-життя. Це пусте (поза часом і історією, пам'яттю та мріями) перебування плоті-у-розпаді, що воліє жертви живу плоть. Проте йдеться не тільки про страх перед таким «життям», йдеться і про щось, що все більше постає як спосіб життя/виживання. *Спрощення/уніфікація* життя задля виживання хіба не є зомбіфікацією життя? Або те, що Ларс Банг Ларсен називає авто-споживанням, візуальним означенням якого є селфі – фіксація голої тілесності/плоті [Larsen, 2017, р. 165], хіба не засвідчує пост-життя образу плоті, яка з часом все більше демонструє свій розпад? Цей перехід до буття в *само-споживанні без само-виробництва* чи не є переходом до пост-людського пост-життя зомбі?

Але чи не є це свідченням того, що так стається, коли ми відмовляємось від символічного, додаткового або порушуємо загальну умовність, приміром, первинного табу? Власне зомбі порушують найголовніше табу, що стоїть в основі визначення людини/людяності. Людина – це множинність, що не може бути зведена лишень до процесу харчування, а людське харчування формується через широченну можливість розширення смаку через приготування/дегустацію різноманітних страв, але обов'язково за деяким виключенням – наразі саме людини як харча. Зомбі навпаки – це «буття», що зведене лишень до харчування, причому для нього людина – лише їжа. Водночас зомбі порушує ту принципову різницю між їжею і плоттю, про яку йдеться в Арістотеля [Арістотель, 1981, с. 400–401]. Саме тут плоть стає їжею, *їжа-плоть* вже не є чимось додатковим до плоті, ба більше – вона не лікує, не відновлює плоть. Адже про зомбі не можна казати в категоріях анабіозу чи біопаузи, чи відновлення плоті. Зомбі – це пост-капіталістичне пост-життя, коли (робоча) сила не поновлюється якісно, скільки б плоті не було б з'їдено.

Тому зомбі – насправді це і пост-пролетарське і пост-споживачьке «життя». За тією метафорою зомбі-маси, що насправді була створена несвідомим вищих класів, ми маємо розглядати щось більш загальне, що засвідчує внутрішнє протиріччя (пост)капіталізму: з одного боку, страх перед поновленням робочої сили, що вже не здатна (і не потрібна для того, щоб) працювати, а з іншого – страх перед втратою чуттєвого різноманіття, що призупиняє нескінченний процес споживання. Але, можливо, саме зомбі – це *реальне* капіталізму. Як у капіталізмі, на думку Карла Маркса, вже закладений його кінець, так саме в кожному, хто живе капіталістичним життям, вже відчувається зомбі. – Реальне бажання чистого, безпосереднього споживчого задоволення життям. Імовірно, захисною реакцією свідомості чи інструментального розуму є певна відраза, огида, страх впадіння в «економіку огиди (disgust), що замінює звичайну економіку бажання», коли «доларові банкноти замінюються новими формами валюти: розірваною плоттю, розлитою тілесною рідиною та неконтрольованою ненажерливістю» [Jones, 2013, р. 8]. Можливо й так, але чи не є це захисною реакцією лишень щодо капіталістичного буття, що постійно підгодовує *депресивне передчуття* криз перевиробництва і надспоживання? Чи не постає образ зомбі як лякалка, що має засвідчувати безальтернативність ліберально-буржуазного буття? Чи не адаптує образ зомбі нашу свідомість до складових сучасної кібер-політики, яка є чергуванням біо- і некро-політики? Чи не є фігура зомбі несвідомим прийняттям того (не)ймовірного факту, що не всяке життя варте того, аби бути прожитим? Достатньо перемкнути тумблер символічного порядку, аби право на життя/порятунок із легкістю змінити на обов'язок

вмирати/вбивати. Тож капіталістична перспектива виглядає, з одного боку, як постійний примус до того, щоб індивід мав стимул працювати й споживати (звісно, якщо він не хоче перетворитися на зомбі); а з іншого – як несвідома готовність до того, щоб з легкістю, без етичного сумління знищувати тих, кого той-таки капіталізм виключає як зомбі. Але можливо, ми маємо не забувати про ще один флагман Просвітництва – раціональність, дія (навіть комунікативна дія) якої розпочинається не стільки з обмеження виробництва/споживання, скільки з формування нових можливостей, множинності буття, творчого пошуку, розвитку смаку тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аристотель. О возникновении и уничтожении / пер. с др.-греч. Т. Миллер. *Аристотель. Сочинения: в 4-х т.; т. 3.* М.: Мысль, 1981. С. 379–440.
- Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни / пер. с англ. Д. Хамис. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 124 с.
- Такер Ю. В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. *Такер Ю. Ужас философии: в 3-х т.; т. 1.* Пермь: Гиле Пресс, 2017. 184 с.
- Чубаров И. Исключенные: логики социальной стигматизации в массовом кинематографе. *Логос.* 2014. № 5(101). С. 97–130.
- Bishop K. W. *American Zombie Gothic. The Rise and Fall (and Rise) of the Walking Dead in Popular Culture.* Jefferson, London: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2010. 239 p.
- Cameron A. *Zombie Media: Transmission, Reproduction, and the Digital Dead.* *Cinema Journal.* 2012. Vol. 52. No. 1. pp. 66–89. DOI: <https://doi.org/10.1353/cj.2012.0118>.
- Harman C. *Zombie Capitalism: Global Crisis and the Relevance of Marx.* Chicago: Haymarket Books, 2010. 424 p.
- Hubner L. Love, Connection and Intimacy in Zombie Short Fiction. *The Written Dead: Essays on the Literary Zombie* / Ed. by K. W. Bishop, A. Tenga. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers. 2017. pp. 40–52.
- Jones St. XXXombies: Economies of Desire and Disgust. *Thinking Dead: What the Zombie Apocalypse Means* / Ed. by M. Balaji. New York: Lexington Books, 2013. pp. 1–15.
- Land N. Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production. *N. Land. Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007.* NY: Urbanomic; Sequence, 2012. pp. 261–287.
- Larsen L. B. Zombies of Immaterial Labor. Modern Monster and the Consumption of the Self. *Zombie Theory: A Reader* / Ed. by S. J. Lauro. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. pp. 157–170. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt6zr.14>.
- Le Camus A. *Médecine de L'esprit.* Paris: Chez Ganeau. Seconde Édition. 1769.
- Lloyd H. M. Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context. Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan, 2018. 305 p. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97196-4>.
- Lloyd H. M. The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment. *The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment* / Ed. by H. M. Lloyd. New York; London: Springer, 2013. pp. 1–23. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-02702-9_1.
- Smyth J. *The Toxic University. Zombie Leadership, Academic Rock Stars and Neoliberal Ideology.* Huddersfield: Palgrave Macmillan, 2017. 235 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-137-54968-6>.
- Thacker E. *The Global Genome. Biotechnology, Politics, and Culture.* Cambridge, London: The MIT Press, 2005. 416 p.
- The Zombie Reader* / Ed. by K. Murphy. University of Colorado; Boulder: Cognella, Inc. 2019. xv+218 p.
- The Zombie Renaissance in Popular Culture* / Ed. by L. Hubner, M. Leaning, P. Manning. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 226 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137276506>.

Zombies and Sexuality. Essays on Desire and the Living Dead / Ed. by Sh. McGlotten, St. Jones. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 2014. 218 p.

Zombie Theory: A Reader / Ed. by S. J. Lauro. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. xxiii+474 p. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt6zr>.

Храброва Ольга Вікторівна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

Стаття надійшла до редакції: 30.05.2020

Схвалено до друку: 15.06.2020

ZOMBIE AS A FLESH OF (POST)CAPITALISM

Khrabrova Olha V.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

ABSTRACT

The article is devoted to the consideration of the image of zombie in two contexts, which are, firstly, the transformation of capitalist figures of production and consumption, and secondly, the transformation of desire and sensuality. Two models of socio-philosophical interpretation of zombies related to the development of capitalism are revealed: the consumer and the proletarian. They concern the discourse of the economic crisis and the disgust to “irrational consumption” and the discourse of the exploitation of the worker by dead labor. It is noted that the image of zombie embodies total alienation, loss of social connection, which is based on emotional affinity, intimacy and affectivity. The figure of zombie is seen as the opposite of the Enlightenment model of human existence, which is characterized by a fundamental multiplicity, sensitivity and taste, which became the basis of a market economy. The image of zombie represents the fear of dissolving human diversity in the identity of desire and corporeality, which is destroyed and appears as “the same”. Zombies embody the instinct and infectivity of being. They denote “naked life”, the signs of which are the right to kill or exploit them. On the other hand, zombies are the embodiment of Use value: an empty post-capitalist, post-proletarian and post-consumer “life” reduced to pure need. Zombies figure represents the inner contradiction of (post)capitalism: on the one hand, the fear of renewing a Labour power that is no longer able to work, and on the other, the fear of losing sensual diversity that suspends the endless process of consumption. Thus, the fear of zombie is a defensive reaction to capitalist existence. On the other hand, it is an adjustment of consciousness, when the coercion to work and consume is based on the fear of becoming a zombie, in the presence of an unconscious willingness to destroy those whom capitalism excludes as zombies.

Keywords: zombies, sensuality, (post)capitalism, consumption, flesh.

REFERENCES

- Aristotle. (1981). On Generation and Corruption. (T. Miller, Trans.) In Aristotle, *The Collected Writings in 4 Vols.* (Vol. 3, pp. 379–440). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Bishop, K. W. (2010). *American Zombie Gothic. The Rise and Fall (and Rise) of the Walking Dead in Popular Culture.* Jefferson, London: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Cameron, A. (2012). Zombie Media: Transmission, Reproduction, and the Digital Dead. *Cinema Journal*, 52(1), 66–89. DOI: <https://doi.org/10.1353/cj.2012.0118>.
- Chubarov, I. (2014). The Excluded: Logic of Social Stigmatization in Popular Cinema. *Logos*, 5(101), 97–130. (In Russian).
- Harman, C. (2010). *Zombie Capitalism: Global Crisis and the Relevance of Marx.* Chicago: Haymarket Books.
- Hubner, L. (2017). Love, Connection and Intimacy in Zombie Short Fiction. In K. W. Bishop & A. Tenga (Eds.), *The Written Dead: Essays on the Literary Zombie* (pp. 40–52). Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Hubner, L., Leaning, M., & Manning, P. (Eds.). (2015). *The Zombie Renaissance in Popular Culture.* New York: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137276506>.
- Jones, St. (2013). XXXombies: Economics of Desire and Disgust. In M. Balaji (Ed.), *Thinking Dead: What the Zombie Apocalypse Means* (pp. 1–15). New York: Lexington Books.
- Land, N. (2012). Making it with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production. In N. Land, *Fanged Noumena. Collected Writings 1987–2007* (pp. 261–287). New York: Urbanomic. Sequence.
- Larsen, L. B. (2017). Zombies of Immaterial Labor. Modern Monster and the Consumption of the Self. In S. J. Lauro (Ed.), *Zombie Theory: A Reader* (pp. 157–170). Minneapolis: University of Minnesota Press. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt6zr.14>.
- Lauro, S. J. (Ed.). (2017). *Zombie Theory: A Reader.* Minneapolis: University of Minnesota Press. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt6zr>.
- Le Camus, A. (1769). *Médecine de L'esprit* (Seconde Édition). Paris: Chez Ganeau.
- Lloyd, H. M. (2018). *Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context.* Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-97196-4>.
- Lloyd, H. M. (2013). The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment. In H. M. Lloyd (Ed.), *The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment* (pp. 1–23). New York; London: Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-02702-9_1.
- McGlotten, Sh., & Jones, St. (Eds.). (2014). *Zombies and Sexuality. Essays on Desire and the Living Dead.* Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Murphy, K. (Ed.). (2019). *The Zombie Reader.* University of Colorado; Boulder: Cognella, Inc.
- Smyth, J. (2017). *The Toxic University. Zombie Leadership, Academic Rock Stars and Neoliberal Ideology.* Huddersfield: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-137-54968-6>.
- Thacker, E. (2017). In The Dust Of This Planet. (A. Ivanov, Trans.). *Horror of Philosophy in 3 Vols.* (Vol. 1). Perm: HylePress. (Original work published 2011). (In Russian).
- Thacker, E. (2005). *The Global Genome. Biotechnology, Politics, and Culture.* Cambridge, London: The MIT Press.
- Woodard, B. (2017). *Slime Dynamics.* (D. Khamis, Trans.). Perm: HylePress. (Original work published 2012). (In Russian).

Article arrived: 30.05.2020

Accepted: 15.06.2020

ТРАНСГРЕСІЯ І ПОШУКИ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЕНДЕРНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ І КІБЕРФЕМІНІЗМУ

У статті розглядаються особливості гендерних досліджень у контексті істотних змін, що відбуваються в техніко-технологічній сфері сучасного суспільства. Автори вважали своїм завданням прослідкувати еволюцію гендерної тематики від фактичного ігнорування реалій науково-технічного прогресу в ранньому фемінізмі до органічного синтезу цієї проблематики з досягненнями технонауки й інформаційних технологій. Найсучаснішою формою такого синтезу постав кіберфемінізм. Автори прискіпливо ставилися до термінологічного апарату досліджуваної проблеми, до експлікації новітніх понять, якими завдяки гендерним дослідженням істотно збагатився сучасний гуманітарний дискурс. Особливістю запропонованої розвідки є намагання виявити логіку еволюції гендерних досліджень, яка налаштовує на формування нового гуманізму, усвідомлення ідентичності численних шарів сучасного суспільства (жінок, робітників, інвалідів тощо – тих, кого традиційно пригнічували в минулому) і пошуки шляхів боротьби за свої права та своє майбутнє. У статті окреслюються методологічні засади гендерних студій, адже саме методологія дозволяє продуктивно розвивати ці дослідження в контексті постмодерної гуманітаристики. Внаслідок проведеної аналітичної роботи були визначені конструктивні можливості гендерних досліджень, а також перспективність відповідної методології, яка дозволяє формувати засади сучасного гуманізму, знаходити шляхи для вирішення нагальних соціокультурних проблем і передбачати нові виклики ХХІ століття. Спираючись на іноземні джерела, в яких гендерна проблема досліджується доволі активно та швидко еволюціонує, автори статті також аналізують стан гендерних досліджень в Україні, що враховують реалії технонауки та інформаційних технологій.

Ключові слова: гендер, ідентичність, інформаційні технології, кіберреальність, кіберфемінізм, технонаука, трансгресія.

Один з важливих напрямів сучасної гендерної проблематики – це проблема зв'язку технізації і технологізації суспільства, а також інформаційних технологій зі змінами ідентичності людини. *Актуальність* цієї роботи полягає в тому, що гендерні студії на певному етапі своєї еволюції, який можна позначити як «феміністичні студії технонауки», постали як протипага традиційним парадигмам західної метафізики, сформованим історичним досвідом патріархальності, і внаслідок свого поширення в дискурсивному полі гуманітаристики істотно вплинули на світоглядні орієнтації сучасного суспільства.

Метою цього дослідження є з'ясування логіки еволюції гендерної проблематики в напрямі пошуків ідентичності сучасної людини в умовах кіберреальності, а також усвідомлення методологічних засад цієї еволюції. *Об'єктом* дослідження є сучасний постмодерний гуманітарний дискурс, *предметом* – відображення процесів синтезу гендерної проблеми з технонаукою в гуманітарних дослідженнях.

Окреслюючи ступінь розробки обраної проблематики, слід зазначити, що початком гендерного напрямку, а також джерелом відповідних концептів, що й нині певною мірою зберігають свою актуальність, є робота «Друга стаття» С. де Бовуар [Бовуар, 1997]. Логічним продовженням ідей цієї французької мислительки стали жіночі студії, що вивчають впливи технонаукового характеру сучасної культури на формування жіночої ідентичності. Зазначений напрям гендерних досліджень представляють такі автор(к)и, як Е. Кеплен [Кеплен, 2003], У. Кендес і Д. Зіммерман [Кендес, Зіммерман, 2006],

Дж. Батлер [Butler, 1990], Е. Сіксу [Sixous, 1991], Ю. Крістева [Kristeva, 1980], Л. Ірігарей [Irigaray, 1985], К. Крокет [Крокет, 2003], М. Фішер [Фішер, 2017]. Феміністичні студії технонауки стали предметом опрацювання в роботах Д. Макі [Макі, 2003], В. Петрушенко та О. Чурсінової [Petrushenko & Chursinova, 2019], а також у працях з кіберфемінізму А. Дейнеки [Дейнека, 2017], Л. Каревої та Й. Столет [Карева, Столет, 2018], С. Плант [Плант, 2019], О. Сергеевої [Сергеева, 2014], Д. Гаравей [Haraway, 2018]. Важливими для цієї статті були також гендерні дослідження в Україні, які здійснювали та втілювали у своїх працях Н. Хамітов [Хамітов, 2000], Т. Гундорова [Гундорова, 2002], Т. Голованова [Голованова, 2008], Н. Ісакова [Ісакова, 2018], Ю. Кохан [Кохан, 2014], З. Шевченко [Шевченко, 2011], О. Венгер [Венгер, 2019]. Необхідним компонентом для формування завдань запропонованої роботи і проведення дослідження постала методологія гендерних студій, тому автори звернулися до робіт, в яких розглядалися методологічні аспекти відповідних постмодерністських вчень, а саме до праць Я. Савіцкі [Савицки, 2005], Г. Жиру [Жиру, 2006], Т. Клименкової [Клименкова, 2006], Е. Горошко [Горошко, 2008], С. Повторєвої [Повторева, 2010].

Попри значну кількість публікацій з гендерної проблематики в українському гуманітарному дискурсі автори лише деяких з них намагаються осмислити саме філософсько-методологічні аспекти взаємозв'язку гендерної проблематики і сучасної техніко-технологічної (кібернетичної) реальності. Недостатньо приділяється уваги еволюції цього напрямку, його витоків, з'ясуванню причин, через які представниці гендерного напрямку нині активно опрацьовують техніко-технологічні ділянки сучасного буття. Більшою мірою українські дослідники розглядають соціальні, правові, педагогічні, психологічні аспекти гендерної проблематики. Водночас аналіз праць, що належать до гендерного напрямку, виявляє виразну тенденцію до осмислення гендерних аспектів нашого буття, де все більшу роль відіграють комп'ютерні технології, мас-медіа, соціальні мережі тощо. Серед розмаїття гендерних досліджень українських та зарубіжних авторів ми спиралися на вказані вище джерела, адже саме в них присутнє виразне прагнення формувати докорінно новий тип теоретичних позицій, які відображають швидкозмінні процеси в країні та світі, пов'язані з технонаукою, інформаційними технологіями, кіберреальністю загалом.

Базове в гендерних дослідженнях поняття «гендер» (gender), яке у перекладі означає «стать» (sex), охоплює значно ширше коло якостей і відносин, що характеризують людське життя, ніж власне біологічна стать. Більшість авторів пов'язують гендерні дослідження із соціальними відносинами, вважають гендер не якістю особистості, а швидше результатом і причиною різних соціальних відносин, засобом «легітимізації одного з найфундаментальніших розподілень у суспільстві» [Кендес, Зіммерман, 2006, с. 22–23].

Значний теоретичний внесок у становлення гендерної проблематики належить Симоні де Бовуар, представниці екзистенціального фемінізму, яку вважають засновницею та ідеологом фемінізму загалом. У широко відомому есе «Друга стать» вона зазначала: «Ані гормони, ані таємні інстинкти не визначають жіночої природи, жіночої суті, все залежить від того, як відчуває себе жінка; як вона, відштовхуючись від сприйняття оточення, ставиться до свого тіла, яким є її світосприйняття» [Бовуар, 1997, с. 302]. Теза про те, що істоти жіночої статі не визначені природою, а створені суспільством, постає однією з головних і принципових засад фемінізму. Хоча С. де Бовуар у своїй книзі критикує чоловіків-гнобителів, але й водночас висловлює вдячність тим із них, хто поширював ідеї рівності статей і емансипації жінок. Щодо питань зв'язку гендерної проблеми з технічним розвитком суспільства її думки суперечливі. З одного боку, вона вважає, що промислова революція була переворотом у становищі жінок, оскільки вони отримали більше прав, змогли самі себе забезпечувати. Проте, на її думку, це не було великою заслугою чоловіків, адже жінок брали на підприємства на нерівних трудових умовах і значно нижчу зарплату. Тому жінки організувалися для боротьби за рівні умови праці, об'єднувалися у

профспілки. Завершує есе С. де Бовуар прогнозом про світле майбутнє, яке врешті настане, і коли буде досягнута рівність статей. Однак, спостерігаючи процеси, що відбувалися перед її очима, вона зауважила, що скоро техніка набуде для нас природності, і ми будемо жити в знелюдненому світі.

У зв'язку з новими досягненнями науки, техніки і технології гендерна проблематика отримала нові імпульси в сучасному суспільстві. Наведемо висловлювання деяких представників цього напрямку на підтвердження цієї думки.

1. «Сумнів у непорушності статевого поділу людства посилюється запровадженими технологіями та новітніми відкриттями у біології, медицині та психології» [Шевченко, 2011, с. 94].

2. «... Інформаційно-комунікаційні технології не є нейтральними в проблемах гендерної політики. Як і будь-які інші технології, вони формуються на основі потреб суспільства і по-різному впливають на жінок і чоловіків. Ми можемо констатувати, що у загальносвітовому масштабі існують корінні, суттєві відмінності між жінками і чоловіками в плані доступу до інформаційних та комунікаційних технологій, а також можливостей їх використання і формування...» [Кохан, 2014, с. 125].

3. «З'явившись на трансверсальній лінії, що з'єднує науку, технології та гуманітарну думку, кіберфемінізм піддає саме тіло мікротехнологічному аналізу, денатуралізує стать і бере в союзники всіх «незаконнонароджених нащадків капіталізму»: технології, жінок, тварин і т. ін» [Карева, Столет, 2018, с. 33].

У наведених фрагментах гендер, стать пов'язуються з поняттями «відмінність», «інформаційні технології», «комунікаційні технології», «кіберфемінізм», «мікротехнологічний аналіз», «трансверсальна лінія».

Поняття «відмінності» часто зустрічається в гендерних дослідженнях, зокрема жіночих студіях таких авторів, як Дж. Батлер, С. Бенхабіб, Д. Гаравей, Л. Ірігарей, Ю. Крістева, Е. Сіксу, Е. Спелман та ін. Доволі обґрунтованим є погляд, згідно з яким «фемінізм реально *передбачив* постмодернізм у своїй критиці патріархальної культури» [Кеплен, 2003, с. 154], а «феміністська критика модерністських фундаменталістських епістемологій випередила чоловічі дискурси» [Кеплен, 2003, с. 160]. Однією з причин того, що фемінізм випередив чоловічі концепти постмодернізму, було те, що у жіночих студіях відмінність значно раніше використовувалась у ролі засадничого методологічного принципу.

Саме відмінність істотно відрізняє позицію представників гендерних (жіночих) студій від основної методологічної основи вчення С. де Бовуар, у якому хоч і застосовується цей принцип, однак не дуже послідовно. Вона наголошує більшою мірою на ідеї досягнення рівності чоловіків і жінок. У межах жіночих студій визнають творчий потенціал її ідей, їх вплив на формування сучасного феміністично орієнтованого дискурсу. Позитивно оцінюється її усвідомлення другорядної ролі жінки в системі опозицій патріархального суспільства. Щоб вважатися жінкою, істота жіночої статі повинна сприйматися людьми і приймати себе як протилежність ідентичності чоловіка, як неістотне на противагу істотному, як об'єкт, а не суб'єкт. Водночас деякі позиції С. де Бовуар піддаються критиці через непослідовності застосування принципу відмінності, на якому, власне, великою мірою ґрунтуються жіночі студії. У колах феміністок відзначається: «Вона не міркує над тим, що без сумніву передбачається її ж теоретичною точкою зору і що відображено її мовою, – підкреслює Е. Спелман, – а саме: що різні істоти жіночої статі перетворюються на різні види “жінок” і що за певних умов деякі особи жіночої статі розглядаються як “жінки”, а інші – ні» [Спелман, 2005, с. 286].

С. де Бовуар більшою мірою наголошує на ідеї ідентифікації жінки через встановлення гендерної рівності її з чоловіком. Натомість, з погляду послідовного фемінізму, саме сприйняття відмінності як даності, як головної підстави визначення власної ідентичності дозволяє жінкам протидіяти пануванню чоловіків. Лише в такому разі жінки отримують можливість набутти самодостатності, висловлювати власну думку, самостійно

визначати стиль життя і поведінки. У жіночих студіях більш конструктивними теоретиками щодо розуміння відмінностей вважають не С. де Бовуар, а Ж. Дерріда, Ж. Лакана, М. Фуко та інших представників постмодернізму [Савицьки, 2005]. Необхідно шукати ділянки, в яких жіночі відмінності розвиваються, а жіноча ідентичність може бути виразно окреслена. У фемінізмі популярною є ідея, що ідентичність жінок пов'язана з власною жіночою втіхою. У такий спосіб долаються репресивні концепції патріархальної західної думки щодо ідентичності. Жіноче начало розглядається як різноманітне, плинне, неієрархічне, властиве не лише жінкам, але жінкам – найбільшою мірою. Артикулюючи жіноче начало, можна покласти край пануванню класичної метафізики, традиційно наділеної чоловічим змістом.

Відмінності як базовий принцип методології характерний для досліджень Ю. Крістевої з гендерної проблематики. Завдяки їй (після публікації книги «Бажання в мові» [Kristeva, 1980]) жіночі студії набули міжнародного поширення. Дослідниця міркує над питаннями, пов'язаними з творчістю жінок, чоловічим і жіночим дискурсами, жіночими рухами, кризовими явищами в родинних структурах західного суспільства. Вона спростовує традиційні уявлення про жінок, сформовані історично. Ю. Крістева засвідчила, що саме в мові формуються і водночас руйнуються гендерні відносини в людських спільнотах і рольовий розподіл у суспільстві. Люди великою мірою визначені культурними традиціями, лінгвістичними факторами, системами значень. Ю. Крістева підкреслює штучність поняття «жінка», доводить його історичну плинність і підвладність змінам. Тому «славний “чорний континент” жіночості, аж ніяк не будучи, як часом уявляють, останньою можливою спільнотою, готовий, піднявшись над своєю агресивністю, яка пронизує всі наявні чуття, прийняти, зрозуміти, відродити *численні логіки*, полівалентність Одного...» [Крістева, 2004, с. 6]. Стосовно техніко-технологічного фактору суспільного буття Ю. Крістева налаштована скептично й песимістично: «Біс і той здох, лишилися тільки опіум і кокаїн, ера мас-медіа – ера наркоманів» [Крістева, 2007, с. 129]. Якщо вмер не лише Бог, як казав Ф. Ніцше, але й навіть біс, то сучасний світ постає пустелею, населеною людьми-роботами, здатними лише пасивно виконувати те, що їм нав'язують володарі технічних пристроїв і творці технологій.

Пошуки ідентичності представницями жіночих студій ведуться і в ділянці техніки. У праці С. Планта «Ткацькі станки майбутнього: жінки, що тчуть, і кібернетика» ткацтво розглядається як традиційне жіноче заняття, щільно вплетене в образ жінки і таке, що за патріархату було важливою складовою жіночості [Плант, 2019]. Водночас наголошується, що плетіння і ткацтво належать до найдавніших видів техніки; і що цю техніку винайшли саме жінки. Ткацтво було не просто заняттям, це важливе відкриття і винахід в історії культури. Жінка-ткаля наслідує природу, демонструє штучність, грає властиву їй роль. «Жінка може, як здається, імітувати природу. Створювати дублікат того, що передбачає і виробляє природа. Свого роду технічна підтримка і заміна» [Trigaray 1985, с. 115]. Вторгнення механізації в ці заняття приводить до значної економії часу, знижує витрати праці, однак спричиняє руйнування родинних відносин і знищує традиційну жіночу ідентичність. Жінка не поставала суб'єктом історії культури, ним традиційно був чоловік. Проте роль жінки не є незначною. Вона поставала дзеркалом, служницею, житлом чоловіка, його інструментами, засобами комунікації, можливістю відтворення його виду та його світу, була природним ресурсом, що належав чоловікові та забезпечував його культурний поступ.

Представниці жіночих студій здійснюють аналіз ідентичностей, які жорстко обмежуються режимами, що спричиняє взаємну ідентифікацію та самоідентифікацію людей через їх приналежність до певних соціальних груп. Дослідниці намагаються змінити ці ідентичності, розхитати прийняті сексуальні категорії. Ю. Крістева [Крістева, 2004] і Е. Сіксу [Sixous, 1991] створили теоретичні тексти, в яких дискурси ієрархічно не впорядковані; жорсткі бінарні опозиції розмиваються. Так, розглядаючи опозицію (конструкт) «чоловік-жінка», Ю. Крістева здійснює його

постструктуралістську деконструкцію. У праці «Полілог» вона зазначає: «... Жінкою не можна *бути*, бо жінка – це те, що навіть не доходить до *буття*, <...> не репрезентується, те, що не висловлюється, лишаючись поза межами номінацій та ідеологій» [Крістева, с. 456]. Підкреслюється сконструйованість цього поняття, яке не має під собою онтологічної основи, є негативністю, що існує лише в опозиції. Штучність конструкту «жінка» приводить дослідницю до висновку, що він історично плінний і підвладний змінам.

Отже, засадничим положенням гендерних досліджень є те, що соціальний світ створений з понять і концептів, сконструйованих і прийнятих суспільством, тому він може бути переформований. Представниці фемінізму більшою мірою вдавалися до критики патріархальності, пошуку ідентичності через зміну опозицій мови, шляхом вторгнення в приховані мовні структури, через деконструкцію текстів. Ці дослідження мали значний соціальний ефект, оскільки теоретично озброювали соціальні протести, боротьбу жінок за рівні з чоловіками права. Соціальний гуманізм феміністичних досліджень виявляється в тому, що представниці цього напрямку орієнтуються на ідентичність жінок, їхні знання, інтереси, їхню суб'єктивність, прагнуть створювати та здійснювати жіночі проекти, втілювати в життя програми звільнення жінок від патріархальних уявлень, нав'язаних досвідом історії. Підкреслимо, що в межах фемінізму цього періоду зв'язок техніки з пошуком ідентичності осмислюється в небагатьох працях. Феміністки ще не бачили в техніці і технологіях засобу формування власної ідентичності. Навпаки, наголошувалося на чоловічій монополії на технологію як важливе джерело влади чоловіків, а техніка індустріального періоду і недостатність технологічних навичок жінок поставали як важливий елемент їх залежності від чоловіків [Сергеева, 2014, с. 152].

На підставі попереднього викладу зауважимо, що гендерні дослідження еволюціонували. Появу і поширення жіночих студій умовно можна назвати другим етапом гендерних досліджень. Цьому етапові властиве не обґрунтування рівності жінок із чоловіками, як це було на першому етапі (зокрема, у творах С. де Бовуар), а прагнення виявити власну жіночу ідентичність. Техніці й технологіям, що вже постали як важливий фактор суспільного буття, приділяється певна увага більшою мірою як інструментам панування над жінками, ствердження власне чоловічої ідентичності.

Гендерний напрям у сучасних гуманітарних галузях знання доволі популярний, розмаїтий. Це стосується і зв'язку гендерних досліджень з технікою та технологією. Тому природним є прагнення впорядкувати інформацію щодо цих досліджень з метою кращого усвідомлення їх змісту та суспільної значущості. У цьому сенсі варто відзначити дослідження О. Сергеевої [Сергеева, 2014], в якому вона виділяє етапи феміністських досліджень технології (feminist technology studies). У часі це останні два десятиліття. Перший етап названо раннім: для нього є характерним фаталізм, акцентування уваги на патріархальних аспектах технології. Другий етап асоціюється з постмодерністською течією кіберфемінізму 1990-х рр. Підкреслюється, що на цьому етапі жінки вітали технології, вважаючи їх засобом свого вивільнення. Третій етап авторка характеризує як технофемінізм, для якого характерні ідеї соціального конструювання гендеру і технологій (зокрема, медіа-технологій) [Сергеева, 2014, с. 145]. Позитивно оцінюючи цей варіант етапізації, ми вважаємо, що можуть бути не тільки зовнішні часові підстави визначати періоди формування гендерних студій технофемінізму, але й такі, що прагнуть виявляти їх методологічні та соціальні основи. Гендерні студії починаються, на нашу думку, раніше, ніж вважає О. Сергеева; відлік краще починати з того моменту, коли С. де Бовуар видала свою працю «Друга стаття», де головним спрямуванням є пошук жіночої ідентичності на підставі ідеї штучності, сконструйованості гендеру, отже необхідності встановлення соціальної рівності в суспільстві.

Над гендерними трансформаціями, пов'язаними з сучасною техніко-технологічною реальністю, розмірковує Донна Гаравей – американська представниця теоретичного фемінізму, почесна професорка факультету феміністських досліджень і факультету історії свідомості Каліфорнійського університету в Санта-Крузі. Її вважають основоположницею

кіберфемінізму, центральною фігурою сучасної епістемології, феміністських досліджень науки і технологій, а також постгуманізму загалом. Д. Гаравей прагне знайти, в який спосіб може фемінізм втрутитися в традиційну патріархальну логіку, щоб зруйнувати або хоча б змінити цю логіку й обернути її проти неї самої. Д. Гаравей визначає кордони дотику науки, культури, технології, шукає місце феміністичної критики та практичної дії для конструювання кращого майбутнього [Крокет, 2003, с. 80].

Одним з найбільш застосованих методологічних засобів у її роботах є принцип трансгресії, який загалом поширений у гендерних дослідженнях (Т. Гундорова, Ю. Крістева, Е. Сіксу, І. Чикалова, Є. Янчук та ін.). *Трансгресія* – тобто подолання границь, вихід за межі певних усталених структур – символізує, як влада пронизує культуру, тіло, простір, землю, душу, безпосередньо стосується мови, історії, також служить прообразом для культурологічних і педагогічних досліджень. Трансгресія пов'язана з відмінностями, адже кордони встановлюються між тим, що відрізняється. Усвідомлення кордонів спричиняє їх дискурсивне подолання, а також створення нових структур знання (концептів), структур влади і культури. На відміну від традиційних, створених в умовах домінування, ці концепти постають також теоретично-філософською основою боротьби за поліпшення становища жінок та інших історично пригнічених верств у суспільному житті.

Принцип трансгресії застосовується в освітніх технологіях, у гендерній педагогіці, яка інтерпретує навчання і виховання як процес подолання меж всередині різних молодіжних спільнот. Гранична гендерна педагогіка ґрунтується на принципі відмінності та наголошує на створенні умов, у яких учні й студенти стають трансгресорами в процесі пізнання іншого (інших), для створення прикордонної зони, в якій «різноманітні культурні ресурси породжують нові ідентичності в рамках існуючих конфігурацій влади» [Жиру, 2006, с. 81]. В українських джерелах зустрічаються дослідження, присвячені формуванню освітніх параметрів гендерної проблематики. Так, у роботі Т. Голованової розглядаються теоретичні аспекти технологізації гендерної рівності студентської молоді, сформульовані принципи, подано класифікацію технологій формування гендерної рівності. Відзначаючи корисність і актуальність цієї роботи, ми, однак, звертаємо увагу на те, що поняття «технологія» тут недостатньо чітко визначене, має занадто широкий обсяг. Якщо це поняття замінити іншим (наприклад, поняттям «методологія»; а до технології, як її розуміє авторка, належать принципи), то особливої різниці не буде. У статті згадується поняття «технології інформаційні»; воно визначається як «здійснення системи процедур та впливів з метою формування знань, умінь і навиків студентів» [Голованова, 2008, с. 78]. Було б цікаво в контексті тематики нашої роботи з'ясувати, як пов'язані питання формування гендерної рівності студентів з інформаційними технологіями, однак у згаданій роботі цей аспект не есплікується. Вважаємо, це може бути предметом окремого дослідження.

Представниці жіночих студій переконані, що завдяки трансгресії, руйнуванню структур чоловічого дискурсу створюються можливості вирішення не лише жіночих, але й інших гострих проблем сучасності. Д. Гаравей наголошує, що жінки повинні брати активну участь у формуванні культури, хоча, на її думку, «поверхового, легкого розпаду колись застиглих гендерних конструктів ще не досить» [Кеплен, 2003, с. 160–161]. Вона закликає вирватися за усталені кордони, брати на себе відповідальність за перестановку і будівництво кордонів. Це формулювання мало руйнівний вплив на традиційні бінарні опозиції західноєвропейського дискурсу, оскільки сприяло усвідомленню феміністичною спільнотою, що дуалізми невіддільні від західних традицій, що через них відбувається панування над жінками, темношкірими людьми, робітниками, тваринами і природою загалом. Д. Гаравей вважає, що гендерна, расова, класова свідомість – це здобуток трагічного історичного досвіду суперечливих суспільних реальностей патріархальності, колоніалізму, расизму, капіталізму. Вона закликає до дискурсивної революції, що відкриє

для жінок «нові шляхи бачення, які дозволять їм змінити дискурсивні практики, соціальні структури, відносини і навіть закони» [Клименкова, 2006, с. 62].

Розробці цих ідей Д. Гаравей присвятила чимало праць. Найбільшої популярності в західній гуманітаристиці набула робота «Маніфест кіборгів: наука, технологія та соціалістичний фемінізм 1980-х» [Харауэй, 2017]. З опублікуванням «Маніфесту», тобто з 1985 р. починається кіберфемінізм. Це не критика патріархальності (як у ранньому фемінізмі) і не пошук ідентичності через зміну опозицій мови (як у більшості жіночих студій), а трансгресивний синтез науки, технології і гуманізму. Руйнується міф про універсальність капіталізму як суспільного ладу, про його зрощення з технікою і технологією. Спростовуються уявлення про те, що людина цілком залежить від техніки і працює, щоб вдосконалити капіталізм. Науково-технічні інновації мають бути щільно пов'язані з теоретичною гуманістичною свідомістю суспільства, яка істотно формується жінками й іншими людьми, яких у сучасному світі поки не визнають гендерно рівними. Кіберфемінізм створює нові спільноти, об'єднані опором проти агресії технокапіталізму [Карева, Столет, 2018, с. 33].

«Маніфест кіборгів» – своєрідна мрія про любов між людьми, живими істотами та машинами. Дослідниця аналізує вплив новітніх технологій на наявну систему влади, критикує стратегії західного фемінізму і соціалізму, закликає до політики кіберфемінізму. Вона визначає кіборга як форму життя, утворену внаслідок злиття органічної та машинної систем, «поєднання тварини й машини, де межі між людиною і твариною та між організмом і машиною були зламані або поруйновані» [Крокет, 2003, с. 80]. Цей термін у роботі «Кіборги і космос» (1960 р.) вперше запропонували австралійський вчений М. Клайнс та американський психолог Н. Клайн, які так назвали кібернетичний організм, спеціально створений для космічних досліджень. Ці вчені насправді створили першого кіборга, тобто вмонтували під шкіру миші насос, який насичував її поживними речовинами. Д. Гаравей використала цей термін у феміністських студіях технонауки [Макі, с. 194]. Під кіборгом вона розуміє гібрид машини та організму, який породжує іншу соціальну реальність. Йдеться про те, що не лише людське тіло зміниться завдяки новим технологіям; разом з ним модифікується і спосіб мислення. У кіборга немає статі, отже, і звичні гендерні категорії тут незастосовні. Нова (у будь-якому розумінні) людина не вписується в нинішні соціальні рамки. Кіборг потребує нової, постгендерної моделі суспільства.

У технічному розвитку суспільства, високотехнологічній культурі, яка кидає виклик усім опозиціям, усім різновидам дуалізму, Д. Гаравей вбачає реальну можливість подолання кордонів. У кіберсвіті не має значення розрізнення між розумом і тілом, неістотно, хто творець, а хто створений у стосунках людей і машин та їх спільній суспільній діяльності. У цьому світі фемінізм може знайти можливості й засоби опору із середини, пірнувши в саму серцевину кібернетичної сфери. Образність кіборгів постає засобом подолання дуалізмів, якими ми пояснюємо собі наші тіла та знаряддя. Адже машини і будують, і руйнують ідентичності, категорії, відносини. Оцінюючи внесок фемінізму в гуманітарні дослідження нашого часу, Д. Гаравей зазначає, що феміністи були першими, хто поставив під сумнів зв'язки, які вважалися природними і необхідними – статі й гендеру, раси і статі, раси і нації, класу і раси, гендеру і морфології, статі і репродукції, а також формування ідентичності особистості. Метафору кіборга Д. Гаравей застосовує задля того, щоб підготувати представниць фемінізму піти далі усталених понять про стать і гендер. Вона запропонувала уявити альтернативну реальність, у якій люди будуть ототожнювати себе з кіборгами – новим, безгендерним класом. «Маніфест» став одним з програмних текстів постгендеризму – руху, націленого на знищення соціальної нерівності шляхом стирання гендеру. У цій роботі послідовно проводиться принцип трансгресії. «Мій міф про кіборгів, – зазначає Д.Гаравей, – це міф про перейдені кордони, про масштабні об'єднання та небезпечні можливості, що їх прогресивні люди могли б дослідити, в такий спосіб виконавши істотну частину необхідної політичної роботи» [Харауэй, 2017].

«Маніфест кіборгів» став закликком дослідниці до єднання людей, щоб покласти край чоловічому пануванню у світовому масштабі. Цю глобальну загрозу Д. Гаравей бачить у державних структурах, створених чоловіками, адже невідома держава з владою жінок, хіба що міфологічна спільнота амазонок. Американська філософія відкрила великі перспективи для гендерних досліджень проблем раси, етносу, статі в контексті загрозової військової ситуації та екологічної кризи.

У центрі уваги кіберфемінізму постали цифрові технології. Інтернет з його віртуальним середовищем знаменує зникнення відмінностей за тілесними ознаками. Сучасні медіа-технології знищують кордони між чоловіками і жінками, людьми і механізмами, дозволяючи користувачам мереж обирати ідентичність. Патріархальні відносини підсилювалися індустріальною технологією, натомість цифрові технології, засновані на мережевому принципі, а не на засадах ієрархії, створюють передумови для формування нового суспільства. Представниці кіберфемінізму, знаходячи нові можливості усвідомлення ідентичності в розвитку жіночих медіа, вважають, що цифрова епоха більше підходить жінкам, ніж чоловікам. Щоб створити таке суспільство необхідно, як вважала Д. Гаравей, максимально використати потенціал технонауки [Сергеева, 2014, с. 149].

В українському гуманітарному дискурсі значну увагу творчості Д. Гаравей приділяє А. Дейнека; він є перекладачем [Гаравей, 2016] і аналітиком її праць, які публікує в часопису «Своє» [Дейнека, 2017]. Він позитивно оцінює феміністичні студії, вважає, що у феміністок є багатий досвід денатуралізації матеріальних і смислових зв'язків, котрі ще століття тому здавалися абсолютно природними. Він просліджує еволюцію поглядів Д. Гаравей, яка від раннього фемінізму, від дослідження статевих і соціальних розмежувань у людських спільнотах переходить до перегляду наших зв'язків з іншими живими істотами, серед яких ми живемо. Сучасний екологічно спрямований гуманізм, властивий Д. Гаравей, містить заклик перетворити цих інших створінь на стратегічних союзників, повноцінних членів суспільства, включити їх у суспільний договір, зробити частиною політичного поля, ба навіть більше, породичатися з деякими з них, а деяких ізолювати як небезпечних суперників. Адже майбутнє, як і справжнє природно-історичне минуле, належатиме глобальним гетерогенним спільнотам, у яких гармонійно співіснують люди і не-людські створіння [Гаравей, 2016]. У своїх термінологічних пошуках Д. Гаравей формулює образ майбутнього, який вона означає як Ктулуген, тобто динамічні постійно діючі хтонічні сили, частиною яких є люди, чиє буття знаходиться нині у небезпеці. Для Ктулугену характерний лозунг «Кіборги за виживання Землі». Смертні створіння можуть гідно жити і померти в епоху Ктулугену лише одним способом – об'єднавши зусилля для відтворення схованок, сприяючи біологічному, культурному, політичному та технологічному відновленню і реконструкції, водночас жалкуючи про незворотні втрати. Ймовірно, що лише за умови активної взаємодії всіх жителів Землі буде можливим процвітання спільнот, що складаються з багатьох видів, також і людей [Haraway, 2018].

Напрямок, започаткований Д. Гаравей, кіберфемінізм, знайшов продовження у працях інших дослідників (Ш. Сендовал, Дж. Габілондо, А. Крокер, О. Стоун та ін.). Серед представників цього напрямку слід звернути увагу на творчість дослідниці Селі Планта, яка з пошаною ставиться до здобутків класиків фемінізму, але водночас створює власну оригінальну концепцію кіберфемінізму. На її думку, жінкам для виявлення своєї ідентичності в історичному поступі суспільства не вистачало зовсім не чоловічого (маскулінного) начала, а їх власного зв'язку з віртуальним, з динамічністю матерії. Нині, в умовах кіберреальності, з'являється можливість для жінок, нарешті, усвідомити і реалізувати власну ідентичність. Спираючись на ідеї Л. Ірігарей, її думку, що «немає нічого, подібного до жінок» [Irigaray, 1991, с. 39], С. Планта за аналогією вважає, що так само немає нічого подібного до комп'ютерів. Адже комп'ютери – це дзеркала (екрани), матричний одяг, симулятори, неприховано пов'язані з віртуальною системою, підпрограмами якої виявляються культура і природа. Комп'ютер симулює ткацтво, стародавнє заняття, органічне для жінки. Нитки нулів і одиниць сплітаються

в самотканні килими й імітують шовкові трафарети в нескінченності кіберреальності. Жінки, яких перепідключає комп'ютер, постають інтерфейсом і трансгресором між людьми, людиною і природою, ідентичністю і відмінністю, одиницею і нулем, актуальним і віртуальним [Плант, 2019]. Продовжуючи свою аналогію жінок з комп'ютерами, С. Плант акцентує увагу на ще одному висловлюванні Л. Ірігарей: «Якщо машини, і навіть машини теорії, можуть самозаводитися, чи не можуть жінки робити те ж саме?» Розвиваючи цю думку, С. Плант наголошує, що кіберфемінізм має стати теорією жінок, які заводять самих себе. Не варто зосереджуватися на еротичному нюансі цієї позиції, слід йти у напрямі самоідентифікації жінок. С. Плант робить акцент на самодостатності жінок, а не на тому, що вони відмовляються брати участь у патріархальній реальності, чи на тому, що вони шукають своє місце всередині патріархальної влади. С. Плант доводить, що жінка ніколи не припиняла ткати саму себе неподалік від того, що транслював патріархат. Жіночі теоретичні розробки, винаходи і праця (свого роду жіноча технонаука минулого) були інтегровані в патріархат, але не навпаки. Жінки могли легко обійтися без чоловіків, які завжди були надзвичайно залежними від жінок. На думку С. Плант, немає жодної глибинної сутності, особливої жіночності, до якої необхідно прориватися крізь екрани та симуляції. Вона наголошує на схожості місця жінки з роллю Нуля в цифровому просторі кібернетики, в якому Нуль є зовсім не відсутністю, це ефективна віртуальність, лінія трансгресії, межа інтенсивності. Цей Нуль не забезпечений трансцендентною Єдністю, він руйнує всі ідентичності, всі Одиниці. Це великий Нуль, позбавлена природності Матриця, з якої походить уся Природа [Фішер, 2017].

Загалом кіберфеміністи на основі єдиного підходу у ставленні до теорій, створених чоловіками, передбачають глибокі апокаліптичні зміни світу через нові електронно-цифрові та інші технології. Цей етап у розвитку гендерних досліджень, кіберфемінізм, і є, власне, тим напрямом гуманітарних досліджень, у яких найсучасніші реалії нашого буття осмислюються з метою змінити наявні практики задля кращого майбутнього.

Проведене дослідження дає підставу зробити такі *висновки*. Гендерні студії еволюціонують, відображаючи зміни, що відбуваються в суспільстві під впливом нових досягнень науки, техніки і технологій. У їх межах здійснюється пошук гендерної ідентичності, логіка якого може бути окреслена в такий спосіб. Спочатку ідентичність розуміють як гендерну рівність статей в ранньому фемінізмі (С. де Бовуар), далі ідентичність виявляється через жіноче начало як відмінне від чоловічого, і це начало постає у формах жіночого дискурсу, жіночої втіхи, жіночого письма. Далі застосовується трансгресія – перехід встановлених культурно-історичних кордонів, наполягання на їх штучності, подолання традиційних опозицій, їх розмивання, конструювання нових кордонів за участю жінок, які подолали стереотипи патріархальності та усвідомили власну ідентичність. На першому етапі не відбувається звернення до технонауки як сфери, де можливе встановлення гендерної рівності, жіночої ідентичності; на другому етапі бачимо певні спроби це зробити. Нарешті, у кіберфемінізмі, феміністичних студіях технонауки ідентичність пов'язують з новим розумінням штучності як позитиву і як шляху переформування кордонів, конструювання нової реальності – кіберреальності. Проведене дослідження також демонструє конструктивні можливості методології гендерних досліджень, їх важливий внесок у створення засад нового гуманізму, здатність виявляти корінні суперечності і конфлікти, відображати їх з урахуванням реальності, що постійно змінюється, винаходити апгрейди (вдосконалені, оновлені комп'ютерні програми і методи), що дозволяють вирішувати вже існуючі проблеми, а також винаходити відповіді на виклики ХХІ століття переважно у сфері символічної реальності (кіберреальності), однак і в боротьбі за права та свободи пригноблених верств в умовах технокапіталізму [Повторева, 2010, с. 246].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бовуар С. де. Второй пол / пер. с франц. А. Сабашникова, И. Малахова, Е. Орлова. М.; СПб.: Прогресс; Алетея, 1997. 832 с.
- Венгер О. Напрями удосконалення гендерної політики в умовах цифрового суспільства. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2019. С. 23–27.
- Гаравей Д. Переосмислюючи спорідненість: крок із антропоцену в Ктулуцен / пер. А. Дейнеки. *«Своє». Всеукраїнський соціологічний журнал*. 2016. № 1. С. 76–85.
- Голованова Т. Технологізація формування гендерної рівності студентської молоді. *Вісник Запорізького національного ун-ту: зб. наук. статей*. 2008. № 1. С. 74–80.
- Горошко Е. И. Гендерные аспекты коммуникаций на примере образовательных практик Интернета. *Educational Tecnology and Society*. 2008. № 11/2. С. 388–411.
- Гундорова Т. Femina Melanchjlica: Стать і культура в гендерній утопії Ольги Кобилянської. К.: Критика, 2002. 574 с.
- Дейнека А. Квір-теорія по той бік конструктивізму та есенціалізму: чи можливо позбавитися бінарного мислення? *Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки*. 2017. № 2 (33). С. 80–88.
- Жиру Г. Гранична педагогіка і постмодерніські політики. *Гендерна педагогіка* / пер. В. Гайденко. Суми: Університетська книга, 2006. С. 80–92.
- Ісакова Н. Б. Гендерний паритет у науці: тенденції в світі та в Україні. *Наука та наукознавство*. 2018. № 2 (100). С. 69–90. DOI: <https://doi.org/10.15407/sofs2018.02.068>.
- Карева А., Столет Й. Киберфемінізм: тела, сети, интерфейсы. *Художественный журнал*, 2018. № 105. С. 33–39.
- Кендес У, Зіммерман Д. Створення гендеру / пер. з англ. Е. Здравомислова. *Гендерна педагогіка*. Суми: Університетська книга, 2006. С. 22–47.
- Кеплен Е. Е. Жіночі студії / пер. з англ. В. Шовкуна. *Енциклопедія постмодернізму*. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 154–163.
- Клименкова Т. Значення методології: три основні підходи / пер. В. Гайденко. *Гендерна педагогіка*. Суми: Університетська книга, 2006. С. 48–68.
- Кохан Ю. В. Гендерна політика в інформаційному суспільстві. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2014, № 2 (10). С. 123–130.
- Кристева Ю. Смерть в Візантії / пер. з франц. Т. Чугуновой. М.: АСТ, 2007. 352 с.
- Кристева Ю. Полілог / пер з франц. П. Тарашука. К.: Юніверс, 2004. 480 с.
- Крокет К., Гаравей Д. Дж. / пер. з англ. В. Шовкуна. *Енциклопедія постмодернізму*. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 80–81.
- Макі Д. Кіборг / пер. з англ. В. Шовкуна. *Енциклопедія постмодернізму*. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 194–195.
- Плант К. Ткацкие станки будущего: ткающие женщины и кибернетика [Электронный ресурс] / пер. с англ. А. Каревой. 2018. URL: <https://syg.ma/@lika-kareva/sedi-plant-tkatskie-stanki-budushchiegho-tkachiestvo-zhienshchin-i-kibiernietika-1>.
- Повторева С. М. Структурний підхід – структуралізм – постструктуралізм (еволюція методології та її поширення в гуманітарних студіях): монографія. Львів: Вид-во Націон. ун-ту «Львівська політехніка», 2010. 336 с.
- Савицки Я. Фуко и феминизм: к политике «различия» / пер. с англ. Н. А. Блохина. *Феминистская критика и ревизия истории политической философии*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. С. 297–315.
- Сергеева О. В. Экран закрепощающий, экран освобождающий: теоретики феминизма о медиа-технологиях. *Наука телевидения*. 2014. Т. 11. С. 145–154.
- Спелман Э. В. Симона де Бовуар и женщины: кто же мы? / пер. с англ. Н. А. Блохина. *Феминистская критика и ревизия истории политической философии*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. С. 274–296.

Фишер М. Непрерывный контакт [Электронный ресурс] / пер. с англ. Л. Каревой. 2017. URL: <https://syg.ma/@lika-kareva/mark-fishier-nieprieryvnyi-kontakt>.

Хамітов Н. Філософія статі: прояснення предмета. *Філософська думка*. 2000. № 6. С. 45–55.

Харауэй Д. Антропоген, Капиталоцен, Плантационен, Ктулуцен: создание племени [Электронный ресурс] / пер. з англ. М. Марцинковской. *Художественный журнал*. 2016. № 99. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39>.

Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / пер. А. В. Гараджи. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 128 с.

Шевченко З. Проблема уніфікації статей: біологічна та соціальна складові процесу. *Гендерна проблематика та антропологічні горизонти: матеріали I Всеукр. наук.-практ. конференції 26–27 травня 2011 року*. Острог: Вид-во Націон. ун-ту «Острозька академія», 2011. С. 93–100.

Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. 172 p.

Cixous H. *Coming to Writing and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. 214 p.

Haraway D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)*. Durham: Duke University, 2018. 312 p.

Irigaray L. *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press, 1985. 416 p.

Kristeva J. *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature*. New-York: Columbia University Press, 1980. 305 p.

Petrushenko V., Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. *Filosofija. Sociologija*, 2019. Vol. 30. No 3. pp. 199–205. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v30i3.4042>.

Повторева Світлана Михайлівна

докторка філософських наук, професорка кафедри філософії
Національний університет «Львівська політехніка»
вул. Митрополита Андрея, 5, 4-й н. к., каб. 328, Львів, 79013
E-mail: vedmedja@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3488-3679>

Чурсінова Оксана Юріївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії
Національний університет «Львівська політехніка»
вул. Митрополита Андрея, 5, 4-й н. к., каб. 328, Львів, 79013
E-mail: churss@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8197-8638>

Стаття надійшла до редакції: 31.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

TRANSGRESSION AND THE SEARCH FOR IDENTITY IN THE CONTEXT OF GENDER PROBLEM AND CYBERFEMINISM

Povtoreva Svitlana M.

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
5, Mytropolyt Andrei Street, Building 4, Room 328, 79013, Lviv, Ukraine
E-mail: vedmedja@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3488-3679>

Chursinova Oksana Yu.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
5, Mytropolyt Andrei Street, Building 4, Room 328, 79013, Lviv, Ukraine
E-mail: churss@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8197-8638>

ABSTRACT

The article considers the features of gender researches in the context of significant changes taking place in the technical and technological sphere of modern society. The authors considered it their task to trace the evolution of the gender issue starting with the actual ignoring of scientific and technological progress realities in early feminism to the natural synthesis of this issue with the achievements of technoscience and information technology. The most modern form of such a synthesis was cyberfeminism. The authors were meticulous about the terminological apparatus of this problem, about the explication of the newest concepts, which, thanks to gender studies, have significantly enriched the modern humanitarian discourse. The peculiarity of this study is an attempt to identify the logic of gender research evolution, which adjusts to the formation of a new humanism, awareness of the identity of many strata of modern society (women, workers, people with disabilities, etc. – those who have traditionally been oppressed in the past) and the search for the ways to struggle for their rights and their future. The article outlines the methodological principles of gender studies, because it is the methodology that allows you to productively develop these studies in the context of postmodern humanities. As a result of the study, the constructive possibilities of gender research, the prospects of their methodology, which allows to form the foundations of modern humanism, to find upgrades as to solve existing problems so to anticipate new challenges of the XXI century. Basing on foreign sources, where the gender problem is being studied quite actively and is developing rapidly, the authors of the article also analyze the state of gender research in Ukraine, which takes into account the realities of technoscience and information technology.

Keywords: gender, identity, information technologies, cyberreality, cyberfeminism, technoscience, transgression.

REFERENCES

- Beauvoir, S. de (1997). *Second Sex*. (A. Sabashnikova, I. Malakhova & E. Orlova, Trans.). Moscow; Saint Petersburg: Progress; Aletejya. (Original work published 1949). (In Russian).
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Cixous, H. (1991). *Coming to Writing and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Deineka, A. (2017). Queer Theory on the Opposite Side of Constructivism and Essentialism: Is it Possible to Eliminate Binary Thinking? *Actual Problems of Sociology, Psychology, Pedagogy*, 2(33), 80–88. (In Ukrainian).
- Fisher, M. (2017). *Continuous Contact*. (L. Kareva, Trans.). Retrieved from <https://syg.ma/@lika-kareva/mark-fishier-nieprieryvnyi-kontakt>. (In Russian).
- Golovanova, T. (2008). The Technology of Forming Gender Equality of the Students. *Bulletin of Zaporizhzhia National University*, 1, 74–80. (In Ukrainian).
- Goroshko, E. (2008). Gender Aspects of Communications as an Example of Educational Practices of the Internet. *Educational Tecnology and Society*, 11(22), 388–411. (In Russian).
- Haraway, D. (2016). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. (M. Marczinkovskaya, Trans.). *Art magazine*, 99. Retrieved from <http://moscowartmagazine.com/issue/39>. (Original work published 2015). (In Russian).
- Haraway, D. (2016). Antropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. (A. Deyneka, Trans.). *Svoie*, 1–2(15–16), 76–85. (Original work published 2015). (In Ukrainian).
- Haraway, D. (2017). *Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*. (A. V. Garadzha, Trans.). Moscow: Ad Marginem Press. (Original work published 1985). (In Russian).
- Haraway, D. (2018). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)*. Durham: Duke Universit.

- Hundorova, T. (2002). *Femina Melancholica: Gender and Culture in Olga Kobylhanska's Gender Utopia*. Kyiv: Krytyka. (In Ukrainian).
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press.
- Isakova, N. (2018). Gender Parity in R&D: Global and Ukrainian Trends. *Science and Science of Science*, 2(100), 68–90. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.15407/sofs2018.02.068>.
- Kareva, L., & Stolet, J. (2018). Cyberfeminism: Bodies, Networks, Interfaces. *Art Magazine*, 105, 33–39. (In Russian).
- Candace W., & Zimmerman, D. (2006). Doing Gender. (E. Zdravomyslova, Trans.). In *Gender Pedagogy* (pp. 22–47). Sumy: Universytetska Knyha. (Original work published 1987). (In Ukrainian).
- Kaplan, E. A. (2003). Women's Studios. (V. Shovkun, Trans.). In Ch. E. Winqvist & V. E. Taylor (Eds.), *Encyclopedia of Postmodernism* (pp. 154–163). Kyiv: "Osnovy", Solomiia Pavlychko's Publishing House. (Original work published 2001). (In Ukrainian).
- Khamitov, N. (2000). Philosophy of Sex: Clarification of the Subject. *Filosofska Dumka – Philosophical Thought*, 6, 45–55. (In Ukrainian).
- Klimenkova, T. (2006). Meaning of Methodology: Three Main Approaches. (V. Gajdenko, Trans.). In *Gender Pedagogy* (pp. 48–68). Sumy: Universytetska Knyha. (In Ukrainian).
- Kokhan, Yu. (2014). Gender Policy in the Information Society. *Philosophy of Science: Traditions and Innovations*, 2(10), 123–130. (In Ukrainian).
- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature*. New-York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (2004). *Polylogue*. (P. Tarashhuk, Trans.). Kyiv: Yunivers. (Original work published 1977). (In Ukrainian).
- Kristeva, J. (2007). *Murder in Byzantium*. (T. Chugunova, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 2004). (In Russian).
- Crockett, C. (2003). Haraway Donna J. (V. Shovkun, Trans.). In Ch. E. Winqvist & V. E. Taylor (Eds.), *Encyclopedia of Postmodernism* (pp. 80–81). Kyiv: "Osnovy", Solomiia Pavlychko's Publishing House. (Original work published 2001). (In Ukrainian).
- McKee, D. (2003). Cyborg. (V. Shovkun, Trans.). In Ch. E. Winqvist & V. E. Taylor (Eds.), *Encyclopedia of Postmodernism* (pp. 194–195). Kyiv: "Osnovy", Solomiia Pavlychko's Publishing House. (Original work published 2001). (In Ukrainian).
- Petrushenko, V., & Chursinova, O. (2019). Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. *Filosofija. Sociologija*, 30(3), 199–205. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v30i3.4042>.
- Plant, S. (2018). *The Future Looms: Weaving Women and Cybernetics*. (L. Kareva, Trans.). Retrieved from <https://syg.ma/@lika-kareva/sedi-plant-tkatskiie-stanki-budushchiegho-tkachiestvo-zhienshchin-i-kibiernietika-1>. (Original work published 1995). (In Russian). DOI of Original: <https://doi.org/10.1177/1357034X95001003003>.
- Povtoreva, S. (2010). *Structure Method – Structuralism – Poststructuralism (Evolution of Methodology and its Popularization in the Humanitarian Studios)*. Lviv: Lviv Polytechnic National University. Publishing House. (In Ukrainian).
- Sawicki, J. (2005). Foucault and Feminism: To the Politics of "Differences". (N. Blokhina, Trans.). In M. L. Shanley & C. Pateman (Eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory* (pp. 297–315). Moscow: Political Encyclopedia Publishers (ROSSPEN). (Original work published 1986). (In Russian).
- Sergeeva, O. (2014). Screen is Enslaving, the Screen is Exempting: Theoreticians of Feminism About Media Technology. *Nauka Televideniya – Television Science*, 11, 145–154. (In Russian).
- Shevchenko, Z. (2011). The Problem of Sex Unification: Biological and Social Parts of the Processes. In *Proceedings from All-Ukrainian scientific-practical conference (May 26–27, 2011): Gender Issues and Anthropological Horizons* (pp. 93–100). Ostrog: The National University of Ostroh Academy Publishing House. (In Ukrainian).

- Spelman, E. V. (2005). Simone de Beauvoir and Women: Just Who does She Think “We” is? (N. Blokhina, Trans.). In M. L. Shanley & C. Pateman (Eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory* (pp. 274–296). Moscow: Political Encyclopedia Publishers (ROSSPEN). (Original work published 1988). (In Russian).
- Venger, O. (2019). Directions of Improvement of Gender Policy in Conditions of Digital Society. *Humanitarian Bulletin of Zaporozhye State Engineering Academy*, Special Issue, 23–27. Retrieved from <http://vestnikzgia.com.ua/article/view/189005/188765>. (In Ukrainian).
- Giroux, H. A. (2006). Border Pedagogy and the Politics of Modernism/Postmodernism. (V. Gajdenko, Trans.). In *Gender Pedagogy* (pp. 80–91). Sumy: Universytetska Knyha. (Original work published 1991). (In Ukrainian).

Article arrived: 31.05.2020

Accepted: 19.06.2020

(БЕЗ)ПОДІЄВІСТЬ КАРАНТИННОЇ ВІЗУАЛЬНОСТІ

Епідемія коронавірусу спровокувала зміни у більшості сфер суспільного життя і стала поштовхом до багатьох переосмислень в питаннях безпеки, економіки, соціальної філософії, етики тощо. На фоні обговорення глобальних питань губиться простий, але не безпроблемний ракурс – видовище епідемії з позиції глядача. Цей ракурс найочевидніший, проте вимагає глибокого аналізу. У карантинних умовах контакт глядача із явищем цілком опосередкований екраном, що визначає сприйняття ним епідемії як медіа-явища. Розводячи екзистенційний досвід, спричинений епідемією (безпосередній), і досвід глядацький (опосередкований), ми виносимо за дужки перший і зосереджуємо увагу на другому: нас цікавить не явище-епідемія, а явлення епідемії на екрані. Саме репрезентація епідемії є проблемою: попри трансляцію в режимі реального часу і небачену «зримість» епідемії, карантинна візуальність є безподісною. Обговорення епідемії захоплює інформаційне поле і своєю тотальністю висуває претензію на виключну подію. Однак виключність спростовується історично, а подієвість не має місця у філософському сенсі. Залишається видовище – але режим його є специфічним. Блискучий аналіз видовищ від Гі Дебора і Жана Бодрієра у випадку сучасної епідемії опиняється невідповідним: звичний спосіб пережиття видовища у випадку епідемії змінюється – це видовище є не-видовищним. Видовище епідемії – це «видовище на карантині»: ізольоване від «того, що є» чи / та ізольоване глядачів від цього. Не відображаючи смерть (хіба що у формі кривих *смертності*, які не мають нічого спільного з конкретною *смертю*), екран не відображає те, що є подієвим в епідемії. Основоположна апаративність смерті доповнюється цілим рядом «невидимостей» – невидимість без-церемонно похованих мертвих, невидимість ізольованих хворих, невидимість захищених костюмами медиків і головне – невидимість загрози. Однак, оскільки екран не може залишатися порожнім, його заповнюють образи нестачі й відсутності: образ порожнього міста визначальний для карантинної візуальності. Репрезентація епідемії, попри те, що її трансляція безперервно ведеться в онлайнні як повсякчасне оновлення статистик, уникає і подієвості, і видовищності.

Ключові слова: епідемія, візуальність, репрезентація, медіа, видовище, (без)подієвість.

«Про епідемію коронавірусу сьогодні говорять геть усі. Хвиля висловлювань, що розходиться, <...> сама нагадує словесну та медіа-епідемію. Це дискурсивне поле, що шириться, захоплює популярну епідеміологію, політологію та економіку, значною мірою пояснюється тим, що нічого ясного сказати неможливо» [Ямпольський, 2020]. Дискурс розростається вусебіч: вірусологи, фахівці з соціальних наук, адепти теорій змов, громадські діячі, пересічні користувачі соцмереж, політики – всі, провокуючи суперечки і нові осмислення, долучаються до висвітлення найрізноманітніших аспектів епідемії та творення повного спектру прогнозів між «світ залишиться тим самим – тільки трохи гірше» до «все зміниться назавжди і безповоротно». Ми ж дивимось на це явище з ракурсу рядового глядача. Філософська рефлексія над власним ракурсом *глядача на карантині* змушує змістити фокус уваги з *явища* епідемії на *явлення* епідемії на екрані і задатись питанням про специфіку карантинної візуальності.

У 2020 році про епідемію говорять чи не всі філософи: проблема є актуальною як практично, так і теоретично. Славою Жижек видає книгу «Пандемія. Covid-19 трясє світ» і говорить про коронавірус як новий шанс на комунізм; Жан-Люк Нансі осмислює «комуновірус» [Латур, 2020]; Джорджо Агамбен стверджує, що ми перейшли поріг варварства, позбавивши мертвих права на похорон, і публікує цілий ряд жорстких («як могло статися, що ціла країна, не усвідомлюючи цього, впала перед лицем хвороби етично і політично?» [Агамбен, 2020]) і часом провокативних текстів. Ален Бадью розглядає епідемію через «точку дотику між природними і соціальними визначеннями» і

вбачає в ній «момент волаючого протиріччя між економікою і політикою» [Бадью, 2020]. Свій текст Бадью озаглавлює «До епідемічної ситуації» – і в цій ситуації він не бачить можливості політичної події (як локального відкриття політичних можливостей чи створення можливості процедури істини [Бадью, 2013, с. 17]). Закликаючи залишатись вдома і використовувати вимушену домашню ізоляцію для роботи над новими політичними фігурами, Бадью однак зауважує: «необхідно ретельно проаналізувати будь-яку ідею, згідно з якою такі явища, як епідемія, здатні відкрити щось політично новаторське» [Бадью, 2020]. Поточна ситуація, на його погляд, є політично нейтральною: «епідемія, що розгортається, сама по собі як епідемія не матиме будь-яких значних політичних наслідків у такій країні, як Франція» [Бадью, 2020]. «Я завжди вважав, що нинішня ситуація, позначена вірусною пандемією, не є чимось винятковим» [Бадью, 2020], – стверджує Бадью врозріз наявній у медіа тенденції гіперболізувати її винятковість.

Епідемія як історична подія конструюється засобами медіа. Однак її сприйняття як виключної чи принаймні особливої події спричинене не «об'єктивними» показниками, а її, здавалось би, неможливою появою саме тут і саме зараз. «Багато хто, – як зауважує Бадью, – ймовірно, вважали, що подібні історії пасують темній Африці або тоталітарному Китаю, але аж ніяк не демократичній Європі» [Бадью, 2020] (можна додати також – вважали, що пасують семисот- чи столітній давності, але аж ніяк не сучасності).

Епідемія сьогодні постає у принципово різних режимах сприйняття і пережиття для тих, хто переживає безпосередньо (медики, хворі, їхні близькі та близькі померлих), і тих, хто «відділяється дивним режимом карантинної ізоляції, яка цілком перериває будь-який безпосередній контакт із “тим, що є”» [Ямпольський, 2020], чие сприйняття цілком опосередковано медіа. Відповідно відрізняються екзистенційний досвід (цей досвід «учасника» в даному тексті ми виносимо за дужки) і досвід глядацький. «Все, що раніше переживалось безпосередньо, тепер відсторонюється в репрезентацію», – проголошує у першому пункті «Суспільства видовища» Гі Дебор [Debord, 1992, р. 10]. Видовище дозволяє глядачеві знати *про* все – і нічого: розходження *глядацького* та *екзистенційного* досвіду під час епідеміє сягає максимуму (спостереження смерті в онлайні набуває форми щохвилинного оновлення статистики). Видовище є монотонним, адже епідемія *бачиться* як сума однакових, постійно повторюваних статистичних елементів: захворювань, одужань, смертей. Екзистенційна неповторність кожної з цих подій нівелюється статистичною формою їх подачі – тож медіа-видовище епідемії виявляється екзистенційно (без)подієвим. І не-видовищним.

Карантин (від) видовищ: так сприймається епідемія з ракурсу глядача. З одного боку, карантин звужує життєвий простір на користь екранного – але, з іншого, різноманіття новинних видовищ витісняється одноманітним видовищем епідемії. Видовищна драматизація епідемії зазнає фіаско – *непоказна* епідемія виглядає глузуванням з апокаліптичних чаянь видовищного кінця світу. Попри миттєву відстежуваність в онлайні, цю епідемію, на наш погляд, глядач сприймає через не-видимість: у центрі її образів – порожнеча. З одного боку, на екран практично не потрапляє «тяжке видовище» – агонія вмираючих, дії лікарів, робота похоронних служб тощо. З іншого – екран не може залишатись порожнім, тож він пропонує глядачеві «незвичне видовище»: відсутність замість присутності, порожнечу замість заповненості.

Репрезентацію епідемії в медіа значною мірою визначають застосовані щодо неї метафори. Ключова серед них – метафора війни: «*Nous sommes en guerre*», «ми на війні» – багатократно повторений рефрен зверненні до нації французького президента Еммануеля Макрона [Macron, 2020]. Її ж згадує у своїй статті Бадью: «метафора Макрона “ми на війні” вірна» [Бадью, 2020]. (Не)війна і (не)подія, трансльована в режимі реального часу – про це складно сказати влучніше, ніж сказав Жан Бодріяр. Втім, між спостереженням Війни в Затоці та «війни з коронавірусом» є суттєві відмінності: змінюється характер видовища і екранної картинки. Трансльована в режимі реального

часу, війна з вірусом водночас є в певному сенсі *невидимою*. Карантинна візуальність цієї не(по)баченої війни має свою специфіку.

Невидимість ворога. Візуальний ряд війни неможливий без ворога, а в цьому разі саме образу ворога і немає – до того ж немає уявлення про те, ким / чим є цей ворог. «Дивна ця війна: <...> вона не передбачає існування ворога. Те, що твориться сьогодні з людством, ніким не персоніфіковане. Немає кого звинувачувати, немає кого оголосити відповідальним за все, що сталося, немає до кого відчувати ненависть. Немає кому мститися, немає про кого писати “Вбий німця”. Вірус знаходиться поза системою сенсів і протистоянь, до якої ми звикли, – він нічого не має на увазі, не питає і не відповідає, спрощуючи світ до алегорії або байки», – пише поетеса та есеїстка Марія Степанова [Степанова, 2020]. Недоступність безпосередньому погляду і абстрактність атомної моделі роблять вірус у сприйнятті глядача епідемії не-уявлюваним. Як радикально «інший», вірус не сприймається за сторону протистояння, тож місце ворога залишається порожнім.

Невидимість розгортання війни. Немає видовища катастрофи, що розгортається, – самі лише цифри, масиви статистичних даних, які створюють інформаційний фон, але не дають картини події. Саме цифри і динаміка їх змін, візуалізована через таблиці й графіки, створюють математичний образний ряд (рemarkова «смерть мільйонів як статистика»).

Невидимість жертв війни. Непомітна хвороба (нерозрізненість заражених як загроза солідарності); хворі, яких не видно (ізоляція); вмираючі, з якими не побачишся – і мертві, яких не побачиш (закриті труни в закритих військових машинах у закритому Бергамо – образ прихованого образу).

Невидимість героїв війни. Візуальна знеособленість медиків (костюми біозахисту) і невпізнаваність облич за масками – герої цієї війни невидимі так само, як і жертви.

Всі ці невидимості доповнює симптоматичний візуальний ряд епідемії – порожні міста. Їх порожність – це порожність *від людей*: жарти про повернення дельфінів, динозаврів та «90-х» відтіняють саме таку негатию. І саме ця статична картина порожнечі проглядає за змінними кривими захворюваності як образ (без)подієвості епідемії.

Всі відтинки досвіду глядача (від споглядання *небаченої* трагедії до проглядання спектаклю, якому не вистачає видовищності) поєднуються водночас із досвідом піднаглядності (як острах і уповання на паноптикон). У зворотній перспективі карантинної візуальності глядач виступає піднаглядним. Активізація державними органами всіх випробуваних інструментів нагляду і апробація нових під приводом безпеки («ми колективно розігруємо карикатуру біовлади, яка немовби вийшла прямисінько з лекційного курсу Мішеля Фуко» [Латур, 2020]) спричинила шквал обговорень; ми торкнемось лише одного аспекту: глядач як піднаглядний видовищу. Відокремлений карантинном, глядач дивиться видовище епідемії з острахом потрапити у нього – і видовище стає засобом контролю. Таке видовище не *розважає*: воно має *заважати* потрапити у нього. Поглинаючи масиви статистичних даних, глядач водночас сам *порахований* – хай і в невидимій графі не-хворих.

Видовище епідемії, що розгортається на екрані, створює ефект зануреності («це відбувається тут і зараз») і водночас дає соліпсичний ефект контролю («вся епідемія – лише на екрані: вимкни – і вона зникне»). Втім, ілюзія контролю над власним ступенем залученості у те, що відбувається, заважає протистояти охопленню видовищем. Ця охопленість постає як життєво необхідна: поза нею нічого не відбувається. В умовах карантинної бездієвості (виклик для гіперактивного, прискороного суспільства – але водночас шанс на сповільнення і «дар пасивності») саме видовище дає можливість втечі від порожнечі. Мережа дозволяє змарнувати власну пасивність: за словами Жижека, нові медіа позбавляють нас нашої пасивності, нашого автентичного пасивного досвіду, і в такий спосіб підштовхують до безглуздої маніакальної активності [Жижек, 2005, с. 45].

«Маніакальна активність» відстежування цифр, прояснення деталей, обговорення версій приховує страх викинутості за межі видовища як повної без-дієвості і без-подієвості.

Надмір інформації *про* явище у поєднанні з його карантинною відстороненістю визначає специфіку способу залучення в це видовище. Бажання (спокуса «дійти до суті», торкнутись реального) підсилюється страхом (повноти ізоляції через випадіння з єдиного єднаючого видовища). Вабляча недоступність «самого явища» спричиняє поглинання все нової інформації і напружене вдивляння у порожність образів. Видовище захоплює саме цією пустотою: порожній екран під час трансляції – простір невтамованого жадання подій. Збій трансляції, до якої прикута масова увага, максимізує ступінь залученості глядачів: вони переживають (за) те, що зараз відбувається невидимо для них. Видовище епідемії – екран з шумами інформації і миготливими пустотами образів – примушує глядачів губитися в здогадках щодо того, що відбувається «насправді», бо саме «правда» на екрані жодним чином не явлена.

Отже, «універсальна зверненість» епідемії робить її явищем, що вимагає осмислення від кожного. Епідемія «учасника» і епідемія глядача переживаються кардинально різно: як екзистенційний подієвий досвід і (без)подієве видовище. Тисячі екзистенційно неповторних подій (смертей, втрат, хвороб, одужань), сумуючись, виглядають як статистично ідентичні випадки. Статистика є невидовищною – тож трансляція поширення епідемії в режимі реального часу не створює видовищності катастрофи. Видовище епідемії має в центрі «порожні» образи: без-образність загрози і ворога, не-баченість розповсюдження, не-видимість жертв і безлюдність міст як образ карантину. Епідемія як повторюваність «того самого» (надлишковість знання поєднується із нестачею пережиття) та постійне тасування вже-баченого постає перед глядачем як сума не-подій. Попри безперервність трансляцій, карантинна візуальність є невидовищною і безподієвою.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Агамбен Дж. Вопрос [Электронный ресурс] / пер. с итал. 16.04.2020. URL: <https://aitrus.info/node/5456>.

Бадью А. До епідемічної ситуації [Електронний ресурс] / пер. з франц. О. О. Іваненко; під ред. В. Ф. Бурлачука. 21.03.2020. URL: <http://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2020/03/200330171210972-4465.pdf>.

Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / пер. з франц. В. Артюха, А. Репа. К.: Комубук, 2016. 192 с.

Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: ИОИ, 2013. 193 с.

Бодрийяр Ж. Дух терроризма. Войны в Заливе не было / пер. с франц. А. Качалова. М: Рипол Классик, 2016. 224 с.

Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / пер. с англ. А. Смирнова; под ред. В. Мазина, Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.

Латур Б., Иллуз С., Нансі Ж.-Л. Який світ після пандемії? [Електронний ресурс] / пер. з франц. А. Репа. 31.03.2020. URL: <https://politikrytyka.org/2020/03/31/yakyj-svit-pislya-pandemiyi-bruno-latur-yeva-illuz-zhan-lyuk-nansi>.

Степанова М. Война без врага: Мария Степанова о беде, которую так долго ждали [Электронный ресурс]. 03.04.2020. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4301417>.

Ямпольский М. Эпидемия: незнание и правда [Электронный ресурс]. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/24006-mihail-yampolskiy-o-tom-kak-pandemiya-razrushaet-illyuziyu-znaniya>.

Debord G. La Société du Spectacle. Paris: Les Éditions Gallimard, 1992. 224 p.

Macron E. “Nous sommes en guerre”: le verbatim du discours d’Emmanuel Macron [Ressource Électronique]. 16.03.2020. URL: https://www.lemonde.fr/politique/article/2020/03/16/nous-sommes-en-guerre-retrouvez-le-discours-de-macron-pour-lutter-contre-le-coronavirus_6033314_823448.html.

Чистотіна Ольга Олександрівна

аспірантка, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: chistopoleo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9136-814X>

Стаття надійшла до редакції: 29.05.2020

Схвалено до друку: 18.06.2020

EVENT(LESS)NESS OF QUARANTINE VISUALITY

Chystotina Olha O.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: chistopoleo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9136-814X>

ABSTRACT

The coronavirus epidemic has provoked changes in most spheres of public life and has given rise to many ways of rethinking in matters of security, economics, social philosophy, ethics and so on. Against the background of discussing global issues, some kind of simple but not problem-free perspective is being lost – the spectacle of an epidemic from the spectator's point of view. This perspective is the most obvious, but requires further analysis. In quarantine conditions, spectator's contact with the phenomenon is entirely mediated by the screen determining his perception of the epidemic as a media phenomenon. Dividing the existential experience caused by the epidemic (direct one) and the spectator's experience (indirect one), we put the former in parentheses and focus only on the latter, not being interested in the epidemic as a phenomenon, but in the “phenomenon of the epidemic on the screen”. It is the representation of the epidemic that is the problem: despite real-time broadcasting and the unprecedented “visibility” of the epidemic, quarantine visibility is eventless. Discussion of the epidemic captures the information field and its totality makes a claim to an exceptional event. However, its exclusivity is refuted historically, and eventfulness has no place in the philosophical sense. The spectacle remains – but its mode is specific. The brilliant analysis of spectacle by Guy Debord and Jean Baudrillard in the case of a modern epidemic is inappropriate: the usual way of experiencing a spectacle in the case of an epidemic is changing – this spectacle is non-spectacular. The spectacle of an epidemic is a “quarantine spectacle”: isolated from “what is” and / or isolating spectators from it. Without displaying death (except in the form of mortality curves that have nothing to do with a specific death), the screen does not reflect what is happening inside the epidemic itself. The fundamental representativeness of death is complemented by a number of invisibilities – the invisibility of the unceremoniously buried dead, the invisibility of isolated patients, the invisibility of physicians protected by their suits and, most importantly, the invisibility of the threat. However, since the screen cannot remain blank, it is filled with images of scarcity and absence: the image of an empty city is decisive for quarantine visibility. The representation of the epidemic, despite the fact that it is broadcast online as a constant update of statistics, avoids both eventness and entertainment.

Keywords: epidemic, visibility, representation, media, spectacle, event(less)ness.

REFERENCES

- Agamben, G. (2020). *A Question*. Retrieved from <https://aitrus.info/node/5456>. (In Russian).
- Badiou, A. (2013). *Philosophy and the Event. Conversations with a short introduction to Badiou's philosophy by Fabien Tarby*. (D. Kraliechkin, Trans.). Moscow: Institute of Social Sciences. (Original work published 2010). (In Russian).
- Badiou, A. (2016). *Ethics: an Essay on the Understanding of Evil*. (V. Artiukh, A. Riepa, Trans.). Kyiv: Komubuk. (Original work published 1993). (In Ukrainian).

- Badiou, A. (2020). *On the Epidemic Situation*. (O. O. Ivanenko, Trans.). Retrieved from <http://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2020/03/200330171210972-4465.pdf>. (In Ukrainian).
- Baudrillard, J. (2016). *The Spirit of Terrorism. The Gulf War did not Take Place*. (A. Kachalov, Trans.). Moscow: Ripol Klassik. (Original works published 1991). (In Russian).
- Debord, G. (1992). *The Society of the Spectacle* (3rd edition). Paris: Gallimard. (Original work published 1967). (In French).
- Latour, B., Illouz, E., & Nancy, J.-L. (2020). *What is the World After a Pandemic?* (A. Riepa, Trans.). Retrieved from <https://politykrytyka.org/2020/03/31/yakyj-svit-pislya-pandemiyi-bruno-latur-yeva-illuz-zhan-lyuk-nansi>. (In Ukrainian).
- Macron, E. (2020). *“We are at War”: the Verbatim of Emmanuel Macron’s Speech*. Retrieved from https://www.lemonde.fr/politique/article/2020/03/16/nous-sommes-en-guerre-retrouvez-le-discours-de-macron-pour-lutter-contre-le-coronavirus_6033314_823448.html. (In French).
- Stepanova, M. (2020). *War Without an Enemy: Maria Stepanova about the Misfortune We have been Waiting for So Long*. Retrieved from <https://www.kommersant.ru/doc/4301417>. (In Russian).
- Yampolsky, M. (2020). *The Epidemic: Ignorance and Truth*. Retrieved from <https://www.colta.ru/articles/society/24006-mihail-yampolskiy-o-tom-kak-pandemiya-razrushaet-illyuziyu-znaniya>. (In Russian).
- Žižek, S. (2005). *Interpassivity. Desire: Attraction. Multiculturalism*. (A. Smirnov, Trans.). (Original work published 1997). St. Petersburg: Aleteia. (In Russian).

Article arrived: 29.05.2020

Accepted: 18.06.2020

УДК 1 (091)

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-6

Володимир Прокопенко

КОНЦЕПЦІЯ ГНОСТИЦИЗМУ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Е. ФЕГЕЛІНА

У статті розглядається концепція політичного гностицизму, розроблена австро-американським філософом Еріком Фегеліном. Ця концепція є одним з головних елементів фегелінівської політичної філософії, в якій він дає відповідь на питання про сутність сучасної політики. Фегелін вважає, що сучасність є результатом історичної перемоги ідеології «гностицизму». Історичне коріння гностицизму, вважає Фегелін, слід шукати не в добі пізньої античності, а в епоху середньовіччя. На основі ідей християнських містиків, таких як Йоахім Флорський, сформувалася ідеологія гностицизму, яка поширилась в західному світі і стала потужною політичною силою. Ця сила зробила «велику гностичну революцію» і загалом сформувала сучасне суспільство. Прикладами сучасних гностичних режимів є прогресизм, позитивізм, марксизм, психоаналіз, комунізм, фашизм, націонал-соціалізм. Сучасна політична наука нездатна дати критичне осмислення гностицизму, оскільки сама є продуктом гностичної ідеології. Тому сучасна політологія потребує відновлення своїх основоположних принципів, які були встановлені античними філософами, засновниками філософії політики. Фегелін називає це ретейоретизацією політичної науки. Автор статті аналізує теоретичні та історичні підстави концепції Фегеліна і доходить висновку, що одним з джерел його теорії політичного гностицизму є вчення Гегеля про нещасну свідомість. У статті також доведено, що концепт гностицизму у Фегеліна не є тотожним історичному гностицизму. Автор також аналізує причини, з яких політична наука ХХ ст. не сприйняла цю концепцію і не зробила висновків з критики політології в роботі Фегеліна «Нова наука політики». У статті робиться висновок про те, що зміни, які відбуваються в сучасному світі, змушують нас переглянути і переоцінити концепцію Фегеліна, яка, на наш погляд, має великий евристичний потенціал.

Ключові слова: Фегелін, політична філософія, ідеологія, модерн, гностицизм.

Актуальність теми статті обумовлена глобальними змінами в сучасному світі, коли людство стикнулось з цілою низкою криз, які стають все більш масштабними і охопили вже, мабуть, всі сфери життя. Потреба осмислити суть того, що відбувається, стає все більш гострою і все більш очевидним стає те, що відповідь треба шукати у сфері політики, звісно, у її вихідному і широкому розумінні – як громадського життя, βίος πολιτικός. Поступово приходить усвідомлення того, що ліберально-демократична модель, яка протягом довгого часу сприймалась як своєрідний стандарт нормального суспільства, є не просто неефективною і не дає можливості вчасно передбачити глобальні загрози та захистити від них суспільство, але й сама, схоже, має такі особливості і містить у собі такі елементи, які стають причинами різноманітних деструктивних процесів. Для того, щоб оцінити ці підозри і осмислити висновки, які з них випливають, філософія має зробити крок у бік від сучасності та подивитись на неї інакшим чином, ззовні. Досвід саме такого «погляду ззовні», який сьогодні знов повертається до порядку денного, ми знаходимо в роботах австрійського і американського філософа Е. Фегеліна. Важливе місце у філософії Фегеліна займає його концепція гностицизму, яка свого часу викликала різко негативну реакцію з боку політологічної спільноти. Ми вважаємо, що настав час для більш виваженого аналізу фегелінівської концепції і перегляду її оцінки з огляду на сучасні проблеми в суспільстві і науці.

Ступінь розробленості теми. Ерік Фегелін давно і впевнено зайняв своє місце серед класиків політичної філософії ХХ століття, його роботи неодноразово публікувались і перекладались, аналізу його ідей, зокрема й концепції політичного гностицизму,

© Прокопенко В. В., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

присвячено велику кількість досліджень, серед яких відзначимо ґрунтовні роботи Ю. Вебба [Webb, 1981], Т. Макалістера [McAllister, 1996], Е. Сандоза (головного редактора і автора вступних статей у 22-томному зібранні творів Фегеліна), Б. Купера [Cooper, 2011]. Не втратили свого значення і оцінки концепції гностицизму сучасниками Фегеліна, видатними соціальними філософами ХХ ст. Г. Кельзенем, Л. Штраусом, Г. Арендт. Водночас в Україні не тільки ідеї, але й саме ім'я Фегеліна досі залишаються практично невідомими. Причин цьому багато: по-перше, праці Фегеліна ніколи не перекладалися українською мовою – перекладачі з виправданим побоюванням ставляться до текстів Фегеліна, які часто бувають колосального обсягу, містять безліч посилань на маловідомі джерела, насичені незвичною і складною термінологією; по-друге, філософи та історики, які знаються на брендах західної політичної філософії, також вважають за краще не мати справи з Фегеліном через те, що його вкрай складно інтерпретувати звичним способом віднесення до якоїсь певної філософської школи. І чи точно філософської? До якої галузі віднести дослідження Фегеліна: філософії, історичної чи, може, політичної науки, правознавства, соціології – навіть у цьому питанні немає згоди. За політичними поглядами Фегеліна часто називали консерватором, ставлячи в один ряд з Е. Берком, Ю. Еволюю або К. Шміттом, інші, навпаки, говорили про нього як про революціонера, неясно якої, правої чи лівої орієнтації. Сам Фегелін якось іронічно завважив, що на нього весь час намагаються навісити якийсь ярлик: «... комуніста, фашиста, націонал-соціаліста, старого ліберала, нового ліберала, єврея, католика, протестанта, платоніка, неоавгустиніанця, томіста, і, звичайно, гегельянця – не забувайте, що на мене також нібито сильно вплинув Г'ю Лонг», тоді як сам він вважав, що вчений взагалі не має права пов'язувати себе з жодною ідеологією: «те, що мені явно нав'язувалось, викликало мою опозицію будь-деологіям – марксистській, фашистській, націонал-соціалістичній, якій ви побажаєте, – тому що вони були несумісні з наукою в раціональному сенсі критичного аналізу. Я знову повертаюся до Макса Вебера як до великого мислителя, який звернув мою увагу на цю проблему; і я дотепер стверджую, що ніхто, хто є ідеологом, не може бути компетентним соціологом» [Voegelin, 2011, p. 74]. Навіть на Заході, де наукове співтовариство не є таким покірним, як у країнах третього світу, схиляється перед карго-культами інтелектуальної моди, роботи Фегеліна завжди виглядали як занадто нестандартні й позатрендові. У підсумку він заробив стійку репутацію мислителя відомого, але незручного, погляди якого є складними для розуміння та не вписуються до звичних визначень і класифікацій. Нарешті, важливою обставиною стало те, що Фегелін завжди спрямовував свої теорії на таку безкомпромісну критику сучасності, і це зробило їх категорично небажаними в просторі сучасної політичної науки. Дуже точно визначення фегелінівському філософуванню знайшов Тед Макалістер, коли дав своїй книзі про Фегеліна і його однодумця/опонента Лео Штрауса назву «Бунт проти сучасності» [McAllister, 1996]. Незважаючи на те, що загалом Фегелін був типовим академічним професором, його атака на модерн виявилась більш сміливою, ніж у більшості всесвітньо відомих радикалів, яких система пізньокapіталістичного істеблішменту доволі успішно адаптувала до своїх вимог і цілей.

Метою нашої статті є дослідження концепції політичного гностицизму, висунутої Е. Фегеліном, оцінка її евристичного потенціалу і значення для поглиблення та розвитку політичної філософії. Важливою характеристикою фегелінівського бунту проти сучасності є не тільки його безкомпромісність, але й теоретична фундаментальність. Концепція гностицизму спрямована її автором на те, щоб розкрити історичні і теоретичні причини, джерела й рушійні сили тих процесів, які, за його думкою, закономірно привели у ХХ ст. західну цивілізацію до межі самознищення. Саме концепт гностицизму зіграв роль каталізатора в процесі побудови грандіозної споруди філософії історії і політичної філософії, викладенню якої Е. Фегелін присвятив п'ять томів «Порядку і історії» та вісім – «Історії політичних ідей».

Концепція гностицизму визрівала у Фегеліна досить довго. Перші його публікації з'явилися ще наприкінці 20-х років, пізніше, у 30-х, він видав роботи «Раса і держава», «Расова ідея», «Авторитарна держава», «Політичні релігії». Ці книги зробили ім'я Фегеліна відомим у науковому світі та за його межами («Політичні релігії» була конфіскована гестапо, яке провело обшук у домі філософа і готувало його арешт, але Фегелін поспіхом виїхав за кордони рейху), проте жодного спомину про гностицизм у роботах цього періоду ми не знайдемо. У ці роки він приділяє основну свою увагу аналізу авторитарних і тоталітарних ідеологій, які у XX сторіччі отримали широке розповсюдження в Європі та в усьому світі, а вже з цього аналізу в нього виникає висновок: ці ідеології не можна вважати просто продуктом помилкового розуміння суті і цілей суспільства – за самою своєю суттю вони є «духовним збоченням» (вислів Б. Купера). І спільне коріння цього збочення слід шукати за межами сучасності, в історії походження самої цієї сучасності.

Остаточне формування концепції гностицизму відбувається у Фегеліна на початку 50-х років, коли він готує до опублікування свою першу американську книгу «Нова наука політики» [Voegelin, 1952]. Коли книга вийшла, вона одразу стала бестселером і спричинила бурхливі дискусії, які відтоді не закінчуються. Одним з найбільш гострих пунктів у цих дискусіях стала якраз фегелінівська концепція гностицизму. Насамперед увагу критиків привернула назва: чому саме гностицизм? Яке відношення має це досить аморфне і непослідовне філософсько-богословське вчення доби пізньої античності до політичної ідеології, яка вочевидь не співпадає за своєю спрямованістю з ідеями гностиків Валентіна, Василида, Сатурніна або Маркіона? До того ж відомо, що головні джерела з еліністичного гностицизму (бібліотека Наг-Хаммаді, Кумранські літописи, Втрачені кодекси) були малодосяжними і, схоже, залишились невідомими Фегеліну. Імовірно, основним джерелом для Фегеліна стала робота про гностицизм Ганса Йонаса (з яким він потім багато спілкувався під час своєї роботи в Мюнхені) «Гносис та дух пізньої античності» [Jonas, 1934]. Сам Фегелін говорив, що поняття «гностицизм» привернуло його увагу, коли він зустрів його в 1937 році в книзі Ганса Урса фон Бальтазара «Прометей». Тоді у Фегеліна з'явилась думка про те, що слід розглянути можливість застосування цього поняття для прояснення сучасних ідеологічних феноменів. Фегелін звертається до вчень середньовічних християнських містиків, які висловлювали гностично забарвлені ідеї, і здійснює досить чітко спрямовану їх інтерпретацію. Не звертаючи великої уваги на історично-культурні контексти, Фегелін фактично лишає осторонь питання про традиції стародавнього гностицизму, дискусії між гностиками, суб'єктивні цілі мислителів, до яких він звертається, і виділяє серед всіх гностичних ідей тільки одну, головну: реальність є чужорідною для людини. Людина потрапила в цей світ внаслідок гріхопадіння, і цей світ, повний страждань, став карою за людську гординю. Людство має повернутись до своєї справжньої батьківщини, до ідеального потойбічного світу. Протиріччя двох світів носить як моральний, так і теологічний характер – у тутешньому світі, світі зла і страждань, панує злий Бог, а справжній Бог є стороннім для цього світу, він – прихований Бог. І віра в цього прихованого Бога є шляхом до звільнення і відновлення людства.

Зрозуміло, що цей образ гностицизму має мало спільного з його історичним прототипом, але водночас він вказує на важливе джерело фегелінівської концепції, на гегелівську «Феноменологію Духу», а саме – на вчення про нещасливу свідомість, в якому основною ознакою нещасливої свідомості є якраз її роздвоєність і протирічність. Гегель пише: «Отже, ми маємо тепер подвоєння самоусвідомлення в ньому самому, що є суттєвим уявленням про дух, але ще не маємо єдності цього подвоєння, і тому нещаслива свідомість – це усвідомлення себе як подвійної, самосуперечливої сутності» [Гегель, 2004, с. 153] Цей генетичний зв'язок між Гегелем та Фегеліном спочатку виглядає доволі несподіваним і навіть дивним, якщо зважити на те, що саме Гегель розглядався Фегеліном як один з найбільш яскравих і послідовних гностиків. Але слід звернути увагу на важливу думку Фегеліна про те, що гностицизм сам готує знаряддя для

свого викриття, і гегелівська філософія (для якої Фегелін знайшов яскраве визначення – «чарування») сама розкриває свою тайну, коли Гегель в «Науці логіки» представляє детально розроблене вчення про абсолютний дух, який в діалектичному розкритті свідомості розвивається від відчуження до усвідомлення себе. Як пише Фегелін, «Гордовитий натяк на притчу про багатого і Лазаря розкриває краще, ніж могли б зробити довгі пояснення, напрямок, в якому спрямована думка Гегеля: для того, щоб бути оповісником божественних розпоряджень, він повинен зайняти місце Христа праворуч Бога. І Гегель дійсно усуває Христа» [Voegelin, 1972, p. 255]. Цими словами Фегелін вказує на пророцькі амбіції Гегеля, які, вважає Фегелін, поєднують німецького філософа з великими гностиками минулого, а також і з деякими сучасними політичними ідеологіями та режимами, які характеризуються ним як гностичні. Фегеліна часто потім звинувачували в тому, що такими дещо довірливими асоціаціями він викривляє дійсний історичний образ гностицизму, але ми також можемо нагадати про те, що насправді сам термін «гностицизм» є сучасним і виник не раніше XVIII ст., як це помітив М. Уільямс: «Гностицизм, гнозіс або гностична релігія – жоден з цих термінів не має античного еквіваленту <...> Ця категорія є сучасною конструкцією» [Williams, 1996, p. 7]. З огляду на ці обставини ми вважаємо, що не можна стверджувати, що Фегелін переносить античний гностицизм до доби модерну, як, наприклад, про це говорить М. Жарден: «У будь-якому разі оригінальною характеристикою сучасності є те, що, за Фегеліном, вона є відродженням (принаймні частковим) античного феномену гностицизму [Jardine, 1995, p. 586].

Найбільш ретельно і послідовно фегелінівська концепція гностицизму викладається в «Новій науці політики», де займає майже повністю IV, V і VI розділ, в яких автор розглядає історичну генезу того феномена, який отримує в нього ім'я гностицизму. Найперше Фегелін відокремлює гностицизм від класичної античності – з його точки зору, гностицизм з'являється якраз як реакція на загибель античного світу, коли зникло сприйняття світу як упорядкованого і гармонійного космосу. У цьому космосі людина почувала себе як вдома, а саме суспільство було зменшеною моделлю великого всесвітнього порядку. Фегелін використовує платонівський термін «косміон» (κόσμιον – маленький космос, мікрокосм), який вказує на репрезентативну роль суспільного порядку по відношенню до порядку космічного: «суспільство є ні чим іншим, як представником космічної істини» [Voegelin, 1952, p. 60]. Цей античний космос стає в спогадах гностиків чимось подібним до ідеального потойбічного світу, до якого людство має повернутись для того, щоб знову отримати власну цілісність і осмисленість свого буття. На відміну від втраченого ідеального світу, світ сучасний характеризується виключно негативно. З цього випливають висновки, які складаються в систему ознак, властивих будь-якій формі гностицизму. Ознаками гностицизму є: невдоволення поточним станом речей; віра в те, що світ за своєю суттю є поганим і хаотичним, і це є остаточною причиною будь-яких сучасних труднощів; віра в те, що порятунок цього погано влаштованого світу може бути досягнутий в процесі історичної творчості; віра в те, що порятунок і вдосконалення світу може бути результатом власних зусиль людини; впевненість у тому, що існують особливі люди, пророки і вожді-гностики, які володіють такими знаннями й здібностями, які дозволяють їм стати каталізаторами та рушіями історичного розвитку, які можуть очолити рух, покликаний врятувати людство і весь світ.

Важливим є те, що Фегелін розглядає гностицизм саме як політичний феномен, що не виключає визнання в ньому наявності теологічно-релігійного і навіть позитивістсько-наукового аспектів. На думку Фегеліна, гностицизм в сучасному світі представляють прогресивізм, позитивізм, марксизм, психоаналіз, комунізм, фашизм, націонал-соціалізм. Всі ці рухи, навіть якщо вони не є відкрито політичними, мають політичні наслідки, зокрема й позитивізм, який Фегелін не відокремлює від спієнтизму. Більше того, оскільки гностики завжди переслідують одну кінцеву ідею, ідею спасіння, наука також спрямовується ними до цієї мети: «У зв'язку з небаченим розвитком науки, починаючи з XVII століття, цей новий інструмент пізнання повинен був стати – слід зазначити, що з

неминучістю – символічним інструментом гностичної істини. У гностико-сцієнтистських спекуляціях цей особливий випадок досяг апогею, коли позитивістський перфектор науки замінив еру Христа ерою Конта. Сцієнтизм залишився до наших днів одним з найсильніших гностичних рухів в Західному суспільстві, і науково-імманенталістська гординя настільки зміцніла, що навіть кожна зі спеціальних наук відзначилася в ній своїм варіантом спасіння – за допомогою фізики, економіки, соціології, біології та психології» [Voegelin, 1952, p. 127].

Однією з особливостей творчої манери Фегеліна є використання ним великої кількості сталих філософських і наукових понять і категорій у новому розумінні. Експлікацією нових значень, які ці поняття набувають у його дискурсі, Фегелін зазвичай нехтує, і якщо ми задаймося питанням про те, який зміст вкладає він у поняття «гностицизм», ми знайдемо в текстах Фегеліна велику кількість ознак на додаток до тих, що ми вже перелічили як головні, проте чіткої і вичерпної дефініції гностицизму в нього немає. Деякі з учнів Фегеліна намагались доповнити твори свого вчителя складанням словників фегелінівської мови, щоб зробити його ідеї більш зрозумілими за межами кола його прихильників. В одному з таких словників, «Фегелінівському глосарії» Е. Сандоза, ми знаходимо таке визначення гностицизму, в якому підкреслюється саме специфіка його розуміння Фегеліном: «Гностицизм – тип мислення, який претендує на абсолютне пізнавальне володіння реальністю. Спираючись на претензію на гнозис у сенсі безпосереднього сприйняття або бачення істини без необхідності критичного осмислення, гностицизм вважає, що його знання не підлягають критиці. В аналізі Фегеліна гностицизм може приймати трансценденталізуючу форму (як у разі гностичного руху пізньої античності) або імманентизуючі форми (як у разі марксизму, позитивізму Конта та інших сучасних рухів)» [Voegelin, 2011, p. 160].

Якщо Фегелін не надто переймався чіткістю свого категоріального апарату, то це не було випадковим: він вважав, що справжнє розуміння феноменів людського мислення і буття може бути досягнуто тільки шляхом історичного пізнання, що пробуджує уяву та стимулює інтуїцію, яку він вважав такою ж дієвою пізнавальною здібністю, як і наукові методи. Зрозуміти щось без синтезуючого погляду на предмет у його історії неможливо – ігнорування цього принципу є корінною і непереможною вадою сучасної позитивістської політології, такою ж характерною, як і її короткозорий емпіризм і безсоромний сервілізм. Фегелін звертається до історії гностицизму не заради ілюстрацій, а тому що вважає, що суттю предмета є його історичне буття.

Як відбувалось становлення гностицизму і подальше поглинання європейських політичних інститутів гностичною ідеологією? Фегелін говорить про «велику гностичну революцію», яка розтягнулась на декілька сторіч, протягом котрих була фактично знищена християнська цивілізація, причому зовнішні прикмети християнства залишились, але наповнились іншим змістом: насамперед це стосується питання про втілення Царства Божого. Гностики вимагають для цього насильства і політичного перевороту, що є по суті антихристиянською позицією. Біблія залишилась Священним Писанням, але методи і напрями її інтерпретації піддалися викривленням для того, щоб їх результати відповідали ідеології гностицизму. Гностичні тлумачення Біблії змінили її смисл, ба більше, були створені численні фальсифікації, які призвели до фактичної заміни Біблії її гностичними підробками (Фегелін називає такі ерзац-біблії Коранами, *Corans*).

Власна історія політичного гностицизму почалась, за Фегеліном, не раніше XII сторіччя, коли у деяких богословів відбулось переосмислення християнської есхатології в тій її формі, яку вона набула в межах філософсько-богословської доктрини Августина. Августин інтерпретував тезу про «тисячолітнє Царство Небесне» (висловлену в Одкровенні Іоанна Богослова) як метафору: небесне царство не має ніякого земного майбутнього, його час (власне кажучи, вже не час, а вічність) наступить після кінця світу. Отже, хліазм він вважає сретичним вченням, що впливає з хибного розуміння Біблії. Але активний і войовничий дух середньовіччя періоду розквіту більше не сприймав цю

меланхолічну пізньоантичну концепцію – він прагнув приходу божого царства тут і зараз, або принаймні в найближчому майбутньому. Справжнім отцем гностицизму Фегелін вважає Йоахима Флорського. Йоахим Флорський висунув ідею тричастинної історії, третій період якої і є Царством Духу Святого, тобто справжнім царством небесним, але втіленим на землі. Гностики, помічає Фегелін, завжди чомусь полюбляли саме троїчність (етапи історичного процесу Гегеля, суспільно-економічні формації у Маркса, Москва – *Третій Рим* у Філофея, нарешті – *Третій рейх*) і точні дати (Йоахим Флорський говорить про 1260 рік як початок Царства Святого Духу з такою ж впевненістю, як і Микита Хрущов про побудову комунізму в 1980 році). У цьому році має прийти новий великий цар, Дух є *Babylone*, який є істинним гностичним пророком: він *розуміє* сутність історії, *знає* шляхи, які ведуть у щасливе майбутнє і *може* згуртувати навколо себе тих, хто хоче виступити в боротьбі за це майбутнє, тобто пророк стає реальним політичним вождем. Таке братство згуртованих «людей майбутнього» є справжнім образом прийдешнього царства Третього Заповіту. Ці принципи ідеології гностицизму, стверджує Фегелін, залишаються і досі її основою, але за цей час у ній відбулися і важливі зміни. У XVIII столітті гностицизм, як і вся культура, піддався секуляризації і вже остаточно втратив свій зв'язок із християнським есхатонном. Відповідальність за Страшний Суд опинилася в руках людини, а не Бога. Відповідно місце одкровення і благодаті зайняло містифіковане наукове знання. Чому знання, зрозуміло: секулярному світогляду потрібна надійна основа, і такою виглядала в той час саме наука. Містифікована – тому що в гностицизмі наука приймає на себе ті функції, які їй не притаманні, вона стає для гностиків значно більшим, ніж просто пізнанням – шляхом до перетворення світу і спасіння людини. На жаль, Фегелін не згадує з цього приводу про одинадцятую тезу Маркса про Фесрбаха, так само як і про блискучу статтю С. М. Булгакова «Карл Маркс як релігійний тип» (до речі, у 20-х роках, перебуваючи в Парижі, Фегелін брав уроки російської мови саме для того, щоб знайомитись з російською політичною літературою).

Історична доля гностичної ідеології описується Фегеліном за допомогою ідеї, згідно з якою саме гностицизм є справжнім творцем сучасності. Фегелін вибудовує таку схему історичного розвитку західної цивілізації, в якій всі стадії цього розвитку виявляються ступенями до остаточної перемоги гностицизму. Одним із важливих чинників у побудові нового світу стало те, що під час гностичної революції можливості раціонального богослов'я і критичної філософії були суттєво обмежені, критика відтепер спрямовувалась виключно на недоліки і жахи старого світу, релігія і мораль якого стали об'єктами глузу, естетичні уявлення стали розглядатися як застарілі і вже тому – примитивні й недосконалі, виховання, політика і право – як втілення забобонів і неосвіченості. У сучасному світі все це призвело до унеможливлення критичного обговорення і аналізу будь-яких важливих, насамперед – політичних, ідей. Як результат, зникають умови для раціональних політичних теорій і дій, їхнє місце займають ритуальні процедури, своєрідна «політична магія». Наука про політику деградує, її компетенції звужуються до апології наявних політичних інститутів, вона втрачає свій колишній критичний потенціал і активно долучається до владної пропаганди в надії отримати свій зиск від режиму. Фегелін вважає детеоретизацію політичної науки (політичної свідомості взагалі) атрибутом будь-якого гностичного політичного режиму, незалежно від того, чи є він тоталітарним нацистським, комуністичним або ліберально-демократичним: «табу на теорії в класичному сенсі є неодмінною умовою його (гностицизму – В.П.) соціальної експансії і виживання. Це неминуче позначається на можливості публічних дебатів у спільнотах, де гностичні рухи отримали достатній соціальний вплив для того, щоб контролювати засоби комунікації, освітні інститути тощо. Тією мірою, якою цей контроль є ефективним, публічні теоретичні дебати, в яких порушуються питання, що стосуються істини людського існування, неможливі через заборони на теоретичну аргументацію. Наскільки б сумнівно не захищалися конституційні свободи слова та друку, хоч би як успішно не процвітали теоретичні суперечки у вузьких колах, і хоч би як результативно вони не велися

в практично приватних публікаціях жменьки вчених, дискусії в політично значущій суспільній сфері виявляються, по суті, маніпуляціями, що й сталося в сучасних прогресивних суспільствах, не кажучи вже про якість дискусій в тоталітарних імперіях» [Voegelin, 1952, pp. 141–142].

Таким є фегелінівський образ гностицизму як ідеології, але тепер перед автором постає питання про те, яким чином ця ідеологія впливає на реальний світ і на життя людей в цьому світі. Фегелін стверджує: гностичні ідеології втілюються в життя внаслідок діяльності певних політичних сил. На початку свого поширення і зміцнення гностичні ідеї приховувались в різноманітних християнських сектах і церквах, які потім повністю змінили свою суть, як, скажімо, англійські пуритани, які згодом стали головною рупійною силою Великої гностичної революції (Фегелін, спираючись на Р. Хукера, середньовічного англійського юриста і богослова, схиляється до того, що пуритани з самого початку не були повною мірою християнами і лише використовували «біблійний камуфляж»).

У XX сторіччі, стверджує Фегелін, людство опинилось у реальності, яка насправді є реалізацією гностичних проєктів, а сучасні політичні і соціальні конфлікти є епіфеноменом протистоянь між численними гностичними проєктами. Фегелін помічає, що конкуренція між гностичними режимами з необхідністю породжує конфлікти й війни. Внаслідок того, що гностичне безум'я (gnostic insanity) замінило раціональне політичне мислення практикою магічних заклинань (magic operations), ці війни ніколи не можуть бути закінчені, не дивлячись на те, що всі сторони конфліктів зазвичай проголошують себе борцями за мир. [Voegelin, 1952, p. 171–172].

Це стосується і глобального протистояння між ліберально-демократичним гностичним режимом Заходу і таким же гностичним за сутністю, але тоталітарним комуністичним режимом Сходу. У 1952 році, коли вийшла «Нова наука політики», багатьом дійсно здавалось, що холодна війна буде тривати вічно – Фегелін констатує, що дуже слабкою є надія на те, що можна знайти вихід з цього примарного світу, який створила для людства гностична ідеологія: «Перед лицем цієї всесвітньої експансії доводиться констатувати очевидне: людська природа не змінюється. Закриття душі в сучасному гностицизмі здатне придушити як істину душі, так і досвід, що маніфестує себе у філософії і християнстві, але все ж воно не в змозі усунути душу та її трансцендентність зі структури реальності. Звідси виникає питання: як довго може тривати таке придушення, і що станеться, коли тривале й жорстке придушення призведе до вибуху?» [Voegelin, 1952, p. 165].

Після опублікування «Нової науки політики» концепція гностицизму очікувано викликала велику кількість критичних відгуків, у більшості яких зверталась увага на те, що фегелінівська концепція не відповідає вимогам до наукової теорії. Навіть науковий керівник дисертації Фегеліна у Віденському університеті Ганс Кельзен рішуче виступив проти поглядів свого колишнього учня. Він відзначив, що Фегелін некоректно поводить з поняттям гностицизму, зміст якого змінюється в залежності від особистих цілей і пристрастей автора. Прикладом такого свавілля є викладення Фегеліном поглядів Йоахіма Флорського, масштаб і вплив якого на європейський світогляд він безмірно перебільшив: «Як доктор Фауст у знаменитій трагедії Гете, випивши чарівне зілля, у кожній жінці починає бачити Олену, так і Фегелін бачить Йоахімову тринітарну есхатологію всюди, де зустрічає розподіл на три періоди – у Тюрго і Конта, у Гегеля і Маркса» [Kelsen, 2004, p. 79]. Кельзен стверджує, що вчення про вожда нового світу, Дух є Babylone, Йоахіма Флорського Фегелін абсолютно зовнішнім чином об'єднав з концепціями лідерства Кондорсе, Конта, Маркса для того, щоб обґрунтувати свою помилкову тезу про внутрішню спорідненість цих вчень і про приналежність їх до загальної ідеології гностицизму, яка насправді є, за Кельзенем, фантазією самого Фегеліна, не більше. Кельзен констатує, що фегелінівська схема історичного розвитку Заходу розсипається через те, що в її основу покладена недобросовісна і далека від істини гіпотеза.

Досить критично поставився до концепції політичного гностицизму і Л. Штраус, який у приватних листах до Фегеліна неодноразово писав, що в нього дуже великий сумнів викликає поєднання Фегеліном дуже різних історичних явищ в єдину ідеологію. Проблематичним для Штрауса виявився також перехід від середньовічного містичного до сучасного світського гностицизму. Він пише Фегеліну про те, що якщо і є якась лінія спадкоємства між Йоахімом Флорським і Гегелем, то її наявність не пояснює повністю процесу звернення від божественного до мирського, адже для цього необхідно було здійснити поворот у самій філософії. На жаль, розлога критична рецензія, яку готував Штраус, так і не була їм написана. Натомість Г. Арендт висловила свої зауваження публічно, у 1952 році в часописі «The Review of Politics» між нею і Фегеліном відбулась гостра дискусія, у межах якої Арендт заявила про неприйнятність фегелінівської концепції гностицизму з причини її метафізичності та умоглядності. На її думку, Фегелін надає надмірне значення ідеологічним рухам при поясненні історично дійсних феноменів, йде від інтелектуальних близькостей і впливів, тоді як у тоталітаризмі безпрецедентним є не його ідеологічний зміст, а сама подія тоталітарного панування [Arendt, 1952].

Критика справила сильне враження на Фегеліна (він згадував пізніше, що рецензія Кельзена його просто «знищила»), що спонукало його внести до своєї концепції низку важливих змін. У 1972 році Фегелін публікує роботу «Наука, політика і гностицизм», в якій він розглядає гностицизм вже переважно поза межами питання про політичну практику і зосереджується на розгляді особливостей сучасного гностичного світогляду, як він проявляє себе у філософії. До числа гностиків тепер у нього потрапляють не лише Гегель і Маркс, але й Ніцше і Гайдеггер, ба більше, він висловлює впевненість у тому, що сама ідея філософії має гностичну природу: коли людина бере на себе роль упорядника буття, вона виходить за межі людського в існуючому порядку та приймає на себе роль Бога-спасителя.

Таке широке розуміння гностицизму, яке вже позбавляє його предикату «політичний», зробило фегелінівську концепцію вкрай абстрактно-метафізичною і йому було вже важко використовувати її для аналізу конкретно-історичних подій і процесів. Найімовірніше, саме з цієї причини Фегелін практично не звертається до поняття гностицизму в своїх роботах заключного періоду. Але це зовсім не відміння значення його концепції, зокрема й для сучасної політичної науки. Ми впевнені в тому, що велика кількість важливих елементів концепції гностицизму не тільки не втратила свого евристичного і критичного потенціалу, але й розкрилась ширше, ніж на початку 50-х років ХХ ст. Той факт, що ідеї Фегеліна досі залишаються сліпою плямою для сучасних політологів свідчить про те, що критика, яку Фегелін адресував політичній науці сімдесят років тому, сьогодні є такою ж справедливою, а те, що він назвав *ретеоретизацією політичної науки*, досі залишається для науки про політику актуальною проблемою.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук; наук ред. пер. Ю. Кушаков. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.

Arendt H. The Origins of Totalitarianism: A Reply. *The Review of Politics*. Vol. 15. № 1. 1953. pp. 76–84.

Cooper B. Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science. Columbia & London: University of Missouri Press, 2011. 463 p.

Jardine M. Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis. *The Review of Politics*. Vol. 57. № 4. 1995. pp. 581–605. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500018647>.

Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. 456 s.

Kelsen H. A New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's «New Science of Politics». A Contribution to the Critique of Ideology. Berlin: De Gruyter, 2004. 138 p. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110327717>.

McAllister T. V. *Revolt against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1996. xv + 323 p.

Voegelin E. *Autobiographical Reflections, Revised Edition with Glossary*. Edited with the introduction by Ellis Sandoz. Columbia & London: University of Missouri Press, 2011. 203 p.

Voegelin E. *On Hegel: A Study in Sorcery*. *Voegelin E. Published Essays 1966–1985. The Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. XII. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990. pp. 213–256.

Voegelin E. *The New Science of Politics: An Introduction (Chartes R. Walgreen Foundation Lectures)*. Chicago: University of Chicago Press, 1952. 193 p.

Webb E. *Eric Voegelin: Philosopher of History*. Seattle&London: University of Washington Press, 1981. 320 p.

Williams M. *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. 360 p. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400822218>.

Прокopenko Володимир Володимирович

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: Pvlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

Стаття надійшла до редакції: 29.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

THE CONCEPT OF GNOSTICISM IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF E. VOEGELIN

Prokopenko Vladimir V.

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail PVlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

ABSTRACT

The article discusses the concept of political Gnosticism, developed by the philosopher Eric Voegelin. This concept is one of the main elements of Voegelin's political philosophy, in which he answers the question about the essence of modern politics. Voegelin believes that modernity is the result of the historical victory of the ideology of "Gnosticism". The historical roots of Gnosticism, says Voegelin, should not be sought in late antiquity, but in the Middle Ages. Based on the ideas of Christian mystics, such as Joachim of Flore, an ideology of Gnosticism was formed, which spread in the Western world and became a powerful political force. This force accomplished the "great Gnostic revolution" and shaped modern society. Examples of modern Gnostic regimes are progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism, National Socialism. Modern political science is not able to give a critical understanding of Gnosticism, since it itself is a product of Gnostic ideology. Therefore, modern political science needs to restore its fundamental principles, which were established by ancient philosophers, the founders of the philosophy of politics. Voegelin calls this the reteoretisation of political science. The author of the article analyzes the theoretical and historical grounds of Voegelin's concept and concludes that one of the sources of his theory of political Gnosticism is Hegel's doctrine of unhappy consciousness. The article also proves that Voegelin's concept of Gnosticism is not identical with historical Gnosticism. The author

also analyzes the reasons why political science of the twentieth century did not accept this concept and did not draw conclusions from criticism of political science in the work “New Science of Politics” by Voegelin. The article concludes that the changes that are taking place in the modern world force us to reconsider and overestimate Voegelin’s concept, which, in our opinion, has great heuristic potential.

Keywords: Voegelin, political philosophy, ideology, modernity, Gnosticism.

REFERENCES

- Arendt, H. (1953). The Origins of Totalitarianism: A Reply. *The Review of Politics*, 15(1), 76–84.
- Cooper, B. (2011). *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Hegel, G. W. F. (2004). *The Phenomenology of Spirit*. (P. Tarashhuk, Trans.). Kyiv: “Osnovy”, Solomiia Pavlychko’s Publishing House. (Original work published 1807). (In Ukrainian).
- Jardine, M. (1995). Eric Voegelin’s Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin’s Therapeutic Analysis. *The Review of Politics*, 57(4), 581–605. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500018647>.
- Jonas, H. (1934). *Gnosis und Spätantiker Geist* (Teil I: Die Mythologische Gnosis). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (In German).
- Kelsen, H. (2004). *A New Science of Politics: Hans Kelsen’s Reply to Eric Voegelin’s “New Science of Politics”*. *A Contribution to the Critique of Ideology*. Berlin: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110327717>.
- McAllister, T. V. (1996). *Revolt against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Voegelin, E. (1952). *The New Science of Politics: An Introduction (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1990). On Hegel: A Study in Sorcery. In E. Voegelin, *Published Essays 1966–1985. The Collected Works of Eric Voegelin* (Vol. XII, pp. 213–256). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Voegelin, E. (2011). *Autobiographical Reflections* (Revised Edition with Glossary). Columbia & London: University of Missouri Press.
- Webb, E. (1981). *Eric Voegelin: Philosopher of History*. Seattle & London: University of Washington Press.
- Williams, M. (1996). *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400822218>.

Article arrived: 29.05.2020

Accepted: 19.06.2020

УДК 17:160

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-7

Софія Леонтьєва

ЗДАТНІСТЬ СУДЖЕННЯ І PHRONESIS У ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Г. АРЕНДТ

Головною проблемою модерних універсалістських теорій практичної філософії є надання нормативним принципам та моральним судженням теоретичного обґрунтування, що уможливило їхній загально обов'язковий та об'єктивно значущий характер. Труднощі, з якими стикаються такі проекти, обумовлені відокремленням раціонального теоретизування від контекстів реального життя, тобто певним відривом теоретичного обґрунтування від практики. Вже звична для сучасної практичної філософії опозиція універсалізму і контекстуалізму сьогодні переосмислюється, з'являються теорії постметафізичного універсалізму, що центрують увагу зокрема на розробці останнього універсалістського проекту дискурсивної етики в рамках критичної теорії «третьої хвилі». Метою статті є представлення етико-філософських ідей Г. Арендт як цікавої концепції поєднання кантівської теорії «здатності судження» і аристотелівського *phronesis* задля прояснення природи етико-морального судження. Його складність, наголошується в статті, полягає в поєднанні загального та окремого. Загальність судження, за Арендт, обґрунтовується в теорії «широти мислення» як здатності людей до спільної мови-дії. Чутливість до ситуації відбиває аристотелівське поняття *phronesis*. Під час аналізу арендтівського обґрунтування нормативних та етичних суджень, виявлено герменевтичний вектор її теорії, що надалі запозичується Ю. Габермасом і сучасними представниками критичної теорії. Особливу увагу приділено поняттю «публічності» як полю перетину теоретизування та практики. Визначено, що «публічність» у практичній філософії Арендт стає платформою реалізації спільної для всіх здатності до етично-морального міркування, що завжди необхідно орієнтуватися на рівень загальної людської ситуації. У підсумку оригінальна концепція Арендт розцінюється як шлях подолання опозиції універсалізму і контекстуалізму, що є актуальним у сучасному етико-філософському дискурсі.

Ключові слова: постметафізичний універсалізм, контекстуалізм, *phronesis*, здатність судження, широта мислення, публічність.

Одне з ключових питань, що зумовлює сучасний стан практичної філософії, можна сформулювати таким чином: Якими є взаємини між практичною філософією (етикою, філософією моралі, політичною філософією) як теорією і самим життям як практикою, де людське самовизначення та міжлюдські відносини завжди вже зумовлені певними уявленнями про правильне, належне та обов'язкове? Інакше кажучи, чи має практична філософія свою основу в теоретизуванні як висуванні на рівень всезагального та універсального тих зрозумілих та очевидних положень, які існують у житті певних соціально-культурних та історичних «форм життя»?

Це питання загострюється під час огляду теорії модерної етики, які стикаються з однією і тією ж проблемою неможливості висування принципів об'єктивної загальної значущості. Обґрунтованість цих принципів є метою модерних проектів практичної філософії від Канта до Габермаса. У проекті дискурсивної етики вона досягається за умови виходу обґрунтування моральних пропозицій на над-контекстуальний рівень «ідеальної світової спільноти» (К.-О. Апел). Критика дискурсивної етики переважно зосереджується на тезі щодо універсалізуючої здатності практичної раціональності, яка сприймається не інакше як пережиток проекту модерна.

Тож опозицію універсалізму і контекстуалізму можна представити як вирішальну в характеристиці основних проектів практичної філософії. У цій роботі пропонується розглянути проблему засад самої практичної філософії, звертаючись до низки

© Леонтьєва С. О., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

мислителів, центральне місце серед яких займає Г. Арендт. Саме вона є однією з ключових фігур модерної думки, положення якої були запозичені в сучасних варіантах універсалізму, більшою мірою – Ю. Габермасом. У роботах Г. Арендт, присвячених розумінню діяльності як аристотелівського *praxis* і своєрідному прочитанню кантівської теорії «здатності судження», найбільш гостро переосмислюється взаємозв'язок теорії і практики, де загальність принципів практичного розуму співвідноситься з контекстуальністю застосування принципів у реальному житті. Її міркування певною мірою простежуються в опозиційних до універсалістських теоріях і доречні при формулюванні позиції постметафізичного універсалізму, що відстоюється представниками третьої хвилі критичної теорії. В осередку практичної філософії стоять питання, які стосуються також проблеми співвідношення морального і політичного. Те, що моральне безпосередньо пов'язано з політичним, підкреслює як Г. Арендт, так і представники критичної теорії від Т. Адорно до Ю. Габермаса.

Отже, насамперед слід визначити засадничу проблему практичної філософії, як вона бачиться на початку модерної епохи, і зіставити її з аристотелівським проектом, до актуалізації якого звертається Г. Арендт (1). Особливу увагу слід приділити конструюванню поняття «публічності» (2). «Публічність» у теорії Арендт розглядається як поле перетину теоретизування і безпосередньої практики, що зближує її ідеї з представниками критичної теорії. Далі поняття публічності запозичує Ю. Габермас під час розробки проекту дискурсивної етики. Ключову проблему, яку намагається вирішити Габермас і його послідовники, а саме з'єднання універсалізму обґрунтування нормативних принципів і контекстуалізму їх застосування, пропонується співвіднести з оригінальним з'єднанням кантівських і аристотелівських положень Г. Арендт (3).

(1) До проблеми етики і філософії моралі

Завданням філософії моралі з самого початку модерної епохи вважалося надання наявним інтуїціям і уявленням теоретичного обґрунтування. Це передбачало виправдання одних практичних істин перед універсальною і авторитарною інстанцією розуму та відкидання інших як забобонів і хибних суджень. Сучасне філософсько-етичне міркування виявляє вичерпаність теоретичного обґрунтування та обмежується констатацією певного мінімуму всім зрозумілих і розхожих положень.

Г. Арендт у роботі «Відповідальність та судження» називає моральне самоочевидним. Вона не заперечує можливість раціоналізації моральності, а скоріше підкреслює неможливість переконання і раціонального обґрунтування моральних суджень у конфліктних ситуаціях, що підривають усталені практики людського спілкування. Тому принципово неможливо довести «аксіоматичну істинність» моральних пропозицій [Арендт, 2013а, с. 129].

Певною мірою сам кантівський проект обґрунтування етики будується на констатації морального закону як «факту розуму», як даності: «Ми знаємо тільки одне, що закон не тому має для нас силу, що він нас цікавить (бо це гетерономія і залежність практичного розуму від чуттєвості <...>), а тому він нас цікавить, що має силу для нас як людей з огляду на те, що він впливає з нашої волі як мислячих істот, отже, з нашого справжнього Я; а те, що належить лише до явища, необхідно підпорядковується розумом властивості речі самої по собі» [Кант, 1994, с. 243] (тут і далі переклад мій. – С. А.).

У лекціях з філософії моралі Т. Адорно зі свого боку також фіксує діалектику роздумів над максимами дії і самого життя, що лежить в основі моральних питань. Маючи на увазі відому роботу Канта «Про хибне право брехати з людинолюбства», Адорно запитує: «Коли до вас приходять біженець, який просить притулку, чи варто розмірковувати щодо цього замість того, щоб просто допомогти?» [Адорно, 2000, с. 110]. Правильність дій, отже, завжди передбачає конфліктність із практикою конкретних ситуацій. Наголошуючи на основній проблемі філософії моралі, Адорно резюмує: «... про всю філософію моралі взагалі неможливо міркувати ґрунтовно, не усвідомивши таку подвійність: саме вся ця

сфера повинна бути цілком пронизаною розумом і водночас не вичерпуватися лише розумом» [Адорно, 2000, с. 111]. Конкретність, укоріненість морального судження і вчинку в практиці «встановлює кордон розуму у сфері морального».

Сформульована Адорно проблема неосяжності розумом практики в Арендт представлена більш категорично – у переосмисленні всієї моделі практичного розуму. У своїй останній роботі «Життя розуму» Арендт пише: «... філософію не цікавлять окремоті, які дають нам відчуття, але тільки лише універсалії, те, що не може бути локалізовано. Було б великою помилкою шукати подібні універсалії в практично-політичних питаннях, які завжди мають справу з приватними питаннями. У цій області “загальні” твердження, однаково застосовні всюди, негайно вироджуються в порожні загальні місця. Дія має справу з окремотями, і тільки окремі твердження можуть бути достовірними в області етики чи політики» [Арендт, 2013b, с. 195].

Близький за характером думки до Арендт Г.-І. Гадамер, який розмірковує про філософію моралі в тому ж річищі, вказуючи, що етичне не підпадає під теоретичне міркування, а вкорінене в певному досвіді [Gadamer, 1999, p. 18]. Засновник філософської герменевтики у своїх етичних роботах проводить думку про те, що між загальним принципом, артикульованим у концептах філософії моралі, і тим, що направляє регулярні нормативно-змістовні практики, немає суттєвої різниці. Філософія моралі висловлює філософською мовою інтуїції, що відображені в традиціях.

Ідеї Гадамера, орієнтовані на побудову герменевтичного варіанту філософії моралі, є близькими для Арендт також у контексті звернення до аристотелівської моделі практичної раціональності. Так, модерну філософію моралі Г. Арендт прагне зорієнтувати назад до античної думки, у ложах якої зароджується і етика, і політика. Запозичуючи аристотелівське розуміння *праксісу*, Арендт вказує на єдність філософського розуму про належне і самого життя в згоді з належним. Формулюючи етику і політику, що суттєво відрізняються від «першої філософії», Аристотель говорить про мету діяльного життя, на противагу життю споглядальному: «... (ми ж проводимо дослідження не для того, щоб знати, що таке чеснота, а щоб стати добродійними, інакше від цієї науки не було б ніякої користі), оскільки необхідно уважно розглянути те, що відноситься до вчинків, а саме як слід чинити» [Аристотель, 1984, с. 79].

Отже, аристотелівська етика постає в значній дистанції щодо сучасної практичної філософії, адже обґрунтування моральних суджень «чистою теорією» в аристотелівській етиці відсутнє. Також невірно було б уявляти аристотелівську етику як тільки низку певних чеснот. Головне її прозріння полягає у визначенні сфери *праксісу*. Людина завжди діє в певних ситуаціях, і визначення чесноти, згідно з «теорією золотієї середини», залежить від безпосереднього прояву певної якості в житті. Тож належне, за Аристотелем, завжди набуває своєї визначеності тільки з конкретності ситуації.

(2) Публічність та дискурс як перетин теорії і практики

Г. Арендт, звертаючись до Аристотеля, наголошує на людській здатності до суспільної діяльності та організації спільної життєвої практики в понятті «дій». Розуміння дії пов'язується зі сферою політичного як світу міжлюдського спілкування, подібно до участі громадян полісу в обговоренні політичних справ. Політичне стає платформою, на якій відбувається об'єднання людей задля обговорення загальних питань. Дія у сфері політичного проявляє властиву людській сутності свободу, у тому розумінні, що тільки в обговоренні мінливого і не даного в представленому вигляді учасники отримують можливість прояву ініціативи, творення абсолютно нового. З цієї причини, припускає Арендт, законодавча діяльність і готові закони самі по собі спочатку не були предметом політики для греків [Арендт, 2000, с. 258].

Ця ідея зв'язку свободи і практики пронизує всю практичну філософію. Згідно з Кантом, людська сутність також реалізується виключно в практиці, де розум, що діє у сфері феноменального, здатний реалізовувати свободу, перериваючи ланцюжок

причинно-наслідкових зв'язків. У цьому полягає примат практичного розуму над теоретичним.

Отже, зв'язок теорії і *практиси* виявляється, на думку Арендт, в ідеї відкритого в нескінченний процес комунікації дискурсу як сфери постійного об'єднання людей у спільноти. Публічність, в якій проявляється вільна мова-дія, стає місцем розумного осягнення складної сфери людських справ, спілкування і спільних дій. У такому прочитанні арендтівської теорії ідею «публічності» запозичує для своєї дискурсивної етики Ю. Габермас.

Важливим для розуміння можливості публічності з подальшим досягненням консенсусу щодо морально-етичних або політичних питань є обґрунтування інтерсуб'єктивної згоди як мети публічної мови-дії. Необхідно відзначити, що для Арендт відмінність морального від політичного полягає в наявності певних моральних істин, які складають саму природу людяності.

(3) Аристотелівський *phronesis* і здатність судження Канта

Отже, у сфері політичного, згідно з Г. Арендт, істотне значення має здатність судження в конкретності ситуації (те, як визначається *phronesis* у сучасному неоаристотеліанстві). Орієнтація на загальні принципи належного зберігається. Цю складність поєднання загального і окремого в політичному судженні Арендт прагне прояснити, звертаючись до «Критики здатності судження» І. Канта в своєму розумінні політичної філософії німецького класика. Здатність до рефлексивних суджень, яке Кант досліджує в області естетики, вона переносить на дослідження здатності судження взагалі.

Відмінністю рефлексивного судження від визначального, за Кантом, є те, що воно має справу з приватним і окремим, для якого необхідно знайти загальне. Саме ця складність відрізняє практичну раціональність, особливо в ситуації, коли загальність принципів не є самоочевидною. У «Лекціях з політичної філософії Канта» Арендт визначає судження як здатність «таємничого поєднання приватного із загальним» [Арендт, 2013b, с. 486]. Так, відштовхуючись від аристотелівського розуміння вкоріненості людського буття в ситуації, Арендт прагне обґрунтувати з іншого боку універсальність принципів у зверненні до кантівського *sensus communis*.

Під поняттям *sensus communis* Кант має на увазі можливість згоди між людьми в сприйнятті творів мистецтва на основі спільності уявлення. У практичній філософії воно розуміється як відчуття істини, відчуття справедливості, відчуття належного. Примітно, що в універсалістських проектах практичної філософії так чи інакше постулюється це відчуття як необхідна передумова раціонального обґрунтування (прикладом може слугувати теорія Дж. Ролза про справедливість як чесність). У ригористській філософії моралі Канта здатність до «відчуття загального» не може бути підставою загальних максим, сама ж здатність судження пов'язує теоретичний і практичний розум в реалізації максим чистого практичного розуму в конфліктних ситуаціях емпіричного світу. У «Критиці практичного розуму» Кант відзначає: «Чи є той чи інший можливий для нас у чуттєвості вчинок випадком, котрий підпадає під це правило, чи ні, – для [вирішення] цього потрібна практична спроможність судження, завдяки якій те, що в правилі мовиться назагал (*in abstracto*), прикладається до того чи іншого вчинку *in concreto*» [Кант, 2004, с. 76]. Практична здатність судження тут визначається в протиставленні емпіричного ноуменальній сфері свободи. Для Арендт дуальність двох світів у Канта не прийнятна, для обґрунтування можливості загальнозначущих суджень вона звертається до здатності «широти мислення».

Під здатністю «широти мислення» Арендт розуміє апіорну здатність людини орієнтуватися на інших, на комунікацію і визнання свого суб'єктивного погляду іншими. Якщо перенести роздуми про судження зі сфери сприйняття прекрасного у сферу роздумів про належне, виявляється єдність здатності. Подібно до того, як у сприйнятті прекрасного людина прагне розділити свої уявлення з іншими, в обговоренні правильного

і неправильного люди виражають переконання здорового глузду та досягають згоди щодо розуміння певної ситуації.

Отже, у суто етичному розумінні «широта мислення» означає здатність ставити себе на місце іншого, займати неупереджену позицію, орієнтуючи своє судження на рівень загального. У моделі «широти мислення» простежуються ті ж регулятивні принципи, які приписує публічному дискурсу Ю. Габермас. Це виявляє ще один ракурс габермасівського звернення до філософії Арндт. Однак для засновника дискурсивної етики «широта мислення» означає здатність критичного розгляду самоочевидних положень, спотворених існуючими суспільними відносинами і практиками.

Унаслідок переосмислення критичних зауважень, які були висунуті неоаристотеліанцями проти раціоналістичної етики, Габермас розширює свою теорію обґрунтування належного на основі трансцендентальних умов комунікації і прагматики мови. Він розмежовує раціоналізацію принципів і фон, що супроводжує їх та є вкоріненим у герменевтичній ситуації комунікації. Тоді «демотивовані відповіді на деконтекстуалізовані питання можуть досягти практичної дієвості, якщо <...> скасовані абстрагування від контекстів дії <...> і якщо до морального судження щось додається – герменевтичне зусилля або інтерналізація владного авторитету» [Хабермас, 2001, с. 271]. Останнє вказує на фрейдистський мотив у філософії моралі Габермаса, тоді як «герменевтичне зусилля» означає визнання герменевтичної здатності орієнтації людей у ситуації.

Герменевтичний мотив дискурсивної етики підхоплюється наступними теоретиками, які відстоюють габермасівський проєкт критичної теорії. Так, С. Бенхабіб окремо акцентує увагу на заданому Г. Арндт векторі обґрунтування інтерсуб'єктивної значущості, що лежить не в когнітивних умовах комунікації раціональних суб'єктів-акторів, а в сутнісній природі міжлюдського спілкування. Так Бенхабіб переорієнтує габермасівську етику до принципів егалітарної взаємності й загальної поваги, які, за Арндт, є дополітичною та доетичною умовою людської ситуації взагалі. Універсалізм у такому розумінні орієнтується на множинність позицій, що також істотно відрізняє поняття публічності.

Отже, дискурсивну етику важливо розглядати в прагненні об'єднання універсалізму (у раціоналізації норм і принципів) і контекстуалізму (адже обговорення та застосування цих принципів зумовлено конкретними дискурсами з конкретних питань). Увага до практики потребує від Габермаса також включення в практичну раціональність «проникливості в застосуванні правил», що згодом призвело до розділення ним двох видів дискурсу – дискурсу обґрунтування норм і дискурсу застосування. Цей поділ стає предметом дослідження послідовників дискурсивної етики, одним з яких став К. Гюнтер. Дискурс застосування норм як контекстуально зумовлений розглядається тут безпосередньо у зв'язку з аристотелівською моделлю практичного розуму [Gunther, 1999, p. 171].

У роботі «Етика дискурсу: зауваження до програми обґрунтування» Габермас пише: «Оскільки моральні норми не містять у собі правила їх застосування, дія, що виходить з морального розсуду, вимагає додатково здатності герменевтичного розуміння, або, за словами Канта, рефлексивної здатності судження» [Хабермас, 2001, с. 272]. У такий спосіб дискурсивна етика долає ригоризм універсалістських теорій моралі, враховуючи шлях роздумів, пройдений Г. Арндт.

У висновку звернемося до зауваження Т. Адорно щодо констатації морального стану сучасності в такій формулі: «у житті неправильному не може бути життя правильного» [Адорно, 2000, с. 5]. Під цим розуміється відстоювання важливості нескінченного осмислення практики як постійне практикування «здатності судження». У цьому Арндт бачила обов'язкову умову морального життя, а Т. Адорно (як потім і Габермас) – завдання філософії моралі, що обґрунтовує саму можливість змістовно відкритого дискурсу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Республика, 2000. 239 с.
- Арендт Х. *Vita activa*, или о деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Арендт Х. Жизнь ума / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
- Арендт Х. Ответственность и суждение / пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Изд.-во Института Гайдара, 2013. 352 с.
- Аристотель. Никомахова этика. Большая этика / пер. Н. В. Брагинская, Т. А. Миллер. *Аристотель. Сочинения: в 4 т.; т. 4.* М.: Мысль, 1984. С. 53–374.
- Кант И. Основоположения метафизики нравов / пер. с нем. Л. Б. Д. Кант II. *Сочинения: в 8-ми т.; т. 4.* М.: Чоро, 1994. С. 154–246.
- Кант І. Критика практичного розуму / пер. с нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко. К.: Юніверс, 2004. 240 с.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 377 с.
- Gadamer H.-G. *Hermeneutics, Religion and Ethics* / transl. by J. Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1999. 173 p.
- Günther K. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law* / transl. by J. Farrell. New York: State University of New York Press, 1993. 353 p.

Леонтьева Софія Олексіївна

аспірантка, філософський факультет
Харківський Національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: leont.sofia@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2643-1602>

Стаття надійшла до редакції: 30.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

THEORY OF JUDGMENT AND PHRONESIS IN PRACTICAL PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT

Leonteva Sofia O.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: leont.sofia@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2643-1602>

ABSTRACT

One of the crucial issues of modern universalistic theories of practical philosophy is the theoretical justification of normative principles and moral judgments that enables their universal validity. The problems these theories face are caused by separating rational theorizing from contexts of real life. That is the separation of theoretical justification and practice. The common for modern practical philosophy opposition between universalism and contextualism is reinterpreted today, new theories of post-metaphysical universalism appear that provide the developments of the last universalistic project of discourse ethics in the context of a critical theory of the “third generation”. The purpose of this article is to present the ethical philosophy of Hannah Arendt as the original conception where the Kantian theory of judgment and the Aristotelian notion of *phronesis* are brought together in order to clarify the nature of ethical and moral statements. This problem, as the article highlights, lies in the understanding of subsumption of particular under universal. Universal judgments according to Arendt are justified in the Kantian theory of “enlarged mentality” as the human capacity to interact in communication and

activity. The sensitivity to situations is reflected in the Aristotelian notion of *phronesis*. As Arendt's justification of normative and ethical judgments is analyzed, the hermeneutic character of her theory is revealed, which is appropriate for the theory of J. Habermas and modern followers of critical theory. The article provides additional insight into the concept of "public space" as the realm which enables the overlapping of theory and practice. As proved the "public space" in the practical philosophy of Hannah Arendt becomes the realm of mutual ethical and moral thinking where judgments are oriented to the level of the human condition in general. The paper concludes by arguing that Arendt's conception may overcome the opposition between universalism and contextualism, which is relevant in current ethical discourse.

Keywords: post-metaphysical universalism, contextualism, phronesis, theory of judgment, enlarged mentality, public space.

REFERENCES

- Adorno, T. (2000). *Problems of Moral Philosophy*. (M. L. Khorkov, Trans.). Moscow: Respublica. (Original work published 1967). (In Russian).
- Arendt, H. (2000). *Vita Activa or about Efficient Life*. (V. V. Bibikhin, Trans.). Saint Petersburg: Aletheia. (Original work published 1958). (In Russian).
- Arendt, H. (2013). *Responsibility and Judgment*. (D. Aronson, S. Bardina & R. Huliaiev, Trans.). Moscow: Gaidar Institute Publishing House. (Original work published 2003). (In Russian).
- Arendt, H. (2013). *The Life of the Mind*. (A. Govorunov, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1977). (In Russian).
- Aristotle. (1984). *Nicomachean Ethics*. Big Ethics. (N. V. Brahinskaia & T. A. Miller, Trans.). In Aristotle, *The Collected Writings in 4 Vols.* (Vol. 2, pp. 53–374). Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Gadamer, H.-G. (1999). *Hermeneutics, Religion and Ethics*. (J. Weinsheimer, Trans.). New Haven: Yale University Press.
- Günther, K. (1993). *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. (J. Farrell, Trans.). New York: State University of New York Press.
- Habermas, J. (2001). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (D. V. Skliadniev, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1983). (In Russian).
- Kant, I. (1994). *Groundwork (or Foundations) of the Metaphysics of Morals*. In I. Kant, *The Collected writings in 8 Vols.* (Vol. 4, pp. 154–246). (L. B. D., Trans.). Moscow: Choro. (Original work published 1785). (In Russian).
- Kant, I. (2004). *Critique of Practical Reason*. Kyiv: Universe. (I. Burkovskiy, Trans.). (Original work published 1788). (In Ukrainian).

Article arrived: 30.05.2020

Accepted: 19.06.2020

УДК 101.1:316

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-8

Марина Смоляга

ПРИВИДИ ГОББСА АБО ЧОМУ НЕ ВАРТО БОЯТИСЯ ЛЕВІАФАНА

До розгляду пропонується ідея, яка полягає в тому, що «Левіафан» Т. Гоббса є не тільки окремим прикладом і репрезентацією класичного західноєвропейського мислення, але видається певним наскрізним «метатеоретичним» топосом, у якому створюється саме «потенційоване поле» можливостей щодо прояснення та «виробництва» проблеми суспільного порядку, і амбівалентно – соціотеретичного дискурсу як такого. На думку авторки, саме після Т. Гоббса можуть бути у відокремленому вигляді поставлені «стратегічні» проблеми сучасної теоретичної соціології (причому конститутивні для неї самої). Яке «мистецтво» – що знаходиться всередині самого життя, всередині людської дійсності – може зібрати індивідуальні людські існування в антропоморфне суще, що діє гомогенно, спрямовано та ще й на благо всіх? Як виходить, що це суще, «майстром» якого, за Т. Гоббсом, є людина, набуває універсальної розмірності? Як здійснюється перехід, завдяки якому індивідуальні людські постаті та дії набувають уніфікованого способу життя, який значною мірою уособлюється їхньою спільною державою? Чи можливий цей перехід і як його мислити? Як і чим, якою силою, на яких підставах, за якими принципами, дією якого алгоритму і завдяки якій структурі маленькі фігурки тримаються в межах тіла Левіафана? Вирішення, яке пропонує Томас Гоббс для проблеми соціального порядку – тобто суспільний договір на утилітарно-прагматистських підставах – має, за переконанням авторки, вторинне значення перед лицем відкриття Гоббсом (під час формулювання цього рішення) самої теоретико-соціальної матриці мислення. Отже, відомі протиріччя та невідповідності, які можна знайти у змістовному плані гоббсівського тексту, авторка прагне розглядати як «точки зростання дискурсу», як фіксацію та оформлення потенційних можливостей самої дискурсії соціального порядку, як і самого феномену суспільства.

Ключові слова: проблема соціального порядку, соціальна дія, свобода індивіда, держава, дискурс теоретичної соціології.

Шарлемань. Нет, что вы! Мы не жалуемся. А как же можно иначе? Пока он здесь – ни один другой дракон не осмелится нас тронуть.

Ланцелот. Да другие-то, по-моему, все давно перебиты!

Шарлемань. А вдруг нет? Уверяю вас, единственный способ избавиться от драконов – это иметь своего собственного.

Е. Шварц. Дракон

«Ти вже, певно, чув про великого Левіафана, і тебе тягне почитати цю книгу? Обережно, добродію! Ця книга геть езотерична і її внутрішня езотерика збільшується тією мірою, якою ти учитуєшся у неї. <...> Поклади її назад, на місце! <...> Зачекай, чи не зустрінеться тобі ця книга знов, <...> але зачекай, поки тебе належним чином не уведуть і не допустять. Інакше в тебе може трапитися шкідливий для здоров'я напад люті, і ти будеш намагатися зруйнувати дещо таке, що знаходиться по той бік будь-якого руйнування. <...> Щиро твій друг Беніто Серено» [цит. за: Maschke, 1982, s. 243–244)]. Блискуче оповідання Германа Мелвілла про справжнього капітана Беніто Серено з однойменною назвою відомо багатьом. Але не настільки багатьом відомо, що в даному цитованому фрагменті

© Смоляга М. В., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

голосом американського капітана Серено до читача «Левіафану» звертається німецький політичний мислитель Карл Шмітт.

Проблема, яка тут досліджується, номінально є проблемою порядку, яким впорядковується суспільне існування, суспільство. Але це, принаймні насамперед, не є дослідження того, чим і як є суспільний порядок. З іншого боку, це не є, принаймні насамперед, історико-філософське дослідження того, що сказано про суспільний порядок у Т. Гоббса (хоча доробок Томаса Гоббса посідає у даному тексті центральне місце). Проблемою тут, скоріше, є те, яким способом Томасу Гоббсу вдається показати суспільний порядок таким чином, що той не тільки *постає як проблема*, але тим самим концептуальним жестом, що відкриває «метрику» простору самого показу (і водночас «виробництва») суспільного.

Якщо ми маємо велике територизоване зібрання індивідів, кожний з яких наділений розумом, волею та власними вподобаннями, які прагне втілити, і має цілі, яких прагне досягти, то яким чином в межах цього зібрання можливий порядок? Ця проблема відома як проблема соціального порядку. Дійсно, що ж забезпечує і чим визначається лад у спільноті різновекторно діючих акторів, і як їх спільне існування може бути стабільним у просторі і часі?

Загально відомо, що дану проблему (як виділену теоретичну проблему) вперше презентував Т. Гоббс у своєму «Левіафані» [Гоббс, 1991]. Віддаючи шану британському мислителю, цю проблему іноді називають «гоббсівською проблемою», а слово «Левіафан» перестало бути метафорою і зробилося легітимним терміном теоретичного аналізу в сучасній фундаментальній соціології і соціальній та політичній філософії.

Покликом до написання цієї статті було, як завжди буває у філософії, здивування від раптового відкриття (для себе) того, наскільки стріла, пущена Томасом Гоббсом далекого 1651 року виявилася стрілою, пущеною у майбутнє західноєвропейської соціальної теорії, а також практики соціального існування та суспільної розбудови¹. З одного боку, антитрансценденталізм, «внутрішньомирність» як умова прояснення проблеми порядку, а з іншого боку, вихідне обумовлення соціального порядку індивідуальною свободою соціальних акторів, забезпечили «Левіафану» та його творцю теоретичну й практичну необхідність і актуальність протягом усієї доби західноєвропейського модерну – і аж до сьогодні. Томас Гоббс був і залишається нашим цікавим співрозмовником щодо теоретичного аналізу але також і щодо практики організації сучасних спільнот.

Ба більше, чи не є «Левіафан» ім'ям якогось наскрізного теоретичного топосу, який не втрачає своєї значущості протягом усієї історії суспільно-філософської і соціотеретичної думки (і навіть який задає самі «силові лінії» поля можливостей щодо прояснення та постановки проблеми суспільного порядку)?

Невмирущий трактат Т. Гоббса, як відомо, має ім'я «Левіафан або матерія, форма і влада держави церковної та громадянської». Неможливо позбутися того враження, що у самій номінальній назві (просто на рівні значень) вже присутні всі магістральні тематизації соціально-політичного дискурсу.

Але намагатимемося брати до уваги не тільки тематизації, але й символізації. Зображення держави, яке з'являється у перших аутентичних виданнях «Левіафану» і відтворюється у багатьох наступних виданнях [див., напр.: Гоббс, 1991], представляє собою велетенських розмірів людину. Велетень зображений до пояса, ніби нависаючи над «соціалізованим» ландшафтом: над ланами, лісами, селами й містами. На голові в нього – корона, в одній руці – меч, а в іншій – скипетр, символ влади. Але обидві руки, як і решта тіла (за винятком голови), ніби зліплені з маленьких людських фігурок, обличчя яких повернуті в бік лику велетня.

¹ До цього мого «відкриття» і, відповідно, до цього філософського здивування й захоплення був причетний І. В. Мінаков з філософського факультету ХНУ імені В. Н. Каразіна, який вказав мені на дану перспективу розгляду та на її плідні потенції.

Прямо в передмові Гоббс говорить, що Левіафан це надвелика *штучна* людина. «Мистецтвом створений той великий Левіафан, який зветься Республікою, або Державою (Commonwealth, or State), латиною – Civitas, і який є лише штучною людиною» [Гоббс, 1991, с. 7]. Звичайні живі люди своїм мистецтвом творять велику штучну людину для свого захисту; саме ж це мистецтво є таким, «за допомогою якого Бог створив світ та керує ним» [Гоббс, 1991, с. 7]. Який символічний зміст тут вбачається? Принаймні, який символічний зміст можемо вбачити? Як нам видається, тут ми маємо символізацію проблеми того-таки «штучного», «штучності», адже в цьому разі неприпустимим і шкідливим для розуміння є оперування традиційним, узятим з природної мови значенням. Проблема цього «штучного» видається формулюванням («дискурсом») проблеми можливості суспільного перебування та співіснування людей, проблеми цивільного стану, проблемою феномену влади тощо.

Отже, маємо твір про створення могутнього штучного тіла – антропоморфного, з людським обличчям – яке надає і забезпечує гарантії людського (суспільного) способу існування. Цей твір називається «Левіафан...». Але Левіафан за Біблією це жахлива морська потвора, це змії, який загиняється та закручується (і чи не є він родичем того Змія, який первородним гріхом спокусив людину і людство?).

Тут, на нашу думку, подається символічна репрезентація кардинальних питань – кардинальних питань, не більше й не менше – усього теоретико-соціологічного і суспільно-філософського горизонту класичного й сучасного Заходу.

Яке «мистецтво» – що знаходиться всередині самого життя, всередині людської дійсності – може зібрати індивідуальні людські існування в антропоморфне суще, що діє гомогенно, спрямовано та ще й на благо всіх? Як виходить, що це суще, «майстром» якого є людина (так прямо говорить нам Гоббс [Гоббс, 1991, с. 7]), набуває універсальної (надлюдської, «транслюдської») розмірності?

Чи можлива взагалі така дія? Як здійснюється перехід, завдяки якому індивідуальні людські фігури, обличчя та дії стають одним лицем держави (лицем Левіафану)? Чи можливий цей перехід, як його мислити: як асимптотичну точку, як можливу дійсність чи як примару? Чи не стає, за певних обставин, прекрасний державний Левіафан – надія громадян на захист, на прогнозоване впорядковане життя – жахливою потворою, водним змієм, що потворно загиняється? Як і чим, якою силою, на яких підставах, за якими принципами, дією якого алгоритму і якою структурою взагалі маленькі фігурки тримаються в межах тіла Левіафана?

Цей перелік можна було б продовжувати. Отже, між двома полюсами, один з яких ілюзія, а інший – таємниця, Т. Гоббс відкриває для нас цілу нову планету.

В античності та Середньовіччі розуміння, а також і легітимація соціального порядку відбувалися за апеляцією до трансцендентної Основи (Логос, Ідеї, Розум, Бог). Порядок відношення індивідів у суспільстві вважався задалегідь заданим, визначеним, сталим і зовнішнім. Він легітимізувався як сакральна загальнозначуща даність і конкретно задавався низкою уявлень, принципів (Божественний характер влади монарха, релігійні моральні заповіді, станова структура суспільства, кореспондентна теорія істини) і побудованих на підставі цих принципів нормативних та інституційних форм (Поліс, абсолютна монархія тощо).

Гоббс вперше переносить розгляд походження суспільного порядку всередину суспільного світу: порядок встановлюється у вирі самого життя. Індивіди є егоїстами, які прагнуть до власної егоїстичної вигоди. Їхній розум (у даному контексті) являє собою інструмент (у Гоббса, майже математичний), завдяки якому егоїстичні вподобання та цілі діячів можуть бути сформульовані та втілені. Хаотичне перехрещення відповідних намірів і дій можуть дестабілізувати самий стан суспільного співіснування, перетворюючи його на знамените «bellum omnium contra omnes». Тут з'являється монструозний Левіафан – сильна держава, що обмежує прагнення егоїстів-індивідів і таким чином досягає стабільного впорядкованого спільного їх існування. Але цей Левіафан з'являється не ззовні,

а в результаті *супірного договору*, який є, по суті, раціональним компромісом вільних агентів щодо сумісного обмеження їхніх егоїстичних цілей задля часткового (сумісного ж) їх досягнення. Отже, могутній і неблаганний Левіафан із легітимним правом на обмеження свобод, і навіть на насильство, є дитям раціонального компромісу утилітарних прагнень індивідуальних істот, які раціонально згоджуються віддати частину власної свободи задля можливості задоволення цих прагнень.

Загальним місцем у розумінні доробку Томаса Гоббса в історії соціологічної думки і в сучасній соціальній теорії є положення про те, що тлумачення підвалин проблеми соціального порядку в нього є чисто утилітаристським.

Але ми не хочемо і не мали наміру в даному тексті ані аналізувати саме рішення, ані критикувати те, як це рішення, за Гоббсом, конкретно вибудовується, відбувається (тобто спосіб вирішення проблеми). Навпаки, ми намагаємося наголосити на такому (і в цьому мета цього розгляду): саме вирішення, яке пропонує Томас Гоббс для проблеми свого особистого імені, має дуже вторинне значення перед лицем відкриття ним під час формулювання цього рішення самої теоретико-соціальної матриці мислення! Відомі протиріччя та невідповідності, які можна знайти в змістовому плані гоббсівського тексту, ми прагнемо розглядати як «місця дискурсивної сили», як фіксацію та оформлення потенційних можливостей самої дискурсії соціального порядку, а також самого феномену суспільства.

Ми обговоримо тільки декілька таких дискурсивних утворень, повною мірою переконавшись у тому, що у «Левіафані» міститься безліч таких місць, і що для них бракує обсягу цієї статті, і, відверто кажучи, скромних можливостей та сил самої авторки.

Практична діяльність людини обумовлена в «Левіафані» досить простим механізмом, який є таким собі «протофеноменом» усієї майбутньої утилітарної парадигми. Потяг, спрямований на об'єкт, який його викликає, Гоббс називає прагненням; потяг, який полягає у тому, щоб уникнути деякого об'єкту, називається відразою. У відповідності до сказаного, предмет прагнення закріплюється в людському світі як «добро». Навпаки, предмет відрази закріплюється як «зло». Згадані об'єкти є просто певними предметами зовнішнього світу, які викликають цілком природні рухи, що фігурують як названі «прагнення» і «відраза». Задоволення і невдоволення, відраза є регуляторами індивідуальної життєвої поведінки. Всі ці рухи ніби об'єднуються та сумуються певним принципом, який можна назвати «принципом збереження себе» [Гоббс, 1991, с. 93]. Це «я сам» є просто локальним емпіричним індивідом, людською істотою. Немає ніяких рушійних сил, окрім сили підтримання життя, яке підтримується «механізмом» прагнення до задоволення. Уникнення «страждання» є просто негативною формою того ж самого. Інших конститутивних причин людської поведінки Гоббс не бачить. Якщо людина надана самій собі, є лише один двоїстий критерій: прагнення до доброго як до того, що приносить задоволення; і уникнення злого, як того, що несе страждання. Такий нескінченний рух від предмета до предмета, від отримання і володіння до нового володіння, від задоволення до задоволення і є життям окремої самотньої людини. Життя цілком егоїстичних індивідів має цілком утилітарний сенс. Але тоді, якщо довести цю ідею до кінця, ми приходимо до положення, яке містить у собі певну порцію іронії: остаточно й необмежено егоїстичним може залишатися тільки Абсолют; абсолютний Бог може зберігати себе так або інакше – як Він зволіє, не маючи ніяких обмежень. Бо Він за визначенням є абсолютно самотнім. Однак поряд з людським індивідом є інші людські індивіди! І вони так само за природним рухом, який складає їх суще існування, зазнають прагнень і відраз, що підпорядковані їх самозбереженню!

Так, порядок самозадоволення і самозбереження індивіду стає деяким онтологічним протиріччям у собі. Або ще більш загально: у людському індивіді природа суперечить сама собі. Природний рух індивіду, скерований тим, що є головним принципом його існування – принципом «біо-утилітарної» користі, обертається руйнуванням самих умов існування за цим принципом. Сама по собі людина як природне суще видається певною

тушиковою піакою вітальної природи. У частині людини як у частині себе природа заходить у тушик.

Тип самозбереження, принципом якого є відоме «право на усе», не може бути реалізований. Кожний може за природою претендувати на користування всім, що є у світі. Але кожний інший також має це право. Кожний за природним рухом зберігає себе. Але кожний інший робить те саме. Виникає, як сказали б сьогодні, «перманентний конфлікт інтересів».

У «Левіафані» відкрито чудову можливість – причому, так би мовити, постійно діючу можливість – спостерігати емпіричну дію того, що називають «дискурс»; сам дискурс, відкритий Гоббсом, встановлює, що самозбереження, взятє тільки за наявності природного стану життя, нікого не зберігає, бо, по суті, виводить на конфлікт всередині самої природи людини – таке протиріччя не залишає надій на існування будь-якого суцього, зокрема, звичайно, і цього суцього! Отже, «право на усе», мислиме тільки в природному стані, ніяк не може бути здійсненим: задля існування людини потрібне задоволення якоїсь додаткової до локальної природи людини умови, потрібне «щось ще». Рівню «індивідуального існування» недостатньо для конститування фактично *самого феномену соціальності*. Але, з іншого боку, суспільний порядок не має, за Гоббсом, бути трансцендентним. Порядок повинен бути іманентним громадянському станові.

Однією з фігур описаного «браку всередині» феномену суспільного – цілком постнекласичних фігур у докласичну добу – є в Т. Гоббса, скажімо так, «віртуальний», або «квантовий» характер явища соціальності, суспільності.

На початку дещо алегоричний, але з самої середини живого життя приклад. У мене є кіт. Ясна річ, що він є звіром, тобто, з позитивної точки зору, являє собою цілком природну особину. Але замість того, щоб почати суцільну *bellum* проти всіх (відтак, звичайно, і проти мене), пускаючи до діла свої природою йому дані засоби як-от: гострі кігті, великі зуби, миттєвість реакції та вроджену хитрість у межах внутрішньої програми самозбереження і самозадоволення – що він міг би з великим успіхом зробити, адже у ньому біля 8 кг біоморфологічної звірячої довершеності – замість усього цього він заскакує на високий стілець, щоб опинитися на одному простірно-комунікативному рівні зі мною, шкребе лапою, дивиться в очі й на різні лади муркає та м'ячкає, зсередини природного стану втілюючи деякий «нульовий ступінь» соціальності.

У Гоббса наявним і доволі магістральним є цей «квантовий дуалізм» державного-недержавного у стані соціального порядку. Так, можливість громадянського стану пов'язана в «Левіафані» виключно з наявністю держави; він не може бути недержавним. Але з іншого боку, в «реальному», а не в теоретичному, мислимому природному стані Гоббс фіксує згаданий «нульовий ступінь» соціальності, причому саме як механізм ствердження тієї-таки «війни усіх проти всіх».

Так, серед мотивів цієї війни є, окрім інших, бажання слави [Гоббс, 1991, с. 131]. Але водночас суперництво *вже* передбачає деякий горизонт сумісності. Ще більше бажання слави вимагає певного простору існування феномену «слави». І цей простір є, по суті, «суспільним». Слава може розгортатися тільки по точках носіїв визнання славетності того, хто є славетним. І цей простір так чи інакше уніфікований. Тобто неможна бути славетним у беззв'язному просторі самотніх істот. Бажання слави *вже* вимагає певного «суспільства», певного «суспільного» – вже на етапі цілком природного існування за принципом «*Homo homini lupus est*».

Щодо вище зазначеного характерним є те, що Гоббс постійно змінює акценти та дискурсивні лінії: від взаємної довіри до поневолення та примусу до цивільного миру; від незворотного перетворення егоїстично-прагматичної природи людей на чудову громадську свідомість до вбивства завдяки невідворотності цієї природи самого Левіафану. Бо він хоча і є богом, але все ж таки – «смертним богом».

Отже, соціальні відносини можуть встановлюватися і без Левіафана, поза присутністю і поза оком Левіафана? Чи те, що виглядає як соціальний порядок – нехай у

нульовому наближенні (приміром, «природні» particular men можуть утворювати об'єднання проти більш сильного), і що мислиме тільки в горизонті соціальності (приміром, індивіди потребують соціального, по суті, простору для реалізації стану «слави» і т. ін.) – насправді не є соціальним порядком? Завдяки цій тонкій дискурсивній роботі виникає багато, як висловився б Делез, «порожніх клітин», тобто не речей, а місць для речей.

Тож чи не відкриває Гоббс деякий ззор між Левіафаном, хаосом і самотністю сумісного існування автономних індивідів щодо конструювання соціального, де суспільство може від(бути)ся само? Виникає, отже, два види «суспільного»: державне суспільне і недержавне суспільне; є суспільні відносини (об'єднання), пов'язані з державою, і такі, що з нею не пов'язані. Так відкривається потенційне поле можливості того, що зараз називають *громадянським суспільством*.

Або ж чи не знаходимо ми тут «місце сили» майбутнього інтеракціоністського напряму в сучасній соціально-теоретичній думці? І так далі, і далі...

Втім, залишається одна обставина: індивіди є розумними.

Тут цікаво й важливо зауважити, *що* суб'єктивний метафізичний жест класичного Заходу робить з Гоббсової відкритої перспективи вживання, звужуючи її; проблема «Левіафану» робиться класичною.

Те, що має впорядковуватися, є життям хоча (за природою) і «психомеханістичних», але все ж таки раціональних (само)свідомих істот. Класична західна традиція (тобто традиція, яка задається онтологією суб'єкту як онтологією взагалі, чи, як вдало висловився Г. У. Гумбрехт, «відтоді, як у картезіанському cogito онтологія людського існування була поставлена в залежність від процесів людської свідомості» [Гумбрехт, 2006, с. 30]), яка є модульованою щодо культурно-суспільної сфери просвітницькою максимом, передбачає в такому разі, що самі ці індивіди є, серед іншого, суб'єктами власного життя, а отже, і його порядку. Інакше кажучи, свідомість і розум повинні бути єдиним витком та інстанцією порядку, що є порядком існування індивідів, які ними наділені. У класичній традиції Томас Гоббс перетворюється на одного з поважних попередників класичного раціоналізму.

Ба більше, якщо ми беремо як пресупозицію «гуманістичне» та «лібертаріанське» модерністське положення про свободу волі та дії індивіду, про вищу презумпцію такої свободи щодо життя індивіду, щодо здійснення індивідуально життєвого проєкту, ми отримуємо, по суті, постановку загальної проблеми суспільного в знайомих кожній сучасній людині координатах: як узгодити свободу дії індивіду і обмеження цієї свободи для забезпечення можливості сумісного, спільного, *суспільного* існування багатьох таких самих вільних індивідів, що, власне, може бути ототожене з умовою можливості суспільства сучасного типу. З легкої руки Т. Гоббса проблема суспільного порядку виступає як проблема *балансу* між свободою індивіда як суб'єкту власного життя, вчинків, цілей та поведінки і обмеженням цієї свободи (який би характер це обмеження не мало, яка б подія це обмеження не втілювала). Ми вільні, але поряд з нами присутні інші, кожний – зі своїм суверенним правом; інші, які реалізують власну суверенну свободу саме тут, поруч. Розвідки щодо цілей, суб'єктів, агентів, засобів, структур такого обмеження ми називаємо сьогодні теоретичною соціологією.

Але читаючи «Левіафана», ми невідворотно відчуваємо, що Томас Гоббс не є фундатором класичного мислення. І це тому, що він є чимось принципово більшим.

Даючи діяти, знов-таки, не змістам, а дискурсу «Левіафану», ми остаточно переконаємося, що походження порядку, в якому живуть ці раціональні індивіди (і так само – продовження й відтворення порядку, а також відношення порядку щодо їхніх індивідуальних свідомостей) видається проблематичним і невизначеним; порядок сумісного існування індивідів не входить «прямо у дійсність» їх існування за картезіанською онтологою «ego cogito, ego existo».

Суспільство (тобто (су)спільне існування індивідів), говорить Гоббс, виникає там, де стан боротьби змінюється «миром»; громадянський стан є станом, в якому люди

знаходяться в мирі один з одним і кожний з кожним. Саме в розумі «вшитий» принциповий рецепт встановлення громадянського стану, необхідність спільної згоди тощо. Розум («природно», тобто як *природний закон*) штовхає людей до «миру»; розум говорить: «Треба прагнути до миру», треба домовитися задля задоволення *всіх*. Але навіть вказуючи шлях (тобто, що мусить бути зроблене – Гоббс називає це «моральним» законом, відзначаючи тут момент обов'язку, хоча, по суті, про жодний обов'язок у цьому разі не йдеться; тут ми маємо лише фіксацію згаданого тільки-но «паралаксу» індивідуального – колективного, (су)спільного), розум нічого не впроваджує як «реальне», що є забезпеченим певною постійністю існування, бо його суспільна максима обмеження «права на все» – прагнення миру – обертається для того ж самого розуму сингулярною максимомою «права на все», війною всіх проти всіх.

У Гоббса розум вводить людину в оману. Бо він дає суперечливі директиви. Бо розум, з одного боку, є могутнім засобом у справі користування усім задля підтримки власного життя і блага (абсолютна свобода дії); а з іншого боку, задля ствердження того ж самого життя треба *розумово*, за приписом розуму обмежити цю безмежну утилітаризацію. Людський розум у Гоббса є амбівалентним. Але схоже, що в цій амбівалентності зашифрована вся модерністська та постмодерністська перспектива соціальної філософії і теоретичної соціології, разом із глибинним ґрунтом розходження того й другого. Розуму недостатньо для встановлення суспільного порядку/можливості суспільства!

Причому важливі чисто гоббсівські умови, які формують тип цієї нехватки. У Гоббса, скажімо так, розум нерозрізняваний щодо існування/неіснування соціального. Дія розуму може вести як до встановлення порядку, так і продовжувати безлад. Індивіди будуть користуватися власним раціональним цілеполаганням і раціонально (іноді дуже тонко та винахідливо) вирішують, як їм краще досягнути їхньої приватної егоїстичної мети і які засоби застосувати. І це буде той самий розум, який приписує цим самим індивідам прагнення до миру, і в цьому горизонті – чудодійне перетворення з диких егоїстів на громадян із взаємним раціональним розумінням та розумним втіленням всіх благ суспільного існування.

Отже, Гоббс, виводячи на сцену свого Левіафана, робить принципово більше, ніж пропонує перший теоретичний розгляд можливості та умов соціального порядку. І більше, ніж показує, що не можна поставити проблему соціального порядку і водночас, тим самим жестом не питати про можливість суспільства як такого, як окремої ідентифікованої події. Томас Гоббс задає саму матрицю розгляду будь-якого питання про можливість суспільства. Усі дослідники після Гоббса: класичні, модерні та постмодерні, ті, хто схильні до філософського дискурсу, і ті, хто вважають за необхідне відмовитися від такого дискурсу заради наукового дискурсу, чи задля адекватії сучасним постіндустріальним, цифровим, мережевим, трансгуманістичним реаліям – всі вони, задаючись питанням про можливість суспільства, потрапляють до добрих Гоббсових рук. Бо Левіафан живий! Чи так: суспільству, події суспільства потрібний Левіафан. Він може являтися в образі потойбічного принципу/контролю/санкції – від нус'у до Страху Божого, чи Священної Війни; він може бути тоталітарною владою, але також і нормативним відтворенням загального ціннісного комплексу, комунікативною дією щодо цього ж комплексу, або тасмницею аутопоезису системи. Але якщо є партикулярні індивіди, то для того, щоб була спільнота, ми маємо очікувати приходу якогось Левіафану, хоча виглядати він може по-різному, наприклад, як «дворовий собака» анархізму, як «чихуха» ліберальної демократії чи як «мопс» відкритого суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гоббс Т. Сочинения: в 2-х т.; т. 2 / пер. с лат. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана М.: Мысль, 1991. 731 с.
- Гоббс Т. Левиафан / пер. с англ. А. Гутермана. М.: РИПОЛ классик, 2017. 608 с.
- Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / пер. с англ. А. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
- Парсонс Т. О структуре социального действия / пер. с англ. И. Бакштейн, Г. Беляева, А. Следов, В. Чеснокова. М.: Академический проект, 2002. 880 с.
- Maschke G. Zum "Leviathan" von Carl Schmitt. *Carl Schmitt. Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Mit einem Anhang sowie mit einem Nachwort des Herausgebers). Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag, 1982. S. 179–244.

Смоляга Марина Віталіївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»
вул. Кирпичова, 2, Харків, 61002
E-mail: 365mvs@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9813-9945>

Стаття надійшла до редакції: 30.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

HOBBS'S GHOSTS OR WHY YOU SHOULDN'T FEAR LEVIATHAN

Smolyaga Marina P.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy
National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"
2, Kyrpychova str., 61002, Kharkiv, Ukraine
E-mail: 365mvs@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9813-9945>

ABSTRACT

The idea is considered that T. Hobbs's "Leviathan" is not only a particular example and a representation of classical Western European thinking, but turns out to be some "metatheoretical" place, in which the very potentiated field of the opportunity of clarification, and very production of a social order problem, and, ambivalently – all socio-theoretical discourse is formed. According to the author, after T. Hobbes problems which are "strategic" for all modern theoretical sociology and which, at the same time, are constitutive for her can be put. What "art" – which is in the middle of the life, in the middle of human reality – can collect particular human existence in the uniform and coordinated been, acting for the benefit of all? How does it turn out in such a way that creation which "master", according to Hobbes, is the person gains universal dimension? How is transition owing to which individual free figures get the lives unified way which substantially is represented the general state is carried out? Whether such a transition is possible? How to think of it? By what force on what basis, according to what principles, by the action of what algorithm, due to what structure small figures keep in borders of a body of the Leviathan? The solution which is proposed by Thomas Hobbes for a problem of social order – that is the public contract on the utilitarian basement – has, on the belief of the author, secondary value in the face of opening by Hobbes the matrix of the social-theoretical thinking. Thus, contradictions and discrepancies which can be found in the text by Gobbes, the author seeks to consider as "a point of growth of a discourse" and as fixing and registrations of potential opportunities of the discourse of social order, as well as the phenomenon of society itself.

Keywords: social order problem, social action, individual freedom, state, discourse of theoretical sociology.

REFERENCES

- Gumbrecht, H. U. (2006). *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Novoye literaturnoye obozrenie – New Literary Review. (Original work published 2004). (In Russian).
- Hobbes, T. (1991). *The Collected writings in 2 Vols.* (Vol. 2). (N. Fedorov, A. Guterman, Trans.). Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. (A. Guterman, Trans.). Moscow: RIPOL classic. (Original work published 1651). (In Russian).
- Maschke, G. (1982). To the “Leviathan” by Carl Schmitt. In C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (pp. 179–244). Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag. (In German).
- Parsons, T. (2002). *On the Structure of Social Action*. (I. Bakshtein, G. Belyaeva, L. Sledov, V. Chesnokova, Trans.). Moscow: Akademicheskyy proect – Academic project. (Original work published 1937). (In Russian).

Article arrived: 30.05.2020

Accepted: 19.06.2020

КРИЗА СЕКУЛЯРИЗМУ ЯК ПРОДОВЖЕННЯ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ

Мета статті полягає в тому, щоб охарактеризувати секуляризм, секуляризацію і секулярність у їх взаємозв'язку з метафізичним і постметафізичним філософуванням. Завданням наукового дослідження є аналіз і порівняння сенсів термінів «секуляризм», «секуляризація» та «секулярність» у метафізичному та постметафізичному мисленні. Наукова новизна дослідження полягає в тому, що секуляризм розглядається як ідеологія, похідна від секуляризації та нерозривно пов'язана з метафізичними побудовами модерну, а секулярність – як природний наслідок триваючого процесу секуляризації у постметафізичній парадигмі мислення. Постсекулярна філософія – це філософія після того, як була розкритикована секулярна онтологія і епістемологія; після того, як нами було усвідомлене секулярне як рамка, що невблаганно диктує конкретні обриси нашого досвіду, але яку ми вільні розгортати в будь-яку імпонуєчу нам сторону; після того, як ми взяли у лапки всі звичні секулярні поділи та задалися питанням про те, чи можна жити, відчувати й мислити інакше. Говорячи про постсекулярну філософію, неможливо уникнути запитання про те, що ж розуміється під секулярним, яке в цьому постсекулярному начебто долається. Для відповіді на це питання необхідно розрізнити секуляризм, секуляризацію та секулярність, адже ці поняття не є рівнозначними. Секуляризм авторка розуміє як ідеологію, що передбачає зникнення релігії, «розчаклування» світу, звільнення людини й людства від усіляких чар, насамперед – релігійних. Секуляризація є тим позитивним способом, яким суспільство відповідає на поклик власної релігійної традиції. Секуляризація усуває не релігію як таку, а лише деякі форми релігійності, несумісні з новим баченням реальності. Отже, під секуляризацією авторка має на увазі певний процес зміни статусу релігійної віри в суспільній свідомості. Секуляризм – це ідеологія, відповідно до якої людина критикує все релігійне, зокрема й релігійні інститути, а також вважає, що нерелігійні та антирелігійні принципи мають лежати в основі людської моралі. Терміном секулярність (український синонім: світськість) позначається або стан свідомості сучасного (модерного) суб'єкта, який перестав бути релігійним, або для якого на зміну релігійній вірі прийшов сучасний (модерний) досвід; або стан сучасних установ (інститутів) і практик, які працюють поза будь-яким зв'язком з релігією. Завершення метафізики означає втрату довіри до будь-яких метанаративів, зокрема й секуляризму. Префікс «пост» застосовується до нинішньої епохи, коли ми говоримо про кінець секуляризму, і ні в якому разі не про кінець секулярності.

Ключові слова: секуляризація, постметафізична філософія, постсекуляризм, секулярність, постсекулярна епоха.

Для сучасного суспільства в цілому характерна тотальна криза і одночасне піднесення як ідеї секуляризму, так і ідеї релігійності. Особливістю постсекулярного розвитку суспільства є те, що в ньому існують два протилежних вектори. З одного боку, відбувається посилення взаємовпливу різних конфесій одна на одну, їх трансформація, а з іншого – спрямування деяких віруючих до особливої «бідної» віри поза конфесійними обмеженнями, тобто віри у Бога, що позбавлена від історичних, національних, церковних традицій [Епштейн, 2017]. Говорячи про постсекулярну філософію, неможливо уникнути запитання про те, що ж розуміється під секулярним, яке в цьому постсекулярному начебто долається. Як правильно вказують Сміт і Вістлер, у світлі події постсекулярного потрібно «помислити секулярне заново» [Whistler, Smith, 2010, p. 14].

Зростаючий інтерес до постсекулярної філософії зумовлює *актуалізацію* таких понять, як «секуляризація», «секуляризм», «секулярність». В останні десятиріччя ХХ ст. термін «секуляризм» отримав широке розповсюдження у філософській літературі. Цей

факт зумовлений тим специфічним контекстом, з яким пов'язаний зміст цього терміна. Багато в чому сутність секуляризаційного контексту зумовлена його витокami, що знаходились у сакральній культурі, де трансцендентні цінності асоціюються з діями індивіда чи соціуму.

Можна виділити три основних підходи до пояснення поширення секуляризму. Перший відповідає універсалістському (модерністському) розумінню секуляризму як наступного етапу в прогресивному розвитку людства. Відповідно до нього секуляризм, як і модернізація, необхідно поширюється, і не існує жодного регіону, який би залишився осторонь цього процесу (ранні роботи П. Бергера, Дж. Мартіна, Б. Вілсона).

Згідно з другим підходом, секуляризм – це функція модерну, а модерн – це виключно західний феномен, відповідно не можна говорити про секуляризм у будь-якому іншому контексті, окрім західного (Дж. Мілбанк, Дж. Капуто, Ч. Тейлор).

Третій підхід – компромісний по відношенню до перших двох, у ньому йдеться про «множинність модернів», і відповідно про багатоманітність секуляризмів. Згідно з цим підходом будь-який культурний контекст може бути названий секуляризованим, проте кожен – у власному, унікальному значенні (Ш. Айзенштадт, Х. Казанова).

Зміна ролі та місця релігії в епоху глобалізації, в умовах секуляризації і десекуляризації, сучасні тенденції у сфері релігії *освітлюються* в роботах П. Бергера, С. Бурьянова, О. Кирлежева, В. Новіка, Ю. Габермаса, С. Гантінгтона, С. Філатова, Ф. Фукуями, М. Епштейна, М. Мілбанка, Д. Узланера. Серед українських дослідників секуляризації та постсекулярності можна відзначити таких: О. Білокобильський, О. Богданова, С. Гераськов, В. Гуржи, К. Гуржи, А. Долгочуб, Т. Єрошенко, Р. Халіков, Ф. Шандор та ін.

Мета статті полягає в тому, щоб охарактеризувати секуляризм, секуляризацію та секулярність у їх взаємозв'язку з метафізичним і постметафізичним філософуванням. *Завданням* наукового дослідження є аналіз і порівняння сенсів термінів секуляризм, секуляризація і секулярність у метафізичному та постметафізичному мисленні. *Наукова новизна* дослідження полягає в тому, що секуляризм розглядається як ідеологія, похідна від секуляризації та нерозривно пов'язана з метафізичними побудовами модерну, а секулярність – як природний наслідок триваючого процесу секуляризації у постметафізичній парадигмі мислення.

Секуляризм ми розуміємо як ідеологію, що передбачає зникнення релігії, «розчаклування» світу, звільнення людини і людства від усіляких чар, насамперед – релігійних. Секуляризм перетворився на ідеологію, коли втратив здатність до критичної саморефлексії, а вона – якраз норма модерного мислення, імператив для всесильного і універсального розуму.

Видається можливим виділити два головних типи секуляризму, що є найбільш поширеними у сучасному гуманітарному контексті. Це класичний та ідеологічний секуляризм (або секуляристський фундаменталізм). Класичний секуляризм пов'язаний з процесами розповсюдження раціоналізму і поступового ослаблення ролі церкви у житті держави та суспільства, але не з повним виключенням релігії зі сфери культури. Ідеологічний секуляризм, навпаки, повністю виключає релігійний фактор з життя, вважаючи, що час релігії минув.

Секуляризм має насамперед політичне, а вже потім духовне значення, і ці два значення не обов'язково співпадають. З політичного погляду секуляризм означає, що релігійні вірування та організації не мають примусової сили, і навпаки: політичне життя не має ніякої релігійної санкції. Це веде до постановки серйозного питання про походження влади наших «традиційних цінностей», законів, звичаїв і зразків для суджень, які протягом століть були освячені релігією. Проте довготривалий союз між релігією та владою не доводить, що саме поняття влади має релігійний характер.

Секуляризм як ідеологія був підданий критиці двома впливовими політичними філософами наших днів: американцем Джоном Ролзом і німцем Юргеном Габермасом.

Обидва філософи належать до ліберальної традиції в політичній філософії. Важливо врахувати ці властиві їм ліберальні погляди. Обидва автори виступають проти секуляризму не з релігійних міркувань (особисто вони не релігійні), а з демократичних: було б недемократичним виключати релігію з публічної полеміки. Суть їхньої позиції в тому, що секуляризм як політична ідеологія дискримінує релігійних громадян.

Звичайно, у політичній філософії існує і класична ліберальна позиція, яка є секуляристською в ідеологічному сенсі. Відповідно до цього підходу сучасні суспільства повинні керуватися незалежною політичною етикою, а релігію слід тримати окремо, у сфері приватного. Імплицитно в цьому погляді присутнє уявлення, що в умовах прогресивної модернізації релігія буде відмирати. Ліберальний підхід залишає місце для релігії лише остільки, оскільки йдеться про «культурні» або «групові» права («ліберальний мультикультуралізм»). Відповідно до такої мультикультуралістської позиції релігійні традиції і групові ідентичності, які вони формують, не можуть бути повністю виключені з публічної сфери. Мультикультурна політика повинна давати місце висловленню (релігійних і нерелігійних) групових ідентичностей та гарантувати певний рівень інституційної автономії.

Секуляризм як ідеологія, безсумнівно, є наслідком секуляризації. Секуляризація – термін, що походить від лат. *saecularis* – світський, що зі свого боку походить від лат. *saeculum* – століття, ера, строк життя. Під цим терміном можна розуміти: «процес звільнення усіх сфер суспільного і приватного життя від контролю релігії» [Новая философская энциклопедия, 2001], перехід особи з духовного стану у світський з дозволу церкви, перетворення державою власності церкви у світську власність – ці три варіанти, на нашу думку, пов'язані з *saecularis*, тобто світським. У богословському розумінні «секуляризація» походить від *saeculum* і означає відхід від священного виток, перехід до світського, «цього віку».

В основі класичної теорії секуляризації лежить твердження, що секуляризація – необоротний процес, який веде до зменшення сфери дії релігії, до прогресуючого занепаду або до зникнення інституціоналізованої релігії. Тематизація релігії на основі позитивних загальнонаукових структур, етичного раціоналізму, дискурсивної логіки секулярного спостерігача, що характерна для класичної теорії секуляризації, потенційно відкидає феномен релігії, передбачаючи у релігії соціальний епіфеномен. Так виникає загроза розглядати релігію як дещо, що потребує пояснення, причому більш примітивного чи часткового в порівнянні з соціальною науковою теорією, оскільки заздалегідь відомо, що будь-яке самопояснення релігії буде неадекватним, являючи собою змістовні ідеологічні автохарактеристики, що паразитують на сучасних секулярних формах аргументації.

За твердженням західних дослідників проблеми секулярного, критика класичної теорії секуляризації може бути зведена до трьох принципових зауважень. А саме – до сумнівів у її універсальності; в її значимості як базової теорії процесу; в її модерністській нормативній нейтральності. Не зважаючи на те, що парадигма секуляризації часто розглядалась як європоцентрична та антирелігійна, втім, сучасні дослідження секуляризму визначають себе як таких, що співчують релігії. Часом ці дослідження солідаризуються з ідеєю «природної» релігійності серед населення, а також виступають у формі так званого «ідеологічного секуляризму», заснованого на союзі між політичною та академічною елітами. Отже, якщо раніше поняття секулярного розглядалось як засіб звільнення від обмежень традиційних і релігійних авторитетів, то тепер, у контексті сучасних дискусій про секулярне як явище, релігія виявляється простором свободи, а сам процес секуляризації – загальним принципом регламентації та виключення.

Д. Мартін пропонував «викреслити секуляризацію з соціологічного словника», оскільки вона є не що інше, як лише ідеологічний конструкт [Martin, 1969, p. 30]. П. Глазнер також розглядав секуляризацію як міф, який розповсюджують ворожі щодо релігії ідеології [Glasner, 1977, p. 5], а згідно з Дж. Гедденом, секуляризація була скоріше

ідеологією певного кола вчених, яка не потребувала доказів, ніж систематично обґрунтованою теорією; її логічна структура недосконала, а емпіричні дослідження і розвиток нових релігійних рухів у суспільствах, що вважалися секуляризованими, тільки спростовують теоретичні положення [Hadden, 1987, p. 588].

До групи критиків секуляризації можна віднести і П. Бергера, коли він у низці останніх робіт [Бергер, 2011; Бергер, 2012] вказує на нежиттєздатність як терміну «постсекулярність», так і «десекуляризація». Обґрунтуванням для такої позиції є те, що обидва терміни передбачають певну хронологічну послідовність: вважається, що світ один час був секулярним, а тепер став постсекулярним, проте світ ніколи не припиняв бути релігійним. Слід відзначити, що висновки, котрі робить П. Бергер з цього твердження, хоч і передбачають радикальний перегляд засновків теорії секуляризації, але не спростовують її як таку. Критика стосується однієї з базових ідей секулярної теорії, що полягає в тому, ніби Америка є релігійним виключенням із секулярного правила. У книзі «Релігійна Америка, секулярна Європа?» П. Бергер у співавторстві з Г. Деві руйнує стереотипи про США як країну, котра не підпорядковується теорії секуляризації: за рівнем релігійності Штати нічим не відрізняються від більшості країн світу, а ось Європа, навпаки, виявляється справжнім виключенням [Berger, Davie & Focas, 2008]. Отже, втративши статус загальносвітової та універсальної теорії, секуляризація виявляється не в змозі адекватно відображати сучасну дійсність. Ба більше, виникає потреба знайти чи винайти новий принцип переходу від секулярного стану до постсекулярного, адже хронологічний поділ на позір виявляється випадковим і необґрунтованим.

Секуляризм і класична секуляризація є пострелігійним світоглядом і позитивістським життєвим проєктом у світі, що принципово не має трансцендентного виміру, на відміну від релігії. Сама ідея постсекулярного з'являється тоді, коли виявляється, що раціоналістична позиція у царині релігії є, по суті, випадковим епістемологічним вибором. Наслідком цього стає те, що, зіткнувшись з конкретними сучасними проблемами, секуляризм виявляє свою неспроможність і втрачає верховний авторитет. Однак головним недоліком секуляризму, на думку О. Кирлежева, є те, що він перетворюється на догматичну ідеологію, що гостро потребує продуктивної критики, якою власне і виявляється постсекуляризм, оскільки «головний сенс постсекуляризму полягає в тому, що він вказує на необхідність аналізу і переосмислення секуляризму» [Кирлежев, 2013].

Окрім секуляризму, секуляризація побічно породжує й інші базові ідеології: лібералізм, соціалізм і націоналізм. Кожна з них породжена принципом, що має християнське походження, але у Новий час, вирваний з євангельського контексту, цей принцип укорінюється на новому антропологічному ґрунті. Лібералізм абсолютизує свободу, соціалізм – рівність (справедливість), а націоналізм – вельми специфічну інтерпретацію поняття любові до ближнього, принцип братерства. Відірвані від релігійного витоку, ці ідеї стають ідеологічними фетишами Нового часу. Вказані ідеології перетинаються між собою, наприклад, націоналізм і лібералізм у Англії, соціалізм і націоналізм у гітлерівській Німеччині. Вони можуть мати релігійне забарвлення, проте можуть набувати й радикально антирелігійної форми. Значення секуляризації у створенні новочасних політичних ідеологій полягає у формуванні контексту можливості відділення християнських принципів від їхнього первинного релігійного сенсу та наділення їх новим, світським значенням. Радикальна секулярна критика священного в релігійному сенсі дозволяє займати його місце будь-яким концептам, як-от держава, народ, раса тощо.

Погоджуючись з О. Кирлежевим, можна говорити, що секуляризація має два головних складники – ідеологічний і прагматичний. Прагматичний складник полягає в організації соціального життя у відповідності до його іманентних, автономних законів і правил, тобто у процесах модернізації, раціоналізації та диференціації. Ідеологічний складник секуляризації полягає в тому, що на відміну від старого, досекулярного світу,

котрий весь був просякнутий релігією, приходять новий світ, який поступово звільняється від релігії як своєрідного «затмарення» («розчаклування» світу за М. Вебером).

Гостра напруга між емпіричною наукою і релігіями спасіння, що постулюється М. Вебером, також знаходить відображення в класичній теорії секуляризації: «Секуляризація <...> впливає на все культурне життя і здатність до формування та сприйняття ідей, і проявляється у зменшенні релігійного змісту в мистецтві, філософії, літературі, і, важливіше за все – у підйомі науки як автономного, повністю секулярного погляду на світ» [Berger, 1967, p. 107]. Наука, отже, стає антиподом релігії в тому ж сенсі, у якому секулярне є антиподом релігійного. «Сучасна теоретична і практична, інтелектуальна і прагматична раціоналізація картини світу призвела до одного спільного результату: <...> чим більше прогресує цей особливий вид раціоналізації, тим більше релігія витісняється в область ірраціонального – з погляду такого інтелектуального формування картини світу» [Вебер, 1994, с. 55–56].

Секуляризм як ідеологія, безсумнівно, передбачає повне зникнення релігії, «розчаклування» світу, звільнення людини і людства від релігійних чар. Повністю доступний людському розуму світ стає місцем, в якому «містерії» поступаються місцем «проблемам», які вирішуються за допомогою розуму, науки. Оскільки світ може бути пояснений наукою, вважає Т. О'Ді, відпадає потреба у зверненні до трансцендентного Бога і все більше людей втрачають інтерес до релігії, тож секуляризація веде до занепаду релігії. Саме наука в секулярному гуманізмі є тією формою поведінки людини і методом дослідження природи, який обумовлює її направленість на зміни в суспільстві та зміни самої людини.

Сучасна наука ґрунтується на філософії сумніву на відміну від давньої науки, що мала в основі філософію подиву – подиву від того, що буття є таким, яке воно є. Замість того, щоб дивуватися чудесами всесвіту, які розкрилися перед людськими відчуттями і розумом, люди почали підозрювати, що речі, можливо, не є тим, чим вони здаються. Не знаходячи більше божественних чудес у природі і не відчуваючи присутність Бога у власному житті, людство вимушене було шукати нових принципів світобудови. Позбавлений метафізичної основи у вигляді Бога, світ, втім, не втратив жаги до метафізичних принципів як таких.

Ключове слово секуляризму – «порожнеча». Воно описує метафізичний стан «після смерті Бога» і було використане багатьма авторами. Слід згадати такі знакові тексти, як «Ера порожнечі» (*L'ère du vide*) Ж. Ліповецькі та «Епоха порожнечі» (*The Age of Nothing*) П. Вотсона [Ліповецькі, 2001; Уотсон, 2017]. Вотсон демонструє, що втрата колишньої віри в Бога змусила людство шукати щастя, сенс і завершеність життя на інших шляхах. Це виявилось у спробах замінити Бога людиною, у відмові від великих наративів, в експериментах з сеансами терапії і вживанням наркотиків, у зверненні за спасінням до науки та мистецтва як гідних заміників релігії. Саме про порожнечу, що утворилася на місці «релігійного випромінювання», говорить Р. Гвардіні, пов'язуючи це з тим, що християнська віра втратила загально визнану істинність.

Сьогодні секуляризм з могутнього універсального прогресистського проекту перетворюється – якщо вже не перетворився – на приватний світогляд і локальну соціально-політичну практику. Ба більше, він вже не може відповісти на постсекулярний виклик навіть у зонах свого домінування, насамперед у Європі.

Логіка безпристрасного і невблаганного суду розуму зіграла з секулярною філософією злий жарт: цей суд в кінцевому підсумку виявився судом над самим собою – секулярний розум засудив сам себе, що призвело до обвалення всіх ретельно споруджених у Новий час кордонів, останнім великим охоронцем яких, принаймні в області розмежування релігійної та філософської думки, можна вважати Юргена Габермаса. Ключовою фігурою в процесі краху секулярного розуму виявився Фрідріх Ніцше, той самий Ніцше, який, як відомо, проголосив смерть Бога. Смерть Бога в розумінні Ніцше – це смерть будь-яких абсолютних істин, зокрема й абсолютних істин науки та філософії.

Через цю смерть, про що повідомляє Капуто, лежить прямий шлях до постсекулярного: «Коли Ніцше говорить про те, що “Бог помер”, він повідомляє, що відтепер немає центру, немає єдиного всеосяжного принципу, який пояснює всі речі. Є лише безліч фікцій або інтерпретацій. Але якщо немає ніякого єдиного всеосяжного принципу, це означає, що наука – всього лише ще одна інтерпретація, в якій немає ніякого ексклюзивного права на абсолютну істину» [On the Power of the Powerless..., 2007, p. 133]. Значить «ненаукові способи мислення про світ, включаючи також і релігійні способи, знову вириваються на поверхню» [On the Power of the Powerless..., 2007, p. 142]. Відбувається релятивізація секулярного розуму, а водночас і всіх дихотомій, а також кордонів, які ґрунтовані ідеєю класичної раціональності.

Тривалий час необхідність переходу до секуляризму, необхідність автономізації розуму і всіх інших сфер людської діяльності не ставилася під сумнів, значною мірою тому, що історія зміни епох розглядалася з позицій Прогресу та достатньої підстави. Інакше кажучи, коли виникнення секуляризації оцінюється з позицій секуляризації, воно визнається необхідним і цілком обґрунтованим.

Коли в ХХ ст. процес секуляризації став об'єктом вивчення, він описувався на матеріалі досліджень в європейських країнах і Північній Америці. Водночас передбачалося, що секуляризація має загальний характер, а секулярна людина – людина як така. Зараз більш-менш очевидно, що секуляризація аж ніяк не є універсальним і необоротним вектором людського розвитку. Це лише один з етапів історії, що має свій початок і свій кінець. Ба більше, оскільки секуляризація пов'язана з історією християнства, вона має власну географію. В ісламському світі секуляризації не було. Секуляризація відбувалася в країнах західної культури, традиційно християнських, і торкнулася інших регіонів лише тією мірою, в якій вони зачеплені глобалізацією та вестернізацією. У секулярній епістемі однією з найважливіших була опозиція знання і віри. Релігію як своєрідну втілену нерозумність виганяли в гетто приватного життя.

З конструктивістського погляду сучасне секулярне саморозуміння соціально-політичних наук виявляється однією «великою оповіддю» (метанаративом), а секуляризм – формою владарювання. Принаймні такий висновок робить Вільям Коннолі в книзі «Чому я не секулярист». Коннолі критикує широко поширену в соціально-політичних науках тенденцію розуміти секуляризм як єдино правильний тип свідомості. Він описує секуляризм як один з можливих світоглядів і пропонує визнати значущість альтернативних, релігійних і метафізичних, концепцій політичного і соціального порядку [Connolly, 2000, p. 158].

Сучасні дискусії про секулярність, на думку Х. Казанови, повинні виходити з того, що поняття «секулярне», «секуляризація» і «секуляризм» є похідними від західної християнської богословської та право-канонічної категорії, а саме – *saeculum*, яка не має відповідників не тільки в інших світових релігіях, але навіть і у візантійському християнстві [Казанова, 2017].

«Секулярність» як поняття походить від поняття «секуляризація». Класична теорія секуляризації, що представлена та розроблена у працях П. Бергера, Дж. Мартіна, Б. Вілсона, розглядала секулярність як занепад віри і приватизацію релігії. У цьому розумінні секуляризація як становлення секулярності виступала як універсальна модель для всіх релігій. Заперечуючи універсальність класичної теорії секуляризації, новітні теорії пропонують конструктивістську методологію, яка знаходить корені секулярності лише в певному контексті, що створений, насамперед, латинським християнством. Багатьом дослідникам здається непереконливою теорія секуляризації, що пов'язує секуляризований публічний простір, занепад вірувань і практик, нові умови вірування з модернізацією. Оскільки західно-християнська богословська та право-канонічна категорія *saeculum* не має відповідників в інших світових релігіях, то і характеристика мислення, що спирається на цю категорію, не повинна розглядатися як дещо, що неодмінно з'являється в усіх релігіях.

Дж. Ваттімо, Т. Асад і Х. Кокс сходяться в тому, що християнство вже у своїй основі містить передумови для секуляризації. Як приклади таких підстав приводять можливість відділення християнського Бога від природного світу, його винесення в якийсь надприродний світ; протилежний аргумент – рівна присутність Бога у священній та світській сферах – також є підставою для звернення до світської сфери. Особливу увагу в нових теоріях секуляризації звернено на антропологію, яка виникла на християнському ґрунті. У відсутності Бога (тобто при його перебуванні в окремій, надприродній сфері) головною дійовою особою проголошується людина, носій всієї повноти влади. Сваюлля людини в деяких обставинах засвідчує її божественне походження, а її схожість з Богом говорить на користь автономії людської діяльності.

«Світське», отже, це плід певної теології, а зовсім не якийсь природний простір, який залишається після відступу релігії в процесі секуляризації.

Ч. Тейлор критикує теорії секуляризації: він називає класичні підходи «описами віднімання» або «описами відлуцення» (subtraction stories) [Тейлор, 2013, с. 46]. Звичайна теорія «віднімання» зводить всі причини секуляризації до розчаклування. Основний недолік таких нарисів полягає в тому, що секуляризація розглядається як поступове виключення трансцендентності із «суспільної уяви», а отже – як звільнення від накладених нею рамок у розумінні людиною самої себе.

Ч. Тейлор також звертається до християнства як до джерела секулярності. На його думку, поява секулярності є результатом з'єднання декількох факторів, головним з яких слід вважати прагнення християнської церкви до високого рівня віри всіх віруючих.

Теорія Ч. Тейлора відповідає на основні зауваження, висунуті на адресу класичної теорії секуляризації: 1) вона не пророкує занепад особистої віри кожного, натомість стверджуючи можливість вибору між вірою і невір'ям; 2) не пов'язує зростання раціоналізації, індустріалізації та урбанізації із занепадом релігії і тому не вступає в протиріччя з реальною ситуацією; 3) як рушійну силу процесу секуляризації розглядає не науку, а сам спосіб сприйняття світу, життя в ньому; 4) секуляризація у цій теорії не розглядається як універсальний процес, ба більше, навіть у секулярному світі залишається місце для віри.

Переходячи до *висновків*, зауважимо, що функція секуляризму як ідеології полягає в тому, щоб перетворити конкретний історичний процес секуляризації західного християнства на універсальний телеологічний процес людського розвитку від віри до невіри, від примітивної ірраціональності чи метафізичної релігії до модерної раціональної постметафізичної секулярної свідомості. У контексті цього постсекулярне означає свідоме відкидання чи принаймні вагання щодо модерної секуляристської стадіальної свідомості, яка відсуває релігію на примітивнішу, традиційнішу, нині вже перейдену стадію людського та суспільного розвитку. Йдеться не про зміну в самому суспільстві, а про зміну у свідомості, постсекулярне означає рефлексивне усвідомлення того, що Габермас називає «секуляристським самонепорозумінням».

На підтримку цієї тези говорить те, що більшість європейських країн аж ніяк не є строго секулярними і не прагнуть жити у відповідності до міфу секулярної нейтральності [Stepan, 2001, р. 218]. Жодна європейська країна не відповідає критеріям секулярної нейтральної держави, яка має забезпечувати рівний доступ, рівну відстань, рівну повагу чи рівну підтримку для всіх релігій на своїй території. Факт несподіваної життєздатності релігій за умов глобалізації потребує перегляду умов співіснування релігії та держави. Постсекулярність означає не тільки критичний перегляд стадіальної свідомості, але й відкритість, сприйнятливість і принаймні цікавість до всіх розмаїтих форм людської релігійності.

Префікс «пост» застосовується до нинішньої епохи, коли ми говоримо про кінець секуляризму, і в жодному разі не про кінець секулярності. Постмодерн кладе кінець ідеологіям, а секуляризм, як і будь-який інший «ізм», є ідеологією, оскільки полягає не в зверненні до фактів, не в аналізі соціально-історичної дійсності, але в прогнозуванні,

передбаченні подальшого історичного розвитку. Секуляризму властиві яскраві антиклерикальні риси, проголошення перемоги зрілої раціональності над релігійними упередженнями, радикальна «натуралізація трансцендентних принципів», введення іманентних, виключно антропоцентричних проєктів перетворення світу. Секуляризм зовсім не робить закономірного висновку про майбутнє релігії, посилаючись на емпіричні дані, але пророкує і смакує зникнення релігії. Секуляризм – це один із закритих метафізичних світоглядів, які претендують на абсолютну істинність, водночас секуляризація – це процес звільнення людини від впливу таких доктринальних систем [Кокс, 1995, с. 35; Casanova, 1994, р. 214–215; Casanova, 2007, р. 105–107].

Отже, можна з упевненістю сказати, що нинішня епоха, охарактеризована в концепції Ю. Габермаса, є «постсекуляристською», оскільки саме «доба постсекуляризму» означає подолання ворожого ставлення до релігії і припинення спроб її витіснення, а також деприватизацію релігії. Саме постсекуляризм свідчить про секуляризацію в дії та про дієвість секуляризації, і є визначальною складовою справжньої секулярності, тобто одночасно постає як результат і критерій секуляризаційного процесу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бергер П. Недоработанная концепция. *Религиоведческие исследования*. 2011. № 1–2 (5–6). С. 10–110.

Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30). С. 8–20.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий мира / пер. М. И. Левина. *Вебер М. Избранное. Образ общества*. М.: Юрист, 1994. С. 43–77.

Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. О. Панича. К.: Дух і літера, 2017. 264 с.

Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Бобровой, К. Гуровской. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.

Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире [Электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2013. № 1. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennyye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html> (дата обращения 24.05.2020).

Липовецки Ж. Эпоха пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с франц. В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001. 336 с.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Электронный ресурс] / предс. научно-ред. совета В. С. Степин. М.: Мысль, 2000–2001. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH6e47248e60a3b72aebfcb6?p.s=TextQuery> (дата обращения 24.05.2020).

Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / пер. с англ. О. Панича. К.: Дух і літера, 2013. 664 с.

Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло / пер. с англ. М. Завалова, Н. Холмогоровой. М.: Эксмо, 2017. 784 с.

Эпштейн М. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 616 с.

Berger P., Davie G., Focas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2008. 176 p.

Berger P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1994. 330 p. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>.

Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *Religion, Globalization and Culture* / edited by P. Beyer & L. Beaman. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007. pp. 101–120. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>.

Connolly W. Why I am not a Secularist. University of Minnesota Press, 2000. 224 p.

Glasner P. E. The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept. L.: Routledge & Kegan Paul, 1977. 137 p.

Hadden J. K. Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*. Vol. 65. № 3. 1987. pp. 587–611. DOI: <https://doi.org/10.2307/2578520>.

Martin D. The Religious and the Secular: Studies in Secularization. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969. 164 p.

On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo. *After the Death of God* / edited by J. W. Robbins. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. 204 p.

Stepan A. The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations". *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001. pp. 218–225.

Whistler D., Smith A. P. What is Continental Philosophy of Religion Now? Editors' Introduction. *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 2010. pp. 1–24.

Кузнецова Катерина Юріївна

магістриня філософії, викладачка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи 6, Харків, 61022

E-mail: dolgopol.catherine@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4979-066X>

Стаття надійшла до редакції: 01.05.2020

Схвалено до друку: 29.05.2020

SECULARISM CRISIS AS A CONTINUATION OF SECULARIZATION

Kuznetsova Kateryna Yu.

Master of Philosophy, Lecturer of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: dolgopol.catherine@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4979-066X>

ABSTRACT

The purpose of the article is to describe secularism, secularization and secularity in their relationship with the metaphysical and post-metaphysical philosophizing. The objective of the research is to analyze and compare the sense of the term secularism, secularization and secularity in metaphysical and post-metaphysical philosophizing. The scientific novelty of the research is that secularism is seen as an ideology derived from secularization and inextricably linked with the metaphysical constructions of modernism and secularity as a natural consequence of the ongoing process of secularization in the post-metaphysical paradigm of thinking. Post-secular philosophy is philosophy after secular ontology and epistemology have been criticized; after we have been aware of the secular as a framework that relentlessly dictates the specific outlines of our experience, but which we are free to deploy in any way that impresses us; after we have taken in quotation marks all the usual secular divisions and wondered whether it is possible to live, feel and think differently. Speaking of post-secular philosophy, it is impossible to avoid the question of what is meant by secular, which in this post-secular seems to be overcome. To answer this question, it is necessary to distinguish between secularism, secularization and secularity, because these concepts are not equivalent. The author understands secularism as an ideology that

presupposes the disappearance of religion, the “disenchantment” of the world, the liberation of man and humanity from all sorts of charms, especially religious. Secularization is the positive way in which society responds to the call of its own religious tradition. Secularization does not eliminate religion as such, but only some forms of religiosity that are incompatible with the new vision of reality. Thus, by secularization the author means a certain process of changing the status of religious faith in the public consciousness. Secularism is an ideology according to which a person criticizes everything religious, including religious institutions, and also believes that non-religious and anti-religious principles should be the basis of human morality. The term secularity refers either to the state of consciousness of a modern subject who has ceased to be religious or for whom religious faith has been replaced by modern experience; or the state of modern institutions and practices that operate outside any connection with religion. Completion of metaphysics means loss of confidence in any metanarratives, including secularism. The prefix “post” applies to the present era, when we speak of the end of secularism, and by no means the end of secularity.

Keywords: secularization, post-metaphysical philosophy, post-secularism, secularity, post-secular epoch.

REFERENCES

- Berger, P. (2011). Unfinished Concept. *Religiovedcheskie issledovaniya – Religious studies*, 1–2 (5–6), 103–110. (In Russian).
- Berger, P. (2012). Falsified Secularization. *Gosudarstvo, Religiya, Czerkov' v Rossii i za Rubezhom – State, Religion, Church in Russia and Abroad*, 2 (30), 8–20. (In Russian).
- Berger, P., Davie, G., & Focas, E. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NJ: Doubleday.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>.
- Casanova, J. (2007). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. In P. Beyer & L. Beaman (Eds.), *Religion, Globalization and Culture* (pp. 101–120). Leiden: Koninklijke Brill NV. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>.
- Casanova, J. (2017). *On the Other Side of Secularization: The Religious and Secular Dynamics of our Global Era: Collected Works*. (O. Panich, Trans.). Kyiv: Dukh i litera. (In Ukrainian).
- Connolly, W. (2000). *Why I am not a Secularist*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Cox, H. (1995). *Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. (O. Bobrova, K. Turovskaya, Trans.). Moscow: Vostochnaya Literatura – Eastern Literature. (Original work published 1965). (In Russian).
- Epstein, M. (2017). *Projective Dictionary of the Humanities*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie – New Literary Review. (In Russian).
- Glasner, P. E. (1977). *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*. L.: Routledge & Kegan Paul.
- Hadden, J. K. (1987). Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*, 3 (65), 587–611. DOI: <https://doi.org/10.2307/2578520>.
- Kyrlezhev, A. (2013). Secularism and Post-secularism in Russia and in the World. *Otechestvennye Zapiski – Domestic Notes*, 1. Retrieved from <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html>. (In Russian).
- Lipovetsky, G. (2001). *The Era of Emptiness. Essays on Contemporary Individualism*. (V. Kuznetsov, Trans.). Saint Petersburg: Vladimir Dal'. (Original work published 1983). (In Russian).
- Martin, D. (1969). *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. L.: Routledge & Kegan Paul.
- On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo. (2007). In J. W. Robbins (Ed.), *After the Death of God*. N. Y.: Columbia University Press.
- Secularization. (2000–2001). In *New Philosophical Encyclopedia*. Retrieved from <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH6e47248e60a3b72aebfc6e?p.s=TextQuery>. (In Russian).

- Stepan, A. (2001). The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations". In A. Stepan, *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2013). *A Secular Age* (Book 1). (O. Panich, Trans.). Kyiv: Dukh i litera. (Original work published 2007). (In Ukrainian).
- Weber, M. (1994). Economic Ethics of World Religions. In M. Weber, *Favorites. The Image of Society* (pp. 43–77). (M. I. Levin, Trans.; E. Balashova, Ed.). Moscow: Yurist. (Original work published 1921). (In Russian).
- Watson, P. (2017). *The Age of Nothing. How We Have Sought to Live Since the Death of God*. (M. Zavalov & N. Kholmogorova, Trans.). Moscow: EKSMO. (Original work published 2014). (In Russian).
- Whistler, D., & Smith, A. P. (2010). What is Continental Philosophy of Religion Now? Editors' Introduction. In A. P. Smith & D. Whistler (Eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Article arrived: 01.05.2020

Accepted: 29.05.2020

УДК [101+177+159.9] (091)

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-10

Володимир Абашнік

ФІЛОСОФІЯ ТА ПСИХОЛОГІЯ ДЖЕЙМСА МІЛЛЯ (1773–1836) В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФЕДОРА ЗЕЛЕНОГОРСЬКОГО (1839–1908)

Стаття присвячена малодослідженому питанню критичної інтерпретації філософської та психологічної позиції представника шотландської традиції Джеймса Мілля (1773–1836) в університетській філософії, зокрема у творах харківського професора Федора Зеленогорського (1839–1908). Спочатку тут вказано на основні етапи наукового та творчого шляху Федора Зеленогорського, зокрема на його навчання в Казанській духовній академії (1862–1864) і на історико-філологічному факультеті Казанського університету (1864–1868). Далі акцентовано увагу на його науковому стажуванні в 1871–1873 рр. в університетах Німеччини та Швейцарії, де він слухав лекції у таких відомих професорів, як Моріц Дробіш (Ляйпціг), Едуард Целлер (Гейдельберг), Фрідріх Альберт Ланге (Цюрих та Марбург), який був автором праці «Історія матеріалізму та критика його значення в сучасності» (1866). Потім вказано на особливості викладання та публікацій Ф. О. Зеленогорського під час його «Харківського періоду» (1874–1908), де він був спочатку приват-доцентом, потім екстраординарним і ординарним професором філософії. Праці Федора Зеленогорського цього періоду охоплювали три напрямки: 1) антична філософія (Сократ, Платон, Аристотель, Аристип Кіренський); 2) історико-філософські праці з харківської університетської та української філософії (Й. Б. Шад, А. І. Дудрович, М. М. Протопопов, Г. С. Скворода та ін.); 3) логіка, психологія, педагогіка. Серед публікацій останньої групи важливу роль відіграла його докторська дисертація «Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження та доказу» (1877). Важливою працею Федора Зеленогорського була його монографія «Нарис розвитку психології від Декарта до теперішнього часу» (Харків, 1885). Тут він проаналізував відповідні позиції відомих філософів (Декарт, Гоббс, Спіноза, Берклі, Ляйбніц, Локк, Джон Стюарт Мілля), а також менш відомих мислителів (Гліссон, Бонне, Джеймс Мілля). Важливе місце в цьому аналізі посідає критична інтерпретація психологічних поглядів Джеймса Мілля в його двохтомній роботі «Аналіз феноменів людського духу» (1829, 2-е вид. 1869). На думку Федора Зеленогорського, ключову роль відіграла III глава цього твору під назвою «Асоціації ідей», де Джеймс Мілля виступив як представник напрямку асоціативної психології (Давид Гартлі, Томас Браун, Й. Ф. Гербарт, Джон Стюарт Мілля). Також харківський філософ вказав на заслуги Джеймса Мілля при розробці закону причинності у главі «XXIV. Воля» названого твору. Водночас важливою заслугою Федора Зеленогорського була популяризація ідей цього шотландського філософа та психолога, зокрема й завдяки перекладу з англійської мови витягів з названої праці.

Ключові слова: Федір Зеленогорський, харківська університетська філософія, Джеймс Мілля, філософія, психологія, утилітаризм.

Викладання та вивчення філософії в університетах було й залишається важливою складовою підготовки майбутніх філософів і науковців, а університетська філософія навіть попри критику з боку авторитетних філософів (Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше) є певним орієнтиром філософських досліджень взагалі. Ця стаття присвячена окремому аспекту творчості одного з найважливіших представників харківської університетської філософії, професора Федора Зеленогорського, а саме – його інтерпретації філософських і психологічних поглядів шотландського мислителя Джеймса Мілля. *Актуальність* цього питання полягає в тому, що, з одного боку, викладацька діяльність і публікації Ф. О. Зеленогорського виказали важливі впливи наприкінці 19-го та на початку 20-го ст. не лише на університетську філософію у Харкові, але й на філософію в Україні й тодішній Російській імперії. З іншого боку, критичні інтерпретації Ф. О. Зеленогорського психології

© Абашнік В. О., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

та філософії Джеймса Мілля були одними з перших досліджень в Україні наприкінці 19-го століття й залишаються каноном для історико-філософських досліджень із цієї тематики навіть на початку 21-го століття.

У названому контексті *метою* статті є критичний огляд філософських поглядів Ф. О. Зеленогорського в харківських творах і аналіз основних рис його інтерпретації психології та філософії Джеймса Мілля. *Завдання* запропонованої статті полягає, по-перше, у характеристиці філософської позиції Ф. О. Зеленогорського, по-друге, у короткому огляді творчості Джеймса Мілля, і, по-третє, в аналізі інтерпретації Ф. О. Зеленогорського відповідних поглядів Джеймса Мілля. Окремим аспектам вказаної теми було присвячено деякі роботи, зокрема автора цієї статті [Abaschnik, 2001; Абашник, 2012; Абашник, 2019], а також стаття новгородських психологів [Стоюхина, Костригин, 2018]. Переважна більшість праць, які присвячені Джеймсу Міллю, написані англійською мовою. Вони здебільшого стосуються його біографії [Vain, 1882], зокрема й невеликі біографічні статті в словниках [Stephen, 1894], та його історичних творів. Деякі роботи були присвячені його педагогічним поглядам [Burston, 2010]. Із новітніх англомовних досліджень слід назвати працю щодо утилітаристської логіки та політичної науки Джеймса Мілля [Loizides, 2019]. Із російськомовних праць про шотландського мислителя можна згадати брошуру «Д. С. Мілля: Його життя та вчено-літературна діяльність» (1892) Михайла Івановича Тугана-Барановського (1865–1919), випускника фізико-математичного (1888) та юридичного (1890) факультетів Харківського університету, який навів деякі дані у першій главі «І. Батько Мілля та його характеристика» [Туган-Барановский, 1892, с. 5–14]. Отже, *ступінь розробки* цієї комплексної теми – як щодо філософської та психологічної позиції Федора Зеленогорського, так і щодо психологічної позиції Джеймса Мілля – залишається на початковому рівні, особливо в українській літературі. Тому *новизна* запропонованої статті полягає в першому критичному аналізі інтерпретації Ф. О. Зеленогорського філософської та психологічної позиції Джеймса Мілля.

Федір Зеленогорський спочатку навчався у духовній семінарії Нижнього Новгорода, далі у Казанській духовній академії (1862–1864), а потім на історико-філологічному факультеті Казанського університету (1864–1868). У цей час на формування його філософської позиції виказали впливи праці філософів-слов'янофілів (О. С. Хомяков, І. В. Кірсєвський) і представників матеріалістичних напрямків, зокрема відома праця «Сила та матерія» (1855) німецького природознавця Людвіга Бюхнера. У 1868–1870 рр. Ф. О. Зеленогорський був стипендіатом при Казанському університеті та слухав лекції професора М. М. Троїцького, випускника Київської духовної академії [Стоюхина, Костригин, 2018, с. 142]. Під впливом останнього Федір Зеленогорський спочатку стажувався у відомих Санкт-Петербурзьких професорів Ф. Ф. Сідонського та М. І. Владиславлева, а на завершення оприлюднив магістерську дисертацію «Вчення Аристотеля “Про душу” у зв'язку з вченням про неї Сократа та Платона» (1871).

У 1871–1873 рр. Федір Зеленогорський проходив стажування в Німеччині та Швейцарії, де слухав лекції у таких професорів, як М. В. Дробіш (Ляйпціг), який був автором логічних і психологічних праць [Абашник, 2019], Едуард Целлер (Гейдельберг), котрий був відомим фахівцем з античної філософії, та Фрідріх Альберт Ланге (Цюрих), який випустив працю «Історія матеріалізму та критика його значення в сучасності» (1866). Федора Зеленогорського зацікавила у лекціях Ф. А. Ланге критика матеріалізму. Саме тому він слідом за цим професором у 1872 р. переїхав з Цюриху до Марбургу. Тут він не лише продовжує слухати лекції, але й спілкується з іншими учнями Ф. А. Ланге. Серед них був майбутній засновник «Марбурзької школи неокантіанства» Герман Коген (Hermann Cohen, 1842–1918), який у цей час випустив свою працю «Систематичні поняття в до-критичних творах Канта згідно з їх відношенням до критичного ідеалізму» (1872) і захистив її як докторську дисертацію (1873).

Восени 1873 р. Зеленогорський захищає свою вище згадану магістерську працю у Варшавському університеті, після чого вчена рада Харківського університету обирає його приват-доцентом по кафедрі філософії. Під час «Харківського періоду» (1874–1908) Ф. О. Зеленогорський спочатку викладав історію філософії (зокрема античну філософію), психологію та логіку, до яких потім додалися педагогіка та моральна філософія. Отже, він продовжив важливу традицію Харківської університетської філософії – єдності теоретичної і практичної філософії. Серед особливостей викладання та вивчення філософських дисциплін цього часу було те, що студенти повинні були читати тексти Платона і Аристотеля в оригіналі, що вимагало високого рівня знань грецької мови. У 1878 р. в Московському університеті Ф. О. Зеленогорський захистив докторську дисертацію «Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження та доказу» (1877), після чого він був екстраординарним, з 1882 р. ординарним, а з 1899 р. до кінця життя заслуженим ординарним професором філософії Харківського університету.

Праці Ф. О. Зеленогорського можна класифікувати в трьох напрямках: 1) антична філософія; 2) історико-філософські праці з харківської університетської філософії та української філософії; 3) логіка, психологія, педагогіка. Деякі з них він публікував у відомому харківському релігійно-філософському часопису «Віра і Розум», який виходив у 1884–1917 рр. Зокрема це були статті «Циніки (психологічний, моральний та соціальний етнос)» (1891) і «Аристип Кіренський, засновник гедонізму» (1892). У першій праці автор дослідив маловідому на той час сторінку цинічної (кінічної) школи – погляди її засновника Антисфена, позиція якого сформувалася під впливом Сократа і Горгія. Зокрема, тут Ф. О. Зеленогорський виступив проти деяких висновків і тез свого гейдельберзького вчителя Едуарда Целлера, котрий порівнював погляди циніків (кініків) з релігійно-містичними вченнями середньовічних ченців. Натомість харківський професор вказує, що явище циніків (кініків) було соціальним. У другій праці Зеленогорський також аналізував маловідому тему античної філософії та вказував на співвідношення гедонізму і евдемонізму у давньогрецькій філософії [Стоюхина, Костригин, 2018, с. 148].

У рамках другої групи праць заслуговують уваги статті Ф. О. Зеленогорського про харківських професорів-філософів (Шад, Дударович, Чанов, Протопопов) у збірці з історії факультету, а також три його статті: «Ив. Г. Шад», «Ив. Г. Шад. Institutiones juris naturae», «Ив. Г. Шад, бывший проф. философии в Харьковском университете», де Ф. О. Зеленогорський вперше у вітчизняній літературі виклав окремі аспекти поглядів Й. Б. Шада, зокрема щодо природного права, натурфілософії та його критику філософії Канта. До цієї групи праць слід зарахувати також дослідження Ф. О. Зеленогорського щодо творчості Г. С. Сковороди. Саме вони слугували поштовхом для подальших досліджень філософських аспектів творів українського класика [Абашник, 2016].

Серед харківських праць третього напрямку Ф. О. Зеленогорського в логічному відношенні важливою була його монографія «Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження та доказу» (1877), де автор ґрунтовно проаналізував наступні питання: загальні риси виникнення логіки та її співвідношення з іншими науками, геометричний метод, метафізичний метод, логіка Аристотеля, індуктивний метод, Декарт і його школа, Ньютон і Локк, критичний метод, спостереження та досвід. У рамках розгляду «критичного методу» Ф. О. Зеленогорський зупинився на відповідних поглядах Гоббса, Локка, Юма та вказував на особливі заслуги Томаса Гоббса в його праці «Обчислювання, або логіка» (*Computatio sive Logica*) щодо визначення синтетичного та аналітичного методів. Водночас він вперше переклав великі цитати й цілі уривки з латинських та англійських текстів Томаса Гоббса та інших авторів.

Деякі результати щодо названого оригінального розуміння «критичної філософії» Ф. О. Зеленогорський використовує у своїй наступній важливій праці – «Нарис розвитку психології від Декарта до теперішнього часу» (1885). У своїй передмові він тут вказує на вплив природничих наук на філософські науки та пише: «Історичне вивчення

філософських наук привело нас до того переконання, що їх розвиток йшов пліч о пліч з розвитком природничих наук і в залежності від останніх» [Зеленогорський, 1885, с. ІІ]. Отже, харківський філософ не лише виказував чіткі симпатії, але й слідував традиції англійського емпіризму (Френсіс Бекон, Джон Локк) у ключових філософських питаннях [Стоюхина, Костригин, 2018, с. 153].

У праці «Нарис розвитку психології від Декарта до теперішнього часу» (1885) Федір Зеленогорський проаналізував відповідні позиції з психології відомих філософських авторів (Декарт, Гоббс, Спіноза, Берклі, Ляйбніц, Локк, Джон Стюарт Мілль), а також менш відомих мислителів (Гліссон, Бонне, Джеймс Мілль). Водночас він вперше переклав великі уривки з праць названих та інших авторів. У змістовному сенсі харківський філософ протиставляв «дуалізм» Декарта «монізму» Ляйбніця у психології. Причому він також наголошував, що «дуалізм» Канта пізніше став поверненням до позиції Декарта; до обох цих філософів Федір Зеленогорський відносився досить критично, натомість він симпатизував позиціям представників англійсько-шотландської «емпіричної школи» [Зеленогорський, 1885, с. 178], серед яких також був Джеймс Мілль.

Джеймс Мілль (James Mill, шотланд. Milne, 1773–1836) більш відомий як батько знаменитого британського мислителя Джона Стюарта Мілля (1806–1873), хоча він сам був свого часу досить знаним шотландським і британським істориком, богословом, економістом, психологом та філософом. З 1790 р. він навчався в університеті Единбурга, де вивчав історію, філософію та богослов'я, потім був деякий час священиком у Шотландії. У 1802 р. Джеймс Мілль переїхав до Лондону, де працював співробітником у різних часописах, зокрема в «British Review», «Westminster Review». Його найвідомішими творами в цей час були «Історія Британської Індії» (1817) у трьох томах [McInerney, 2008] та «Елементи політичної економії» (1821). Тут слід згадати, що німецький переклад останньої праці вийшов у 1824 р. за редакцією та з доповненнями відомого філософа та політеконома Людвіга Генріха Якоба (1759–1827), який у 1807–1809 рр. був професором Харківського університету [Abashnik, 2016].

Джеймс Мілль також писав статті для «Encyclopaedia Britannica» з філософської, політичної та юридичної тематики. Приміром, йому належали статті «уряд» (Government) у виданні 1820 р. та «свобода преси» (Liberty of the Press) у вказаному виданні за 1825 р., які широко дискутувалися британською науковою спільнотою, і які належать до важливих текстів з вказаної тематики [Stephen, 1894]. У 1807 р. він познайомився з засновником утилітаризму Єремією Бентамом, який виказав впливи на його наукові та політичні погляди. Саме в дусі утилітаризму Джеймс Мілль написав свої філософські та психологічні твори «Аналіз феноменів людського духу» (1829) у двох томах [Mill, 1829a; Mill, 1829b] і «Принципи толерантності» (1837), які вийшли вже після його смерті [Mill, 1837].

Двохтомна робота під назвою «Analysis of the phenomena of the human mind», якій присвятив свою критичну інтерпретацію Федір Зеленогорський, вийшла другим виданням у 1869 р. під редакцією Джона Стюарта Мілля, сина шотландського мислителя. Вказана праця складається з 25 глав, причому тринадцять глав поміщені у першому томі та дванадцять глав у другому томі. Тематично перший том охоплює такі питання, як відчуття, ідеї, асоціації ідей, свідомість, уявлення, класифікації, абстракції, пам'ять, очевидність, віра та її різновиди тощо [Mill, 1869a]. У другому томі Джеймс Мілль проаналізував такі питання, як рефлексія, відмінності між інтелектуальними та активними здібностями, мотиви, інтенція, воля тощо [Mill, 1869b].

Саме завдяки цій двухтомній праці Джеймс Мілль вважається одним із важливих представників ідеалістичного напрямку асоціативної психології (Давид Гартлі, Томас Браун, Й. Ф. Гербарт, Джон Стюарт Мілль, Олександр Бен), у центрі уваги яких були елементарні асоціації (найпростіші почуття, уявлення, відчуття). У цьому сенсі він також продовжував традиції класиків англійського емпіризму, зокрема Джона Локка, на праці якого Джеймс Мілль не лише посилається у своєму творі, але також подає витяги з них як епіграфи до Вступу [Mill, 1869a, р. 1] та окремих глав [Mill, 1869a, р. 2]. Наприклад,

у главі XI «Віра» Джеймс Мілль говорить про різновиди віри та водночас апелює до відповідних роздумів у відомому «Трактаті про людське розуміння» (1690) Джона Локка [Mill, 1869a, p. 378].

Англійська назва твору «Analysis of the phenomena of the human mind» потребує деяких пояснень, оскільки в ній є термін, який не може бути адекватно перекладений одним словом на інші мови, бо має декілька значень, зокрема й в українській мові, а тому часто перекладається в залежності від контексту його вживання. Цим терміном є англійське слово «mind», яке може бути перекладене як «розум», «ум», «мислення», «думка», «погляд», «пам'ять», «дух» тощо. Тобто всі названі тут слова можуть мати спільні значення, але можуть відрізнятися одне від одного. Оскільки в праці Джеймса Мілля йдеться не лише про «розум», «мислення», «пам'ять» та ін., то, на нашу думку, найбільш адекватним перекладом буде варіант зі словом «дух», тобто: «Аналіз феноменів людського духу». До речі, німці, які вирізняються своєю точністю щодо визначення понять, також перекладають цей термін як «дух» (Geist). Нарешті, Федір Зеленогорський також подає російський переклад вказаного твору з терміном «дух» [Зеленогорский, 1885, с. 137].

Критичній інтерпретації відповідної позиції Джеймса Мілля присвячені роздуми Федора Зеленогорського в його харківській монографії «Нарис розвитку психології від Декарта до теперішнього часу» (1885). На початку своєї роботи він вказує на особливості та важливу роль названої двохтомної праці й наголошує: «Дійсно, небагато творів з психології існує в теперішній час, які б вирізнялися такою ж ясністю, простотою, стислістю, систематичністю, як твір Джеймса Мілля» [Зеленогорский, 1885, с. 147]. У структурному відношенні робота Федора Зеленогорського складається з п'яти глав, кожна з яких присвячена наступним авторам: I. Глава (Декарт, Гоббс, Спіноза), II. Глава (Бекон, Гліссон, Ляйбніц), III. Глава (Локк, Берклі), IV. Глава (Гартлі, Бонне), V. Глава (Т. Браун, Джеймс Мілль, Джон Стюарт Мілль). Відповідні погляди Джеймса Мілля харківський філософ аналізує в останній главі поряд з двома іншими британськими мислителями, звертаючись спочатку до позиції Томаса Брауна, а після цього – до робіт Джона Стюарта Мілля, сина мислителя [Зеленогорский, 1885, с. 147–178].

Після короткого оглядового аналізу перших двох глав роботи «Аналіз феноменів людського духу», які присвячені питанням відчуттів та ідей, Федір Зеленогорський пише: «Немає сумніву, що III глава “Про асоціації ідей” – найважливіша у творі Джеймса Мілля. Вона складена переважно під впливом твору Гартлі; але опрацьована більш систематичніше та краще, ніж це ми бачимо у Гартлі» [Зеленогорский, 1885, с. 153]. Тут йшлося про засновника асоціативної психології, відомого англійського філософа та психолога Давида Гартлі (David Hartley, 1705–1757), який побудував своє дослідження «Про людину» (1749) на основі поєднання вчення Ісаака Ньютона про вібрації та теорії Джона Локка про асоціації [Зеленогорский, 1885, с. 91].

У названому контексті Федір Зеленогорський детальніше зупиняється на аналізі третьої глави праці шотландського мислителя. Водночас він вказує, що «... Д. Мілль визначає два порядки відчуттів – *синхронний* та *послідовний*. Також ідеї бувають або синхронні, або послідовні. Якщо відчуття синхронні, то й ідеї, котрі їм відповідають, також є синхронними, хоча й не обов'язково, щоб порядок ідей був таким самим, який є у відчуттях; якщо відчуття послідовні, то й ідеї, котрі їм відповідають, також є послідовними» [Зеленогорский, 1885, с. 153]. Така класифікація відчуттів впливає на різновиди асоціацій, які в залежності від цього бувають або сукупні (нерозрізнені), або нерозривні. Крім того, тут харківський філософ порівнює погляди Джеймса Мілля щодо асоціації ідей з позиціями інших представників емпіричної школи, зокрема Гартлі [Зеленогорский, 1885, с. 156].

Глава V «Свідомість» (Consciousness) є найбільш філософською у праці Джеймса Мілля [Mill, 1869b, p. 223–232]. Тут він апелює до позицій Джона Локка та Давида Юма, а також критикує представника «філософії здорового глузду» Томаса Ріда за те, що цей назвав свідомість «окремою здібністю» (a separate faculty) [Mill, 1869b, p. 226]. Натомість

Джеймс Мілль ототожнював свідомість з відповідними почуттями. У цьому відношенні Федір Зеленогорський так інтерпретує його позицію: «Відчувати, згадувати, робити умовивід, вірити, судити – це теж саме, що й усвідомлювати, що я відчуваю, згадую, роблю умовивід, вірю, виказую судження тощо» [Зеленогорський, 1885, с. 157]. Цікаво, що харківський філософ тут не виказує ніякої критики до такого емпіричного підходу Джеймса Мілля щодо трактування свідомості й не згадує інших мислителів, котрі мали протилежні думки стосовно цього питання (зокрема Кант, Фіхте, Гегель).

Особливу увагу Федора Зеленогорського викликала глава XXIV під назвою «Воля» (The Will) із другого тому роботи «Аналіз феноменів людського духу» (1869) Джеймса Мілля [Mill, 1869b, pp. 327–395]. Тут шотландський автор спочатку вказує на те, що всі дії людини можна розподілити на дві різновиди: 1) дії її тіла (the actions of his body) і дії її духу (the actions of his mind) [Mill, 1869b, p. 329]. Далі він більш детально зупиняється на аналізі дій тіла людини, які переважно пов'язані з роботою м'язів різних людських органів. Зі свого боку робота м'язів пов'язана з впливом певних асоціацій, наслідком чого є виникнення мотивів. Мотиви можуть залишатися просто мотивами, або ж втілюватися; в такому разі втілені мотиви називаються волею [Mill, 1869b, p. 353]. У цьому контексті Федір Зеленогорський погоджувався з роздумами шотландського мислителя та наводив такий висновок: «Вся глава “Про волю”, зміст якої нами переданий вище, слугує безперервним доказом дії закону причинності в площині психічних явищ» [Зеленогорський, 1885, с. 178]. Саме закон причинності, на думку харківського професора, є ключовим у позиції Джеймса Мілля.

Після загальної інтерпретації психологічної позиції Джеймса Мілля харківський філософ ще раз наголошує: «У попередній психологічній літературі ми не знаємо твору, в якому б так ґрунтовно, строго науково, таким кропітким аналізом у площині психічних явищ була б розкрита дія закону причинності, як то зроблено в трактаті Мілля. До Мілля захисники так званої філософської необхідності вважали за необхідне доводити дію вказаного закону в площині психічних явищ; Міллю немає необхідності апелювати до доказів; вона стає очевидною сама по собі, як тільки-но аналіз доведений до кінця» [Зеленогорський, 1885, с. 177]. Тут слід вказати, що під «захисниками філософської необхідності» Федір Зеленогорський має на увазі насамперед Декарта та Спінозу, критичному розгляду позицій яких були присвячені інші його роботи, зокрема й вище згадана докторська дисертація.

На завершення своїх роздумів щодо позиції Джеймса Мілля харківський філософ вказує на важливу роль його твору для пізніших авторів та їх робіт, зокрема й щодо дії закону причинності. Водночас Федір Зеленогорський наголошує, що «... психологічний аналіз Мілля, який так переконливо розкрив дію закону причинності в площині психічних явищ, надав можливість наступним психологам емпіричної школи направити вирішення питання “Про вільну волю” на більш вірний науковий шлях. Це ми бачимо вже у Джона Стюарта Мілля; особливо ж вдало це було зроблено Беном» [Зеленогорський, 1885, с. 178]. Тут йдеться про відомого шотландського філософа та психолога Олександра Бена (Alexander Bain, 1818–1903), який не лише був автором названої біографії [Bain, 1882], але й у своїх творах удосконалював традиції асоціативної психології.

Як *висновок* слід сказати таке. По-перше, на прикладі творчості Федора Зеленогорського в останній третині 19-го століття відбулося зміщення домінування попередньої традиції Харківської університетської філософії – від німецької класики (Кант, Фіхте, Шеллінг, Шад, Гегель) до шотландсько-англійської емпіричної традиції (Гоббс, Локк, Джеймс Мілль). По-друге, важливу роль в цьому відіграла робота «Нарис розвитку психології від Декарта до теперішнього часу» (1885) Федора Зеленогорського, який у ній вперше в Україні та тодішній Російській імперії критично розглянув філософські та психологічні погляди Джеймса Мілля. По-третє, також як заслугу Федору Зеленогорському слід поставити його перші переклади окремих витягів з вказаної праці «Аналіз феноменів людського духу» Джеймса Мілля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Абашнік В. О. Логіка і психологія між Лейпцигом і Харковом: Моріц Дробіш (1802–1896) і Федір Зеленогорський (1839–1908). *Людина, суспільство, комунікативні технології. Матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 червня 2019 р.* Харків – Лиман, 2019. С. 30–33.

Абашнік В. А. Ф. А. Зеленогорський (1839–1908) и философия в Харькове. *Гілея: науковий вісник*. 2012. Вип. 58. № 3. С. 440–444.

Абашнік В. А. Философские влияния Ф. А. Зеленогорского на Александра Богданова (Малиновского, 1873–1928). *Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація. Науково-практичний журнал*. Харків: ХНТУСГ імені П. Василенка. 2016. № 9. С. 156–159.

Зеленогорський Ф. А. Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. Харьков: Университетская типография, 1885. IV, 193 с.

Стоюхина Н. Ю., Костригин А. А. К 180-летию Федора Александровича Зеленогорского – философа, историка психологии и педагога. *Труды Нижегородской духовной семинарии*. 2018. С. 135–161.

Туган-Барановский М. И. Д. С. Милль: Его жизнь и учено-литературная деятельность: Биографический очерк М. Туган-Барановского. СПб.: тип. «Общественная польза», 1892. 88 с.

Abaschnik V. O. Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Berlin, 10.–15. September 2001. Vorträge in 3 Teilen hg. von Hans Poser u.a.* Berlin: Druckhaus Berlin-Mitte, 2001. Teil 1. S. 1–8.

Abashnik V. A. Jakob, Ludwig Heinrich von (1759–1827). *The Bloomsbury dictionary of eighteenth-century German philosophers* / ed. by H. F. Klemme and M. Kuehn. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2016. pp. 389–391. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781474255998-0286>.

Bain A. James Mill, A Biography. London: Logmans, Green & Co., 1882. XXXII, 466 p. DOI: <https://doi.org/10.1037/12744-000>.

Burston W. H. James Mill on education. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. VII, 204 p.

Loizides A. James Mill's Utilitarian Logic and Politics. Milton: Routledge, 2019. 255 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429059360>.

McInerney D. James Mill and the Despotism of Philosophy: Reading “The history of British India”. London: Routledge, 2008. 176 p.

Mill J. Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. I. London: Baldwin and Cradock, 1829. IV, 320 p.

Mill J. Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. II. London: Baldwin and Cradock, 1829. IV, 312 p. DOI: <https://doi.org/10.1037/12027-000>.

Mill J. Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. I. A New Edition with Notes Illustrative and Critical by Alexander Bain, Andrew Findlater and George Grote / Edited with Additional Notes by John Stuart Mill. London: Longmans Green Reader and Dyer, 1869. XXIV, 453 p. DOI: <https://doi.org/10.1037/14131-000>.

Mill J. Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. II. A New Edition with Notes Illustrative and Critical by Alexander Bain, Andrew Findlater and George Grote / Edited with Additional Notes by John Stuart Mill. London: Longmans Green Reader and Dyer, 1869. VI, 403 p. DOI: <https://doi.org/10.1037/14131-000>.

Mill J. The Principles of Toleration. London: H. Hooper, 1837. IV, 44 p.

Stephen L. Mill, James (1773–1836). *Dictionary of National Biography* / Ed. Sidney Lee. 1894. № 37. pp. 382–388.

Абашнік Володимир Олексійович

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: abaschnik@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-5929>

Стаття надійшла до редакції: 04.05.2020

Схвалено до друку: 05.06.2020

**PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY OF JAMES MILL (1773–1836)
IN THE INTERPRETATION OF FEDOR ZELENOGORSKII (1839–1908)**

Abashnik Volodymyr O.

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: abaschnik@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-5929>

ABSTRACT

In the article a little-studied question of the critical interpretation of the philosophical and psychological position of the representative of Scotland tradition James Mill (1773–1836) in the university philosophy, especially in the work of Kharkiv Professor Fedor Zelenogorskii (1839–1908) is presented. At first, the main periods of scientific and creative career of Fedor Zelenogorskii, including his studying at the Kazan Clerical Academy (1862–1864) and the historical-philosophical faculty at the Kazan University (1864–1868) are considered. Then his scientific internship from 1871 till 1873 in Germany and Switzerland is emphasized. During that period, he attended lectures of such famous Professors as Moritz Drobisch (Leipzig), Eduard Zeller (Heidelberg), Friedrich Albert Lange (Zurich, and Marburg), who was the author of the work “Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart” (1866). Then the features of the teaching and the publications of Fedor Zelenogorskii in his “Kharkiv period” (1874–1908) are pointed out, during which he was, at first, private docent, then extraordinary and ordinary professor of philosophy. Fedor Zelenogorskii’s works at this time comprise three areas: 1) Antique philosophy (Socrates, Plato, Aristotle, Aristippus of Cyrene); 2) works in the history of philosophy, for instance, Kharkiv university philosophy and Ukrainian philosophy (J. B. Schad, A. I. Dudrovich, M. N. Protopopov, G. S. Skovoroda, et al.); 3) logic, psychology and pedagogic. In the last group, his doctoral monograph “On mathematical, metaphysical, inductive and critical research and proof methods” (1877) was of great importance. Fedor Zelenogorskii’s very important work was his monograph “Essay of Development of Psychology from Descartes to our Time” (Kharkiv, 1885). The positions of well-known philosophers (Descartes, Hobbes, Spinoza, Berkeley, Leibniz, Locke, and John Stewart Mill) and less-known thinkers (Glisson, Bonnet, and James Mill) were here analyzed. Fedor Zelenogorskii’s critical interpretation of the psychological viewpoint of James Mill in his two volumes work “Analysis of the phenomena of the human mind” (1829, 1869) occupies an important place in this analysis. According to him, Chapter III. “The Association of Ideas” of James Mill’s work played a key role. James Mill appears here as a representative of associative psychology (David Hartley, Thomas Brown, J. F. Herbart, John Stewart Mill). The Kharkiv philosopher gave credit to James Mill for his contribution to the development of the causal law in Chapter “XXIV. The Will” of this work. In turn, Fedor Zelenogorskii’s important achievement was the popularization of the ideas of the Scotland philosopher and psychologist James Mill, in particular, because of his translation of extracts from the work “Analysis of the phenomena of the human mind”.

Keywords: Fedor Zelenogorskii, Kharkiv university philosophy, James Mill, philosophy, psychology, utilitarianism.

REFERENCES

- Abaschnik, V. O. (2001). Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert. In *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress. Berlin, 10–15. September 2001. Vorträge in 3 Teilen* hg. von Hans Poser u.a. (Teil 1, pp. 1–8). Berlin: Druckhaus Berlin–Mitte. (In German).
- Abashnik, V. A. (2016). Jakob, Ludwig Heinrich von (1759–1827). In H. F. Klemme & M. Kuehn (Eds.), *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (pp. 389–391). London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781474255998-0286>.
- Abashnik, V. A. (2012). F. A. Zelenogorskii (1839–1908) and Philosophy in Kharkiv. *Gileya: scientific herald*, 58 (3), 440–444. (In Russian).
- Abashnik, V. A. (2016). F. A. Zelenogorskii's Philosophical Influences on Alexander Bogdanov (Malinovskii, 1873–1928). *Philosophy of Communication: Philosophy, Psychology, Social Communication. Scientific-Practical Journal*, 9, 156–159. (In Russian).
- Abashnik, V. A. (2019). Logic and Psychology between Leipzig and Kharkiv: Moritz Drobisch (1802–1896) and Fedir Zelenogorskii (1839–1908). *Human, Society, Communication Technologies. Proceedings of the VII International Scientific-practical Conference, June, 26–27* (pp. 30–33). Kharkiv–Liman. (In Ukrainian).
- Bain, A. (1882). *James Mill, A Biography*. London: Logmans, Green & Co. DOI: <https://doi.org/10.1037/12744-000>.
- Burston, W. H. (2010). *James Mill on Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loizides, A. (2019). *James Mill's Utilitarian Logic and Politics*. Milton: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429059360>.
- McInerney, D. (2008). *James Mill and the Despotism of Philosophy: Reading "The history of British India"*. London: Routledge.
- Mill, J. (1829a). *Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. I*. London: Baldwin and Cradock.
- Mill, J. (1829b). *Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. II*. London: Baldwin and Cradock. DOI: <https://doi.org/10.1037/12027-000>.
- Mill, J. (1837). *The Principles of Toleration*. London: H. Hooper.
- Mill, J. (1869a). *Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. I*. A New Edition with Notes Illustrative and Critical by A. Bain, A. Findlater & G. Grote. Edited with Additional Notes by J. S. Mill. London: Longmans Green Reader and Dyer. DOI: <https://doi.org/10.1037/14131-000>.
- Mill, J. (1869b). *Analysis of the Phenomena of the Human Mind: Vol. II*. A New Edition with Notes Illustrative and Critical by A. Bain, A. Findlater & G. Grote. Edited with Additional Notes by J. S. Mill. London: Longmans Green Reader and Dyer. DOI: <https://doi.org/10.1037/14131-000>.
- Stephen, L. (1894). Mill, James (1773–1836). In S. Lee (Ed.), *Dictionary of National Biography* (No 37, pp. 382–388). London: Smith, Elder & Co.
- Stoyukhina, N. Yu., & Kostrigin, A. A. (2018). In Commemoration of the 180th Anniversary of Fedor Aleksandrovich Zelenogorskii: Philosopher, Historian of Psychology and Pedagogue. *Trudy Nizhegorodskoi Dukhovnoi Seminarii – Proceedings of Theological Seminary of Nizhnii Novgorod* (pp. 135–161). (In Russian).
- Tugan-Baranovskii, M. I. (1892). *J. S. Mill: His Life and Scientific-Literary Work. A Biographical Essay by M. Tugan-Baranovskii*. Saint-Petersburg: Obshchestvennaia Polza Press. (In Russian).
- Zelenogorskii, F. A. (1885). *Essay of Development of Psychology from Descartes to our Time*. Kharkiv: University Press. (In Russian).

Article arrived: 04.05.2020

Accepted: 05.06.2020

УДК 16(477)

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-11

Маріанна Плахтій

ІВАН СЛЕШИНСЬКИЙ – ПОПУЛЯРИЗАТОР ІДЕЙ МАТЕМАТИЧНОЇ ЛОГІКИ В УКРАЇНІ

У статті вперше здійснено аналіз наукової та математично-логічної діяльності професора І. Слешинського. Охарактеризовано розвиток особистості І. Слешинського у суспільно-історичному контексті кінця XIX – початку XX століття. Простежено появу ідей математичної логіки у вітчизняній науці та прослідковується спроба побудови школи математичної логіки через становлення алгебри логіки. Період кризи в математиці початку XX ст., позначений пошуком більшої чіткості в самих основах математичного доведення, спонукав до переходу від вивчення математичних об'єктів до дослідження структур. Найбільш вдачі засоби для цього запропонувала математична логіка. Значні здобутки професора у галузі математики та роздуми над особливостями побудови переконливих математичних доведень підготували звернутися до малодослідженої тоді галузі знань – математичної логіки. І. Слешинський зосереджує свої дослідження навколо проблеми пріоритетності логічних досліджень для математики, адже суттю математичної кризи є прогалини та неточності у математичних доказах, подолати які спроможна лише математична логіка. Поширенню ідей математичної логіки у вітчизняному науковому середовищі завдячуємо професору І. Слешинському, якому вдалось зробити Новоросійський (Одеський) університет осередком популяризації математичної логіки на початку XX ст. Серед найвідоміших учнів І. Слешинського, які навчалися і працювали у Новоросійському університеті та вплинули на розвиток математичної логіки, слід згадати Є. Буніцького та С. Шатуновського. Втім, історичні події стали на заваді подальшому просуванню ідей математичної логіки у вітчизняному науковому просторі. Визначальним у науковій роботі професора став краківський період, де він у повній мірі зосереджується на математичній логіці, згуртувавши осередок своїх учнів навколо нової проблематики. Професор математики та логіки Ягелонського університету, І. Слешинський викладав лекції з вищої алгебри, теорії чисел, математичної логіки, аналітичних функцій та інших математичних дисциплін. Аналізуються значимі роботи цього періоду: «Про значення логіки для математики», «Про логіку традиційну», «Теорія доказу». Надважливою, на його думку, є ідея про те, що доведення має бути досконалим не лише в математичному значенні, але й у логічному, без цього доведення стає невизначеним, а отже, математика має можливість вийти з кризи, завдячуючи логіці.

Ключові слова: І. Слешинський, логіка, історія логіки, математична логіка, алгебра логіки.

Перша половина XX століття відзначена одночасним розвитком логіки та математики. Логіка запропонувала необхідні засоби для обґрунтування основ математики та розв'язання кризи, яка виникла в математиці на початку XX століття. У європейській науці наприкінці XIX століття все більшої популярності набувають ідеї символічної логіки, які ґрунтувались на роботах Дж. Буля, Ст. Джевонса та були продовжені Ч. Пірсом у США та Е. Шредером у Німеччині. Ще більш прогресивними в напрямку розбудови математичної логіки слід вважати роботи Г. Фреге та Б. Рассела.

Водночас активно розвивалась математика, над проблемою пошуку чіткої основи для математичного аналізу працювали О. Коші та К. Веєрштрас, досягнули успіху в розв'язанні проблеми обґрунтування алгебри Г. Кантор і Дж. Пеано. У 1899 році Д. Гільберт обґрунтовує концепцію формальної аксіоматики. Спроба класифікувати нескінченні множини Г. Кантором у 1880-х роках виявила протиріччя у теорії множин. Отже, криза основ математики була поштовхом до розвитку математичної логіки як абсолютного фундаменту, спільного для обох цих дисциплін.

© Плахтій М. П., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Перспективність математичної логіки у вирішенні кризи математики в Україні помітив професор математики Новоросійського (Одеського) університету Іван Владиславович Слешинський.

Мета статті – здійснити історико-філософську реконструкцію логічних досліджень І. Слешинського в контексті розвитку математики та математичної логіки на початку ХХ століття.

Розвиток математичної логіки в Україні досі залишається малодослідженою галуззю логічних знань і потребує значних зусиль для пошуку та аналізу інформації. Сучасні дослідники недостатньо уваги приділяють вітчизняній історії логіки початку ХХ століття, обмежуючи свої дослідження Львівсько-варшавською школою. Ми ж звертаємо увагу на інший осередок популяризації ідей математичної логіки – Новоросійський (Одеський) університет і професора Івана Владиславовича Слешинського.

Важливість запропонованої розвідки полягає у залученні до наукового обігу масиву наукових здобутків, пов'язаних з особистістю визначного українського науковця другої половини ХІХ – початку ХХ ст. І. Слешинського. Оскільки особистість і наукова спадщина І. Слешинського ще й досі залишаються недостатньо дослідженими попри беззаперечну важливість та цінність для історії української логіки, то це додатково посилює *актуальність* теми дослідження.

Щодо *ступеня розробки цієї проблематики* слід зауважити, що в історії вітчизняної філософії та логіки наукові дослідження діяльності І. Слешинського не зустрічаються, окрім оглядових напрацювань щодо розвитку математичної логіки в Україні наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. [Плахтій, 2009, с. 123–144].

Особливістю розгляду історії математичної логіки на початку ХХ століття є її вихід за межі історії філософії, що спонукає дослідників розширювати границі пошуку історіографічної інформації. Тому в історії української філософії не варто шукати ґрунтовних досліджень про Івана Владиславовича Слешинського. Втім, до питання про наукову діяльність І. Слешинського в одеський період звертались радянські дослідники математичної логіки М. Стяжкін та В. Силаков [Стяжкін, Силаков, 1962], які згадують про нього як про активного пропагандиста алгебри логіки та вчителя Є. Буніцького та С. Шатуновського. Про наукову діяльність одеського періоду професора І. Слешинського згадує Д. Животівська [Животівська, 2015, с. 9–13] у контексті розгляду діяльності фізико-математичних товариств. У нарисах з історії розвитку математики в Україні досліджуються здобутки професора І. Слешинського в галузі математики, проте не концентруючи свою увагу на розвитку логіки. Польські дослідники, які вважають І. Слешинського фундатором польської математичної логіки, натомість зосереджуються лише на його роботах краківського періоду.

Іван Владиславович Слешинський (1854–1931) – доктор математичних наук (1893 р.), професор (1898 р.) Новоросійського (Одеського) університету. І. Слешинський народився в Україні, у польській родині, що проживала у місті Лисянка, що на Київщині. У 1864 р. вступив до гімназії у місті Кишиневі (1864–1867), згодом продовжив навчання у Рішельєвському ліцеї (1868–1871), який закінчив зі срібною медаллю та вступив до університету Одеси (1871–1875). Після навчання в університеті два роки був стипендіатом на кафедрі математики Новоросійського (Одеського) університету, захистив магістерську роботу та був направлений на наукове стажування до Берліна (1881–1882 рр.), де слухав лекції К. Веерштрасса, Л. Кронекера, Е. Куммера, Г. Брунса. Під керівництвом К. Веерштрасса підготував до захисту докторську дисертацію.

До рідного університету повернувся викладачем у 1882 році, одночасно був учителем математики в духовній семінарії (1882–1886), одеських гімназіях (1882–1892), а також викладав математичні дисципліни на Вищих Жіночих Курсах.

Викладацька діяльність професора І. Слешинського пов'язана з такими дисциплінами, як математика, вища алгебра, диференціальне числення, теорія

еліптичних функцій, теорія функцій комплексної змінної, теорія ймовірностей, теорія чисел [Професори Одеського (Новоросійського) університету, 2005, с. 124].

Спогади про професора І. Слешинського зафіксовані в мемуарах В. Стратонова, астронома, професора Московського університету, одного з тих, хто був висланий на «філософському кораблі» у 1922 році. В. Стратонов описує приват-доцента Івана Владиславовича, який читав у нього «Диференційне числення та спеціальні частини математики», як «уже похилого віку, із симпатичними, інтелігентними, тонкими рисами обличчя з просіддю у довгій бороді <...> Слешинський був чарівним і щодо студентів завжди проявляв лояльне ставлення. Читав без ораторських прийомів, але виразно та чітко. Математику швидше викладав, аніж читав» [Стратонов, 2019, с. 167–168]. Як згадує В. Стратонов, Іван Владиславович мав усі права на професорську посаду і факультет його рекомендував на нові кафедри, але оскільки він був поляком, то Міністерство народної освіти регулярно відмовляло йому в затвердженні [Стратонов, 2019, с. 169].

На підставі дисертації «До теорії способу найменших квадратів» (1892) отримав ступінь доктора математичних наук у 1893 році, у 1898 році – професора, у 1908 році йому було присвоєно звання заслуженого професора. А в 1909 р. за власним бажанням вийшов на пенсію, яку отримував до падіння царизму в 1917 р. [Jadacki, 1997–1998].

Вагомі здобутки професора в галузі математики, зокрема доведена ним «Теорема Слешинського – Прингсхайма» (1889) про умови збіжності неперервних дробів [Слешинський, 1889, с. 436–438], підштовхнули його до розробки нового напрямку логічної науки.

Однією з доповідей, яка була представлена в Лондонському Королівському товаристві в 1870 році була доповідь Стенлі Джевонса про побудовану ним машину для продукування умовиводів із заданих засновків. Цією роботою захопився І. Слешинський. У «Віснику дослідної фізики і елементарної математики» науковець опублікував переклад цієї доповіді під назвою «Логічна машина Джевонса» (1893 р.). У повідомленні І. Слешинський описав не лише принцип побудови такої машини, але й теоретичну базу для її діяльності у вигляді робіт з алгебри логіки Ст. Джевонса «Принципи науки» (1874 р.) і Дж. Пеано «Основи арифметики, викладені новим способом» (1888 р.).

В одеській період наукової творчості І. Слешинський зосередився на дослідженні теорії неперервних дробів, а саме застосування неперервних дробів до розв'язування диференціального рівняння Рікатті, вивчення умов збіжності нескінченних неперервних дробів у комплексній області. Підсумком роботи в цьому напрямку можна вважати магістерську дисертацію «Про збіжність неперервних дробів», яка успішно була захищена в 1889 році. Теорія ймовірностей стала наступною сходинкою в науковій біографії вченого. Обґрунтування методу найменших квадратів підштовхнуло обрати темою докторської дисертації «До теорії методу найменших квадратів» (1893 р.) [Професори Одеського (Новоросійського) університету, 2005, с. 124–126].

Розмірковуючи над особливостями побудови переконливих математичних доведень, науковець був змушений звернутися до нової тоді галузі знань – математичної логіки.

Не менш важливим для розвитку науки є формування наукового осередку та послідовників. У цьому напрямку слід відзначити вагомі організаторські здібності І. Слешинського. Завдяки йому в Новоросійському університеті з 1888 року регулярно проходили «Засідання з питань елементарної математики і фізики». У 90-ті роки XIX ст. молоді вчені, захоплені його ідеями розвитку математики – С. Шатуновський, Є. Буніцький, В. Каган, І. Тимченко, активно підтримували зближення математики та символічної логіки.

Активна громадська діяльність із популяризації нових наукових теорій згуртувала викладачів одеських навчальних закладів у товариство природознавців. Результати діяльності цього товариства публікувалися у відомому «Віснику дослідної фізики і елементарної математики» (ВДФЕМ), а також у видавництві «Матезіс», до роботи в яких був

залучений І. Слешинський. Одеське видавництво «Матезіс» (1904–1925) спеціалізувалося на виданні літератури з природничих наук, переважно з математики та фізики. Зважаючи на історичну ситуацію, підготовлені до друку, однак не опубліковані книги вказують нам на запити наукового товариства. Зокрема у покажчику книг, оголошених до друку видавництвом «Матезіс», зустрічаємо такі значимі роботи для розвитку математичної логіки, як «Лагранж Ж. Прибавления к “Элементарам алгебры” Эйлера: Неопределенный анализ / Пер. с фр. под ред. С.О. Шатуновского» та «Рассел Б. Введение в математическую философию» [Видавництво «Mathesis» (1904 – 1925), 2001, с. 28–29].

«Вісник дослідної фізики та елементарної математики» на тривалий час став найбільш потужним, авторитетним і єдиним спеціалізованим виданням у Російській імперії, в якому висвітлювалися актуальні питання розвитку фізичної та математичної наук. У журналі друкувалися авторські статті та перекладені з іноземних спеціалізованих журналів наукові праці. До складу редакції входили В. Циммерман (редактор), Є. Буніцький, І. Занчевський, В. Каган, І. Слешинський, І. Тимченко, С. Шатуновський [Бучинский, 1912].

Варто зазначити, що у «Віснику дослідної фізики та елементарної математики» відображено найбільше наукових робіт І. Слешинського, а саме: стаття «Логічна машина Джевонса» [Слешинский, 1893, с. 145–154], «Життя та праці Абеля» [Слешинский, 1903а, с. 169–176; Слешинский, 1903б, с. 193–205], «Пам'яті Платона Сергійовича Порецького» [Слешинский, 1909, с. 145–148] і переклади книг Б. Больцано [Больцано, 1911] та Л. Кутюра.

Найбільш значущою роботою для розвитку вітчизняної математичної логіки є переклад І. Слешинським з французької мови «Алгебри логіки» Л. Кутюра (1909). У передньому слові І. Слешинський зауважує, що йому відомі лише дві книги російською мовою того часу: «Логічні числення» М. Волкова (1888 р.) і «Про способи вирішення логічних рівнянь та про зворотній спосіб математичної логіки» П. Порецького (1884 р.), де дослідження П. Порецького доповнюють дослідження Е. Шредера, а праця М. Волкова є коротким викладом логіки Е. Шредера з доповненнями П. Порецького. Головною цінністю «Алгебри логіки» Л. Кутюра І. Слешинський вважає ґрунтовність і послідовність викладу. Втім, це не зупиняє вченого, і він не лише більш чітко доводить певні формули в додатку, але й залучає до публікації (у другому додатку) дослідження свого учня С. Шатуновського щодо ще не розроблених питань формального обґрунтування логіки висловлювань [Кутюра, 1909, с. 3].

Професор І. Слешинський підкреслює, що математична логіка зовсім не є системою, положення якої йшли б усупереч класичній філософській логіці. Він зауважує, що алгебра логіки є перекладом аристотелівської логіки на алгоритмічну мову. Згідно з І. Слешинським, алгебра логіки здатна до необмеженого розвитку, хоча й не охоплює собою усієї логіки, подібно до того, як класичний математичний аналіз може нескінченно розвиватись, хоча й представляє собою відносно замкнуту систему всередині всієї побудови математики.

Серед найвідоміших учнів І. Слешинського, які навчалися і працювали в Новоросійському університеті та вплинули на розвиток математичної логіки, слід згадати Є. Буніцького та С. Шатуновського. Втім, продовжити розпочаті дослідження в Новоросійському університеті не вдалося.

Другий період наукової творчості І. Слешинського пов'язаний із Польщею. Піднесення вищої освіти і науки в Польщі на початку ХХ століття пов'язують зі збільшенням видатків на підготовку наукових кадрів та акцентування на математичних дисциплінах. Для реалізації такої мети в Ягелонському університеті була збільшена кількість лекцій з математики. У жовтні 1911 р. І. Слешинський як доцент з науковим ступенем професора був запрошений до Кракова читати лекції з вищої алгебри, теорії чисел, математичної логіки, аналітичних функцій та інших математичних дисциплін.

Фундатор польської математичної логіки посаду професора математики та логіки Ягелонського університету займав із 1919 року, а з 1925 року був обраний почесним професором Ягелонського університету. У віці 70 років І. Слешинський вирішив припинити викладацьку діяльність [Jadaski, 1997–1998].

Ідеї, які продукувались впродовж одеського періоду, були плідно реалізовані в іншому науковому товаристві. Доповідь І. Слешинського «Про логіку традиційну», виголошена на зібранні Філософського товариства у Кракові 29 листопада 1917 року, набула великого розголосу. Він розвінчує розповсюджену серед математиків думку про те, що логіка не є необхідною для математики. Власний досвід викладання однієї з найскладніших тем вищої математики – диференціального числення, підштовхнув його досліджувати логіку, оскільки вимога досконалого математичного доведення потребує цього. В одній з подальших своїх робіт цього періоду він зауважує перспективність розробки математичної логіки і її значущість для математики, зокрема для математики майбутнього потрібна нова логіка, обриси якої він бачить у «Принципах математики» А. Уайтхеда та Б. Рассела. Досить чітко І. Слешинський висловлює своє ставлення до традиційної логіки Арістотеля, вбачаючи у ній теорію відносин між двома класами, що жодним чином не применшує її цінності та особливої продуктивності при перевірці правильності силогізму. Згодом ця доповідь була опублікована окремим примірником у 1921 році [Sleszyński, 1921, s. 4].

Продовжуючи втілення ідеї популяризації математичної логіки, І. Слешинський публікує докладний роздум «Про значення логіки для математики» (1923) [Sleszyński, 1923, s. 39–52]. Надважливою, на його думку, є ідея про те, що доведення має бути досконалим не лише в математичному значенні, але й в логічному, без цього таке доведення стає невизначеним. Криза математики підштовхнула до думки про фундаментальну основу математики – доказ, доведення, тому «математик на кожному кроці повинен дбати про концепцію доказів, речі, які інтуїтивно зрозумілі, не є доказом» [Sleszyński, 1923, s. 49]. Водночас повним можна вважати доказ, побудований за *modus ponens*. Цю концепцію він знаходить у роботах Фреге, Рассела, Уайтхеда.

Як уже зазначалось вище, професору І. Слешинському вдалось помітити певні закономірності в розумінні суті доведення та застосування математичної логіки до нього. Отже, математика має можливість вийти з кризи, завдячуючи логіці, адже «логіка як теорія доказів є незамінною для виведення математики з її нинішнього смутку...» [Sleszyński, 1923, s. 52].

Роботи з математичної логіки І. Слешинського спонукали багатьох його учнів у Польщі до поглиблених досліджень у цій царині, зокрема Тадеуша Котабринського, Станіслава Ясковського, Вацлава Борейко, Станіслава Зарембу. Завдячуючи С. Зарембі, І. Слешинському вдалось завершити давно запланований задум, двотомну працю «Теорія доказу» (1925–1929), основою якої стали лекції професора [Sleszyński, 1925–1929]. Головною метою своєї книги І. Слешинський вважає надання читачеві мінімальної логічної підготовки, яка є необхідною для наукових досліджень. Дидактично правильним, на його думку, буде виклад матеріалу в історичній формі, що полегшить розуміння розвитку логіки, починаючи з часів Давньої Греції до останніх років. Заключні чотири розділи є вступом до нової логіки, до логіки математичної з використанням сучасних засобів формалізації [Sleszyński, 1925–1929, s. 11].

Перший польський математичний конгрес відбувся у Львові 7–10.09.1927 і об'єднав не лише математиків, але й логіків. Талановитий учень І. Слешинського С. Заремба представив свою доповідь «Коментарі до повних доказів», у якій розглядає проблему застосування логіки до математики, чим продовжує напрацювання професора [Zaremba, 1927].

Період кризи в математиці початку ХХ ст., позначений пошуком більшої чіткості в самих основах математичного доведення, спонукав до переходу від вивчення математичних

об'єктів до дослідження структур, найбільш вдалі засоби для цього запропонувала математична логіка.

Отже, аналіз наукових напрацювань І. Слешинського приводить нас до *висновку*, що здобутки професора в галузі математичної логіки та математики могли б забезпечити інтелектуальній Україні самобутнє місце в тогочасному європейському науковому процесі. І. Слешинський зосереджує свої дослідження навколо проблеми пріоритетності логічних досліджень для математики, адже суттю математичної кризи є прогалини та неточності в математичних доказах, подолати які спроможна лише математична логіка. Значною мірою завдячуючи професору І. Слешинському Новоросійський (Одеський) університет став осередком популяризації математичної логіки на початку ХХ століття. Втім, історичні події стали на заваді просуванню ідей математичної логіки у вітчизняному науковому просторі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Больцано Б. Парадоксы бесконечного, изданные по посмертной рукописи автора др. Фр. Пржигонским / пер. с нем., под ред. и с предисл. проф. И. С. Слешинского. Одесса: Mathesis, 1911. 119 с.

Бучинский П. Н. Краткий очерк возникновения и научной деятельности Новороссийского общества естествоиспытателей за первое 25-летие его существования (1870–1895). Зап. НОЕ. 1912. 37 с.

Видавництво «Mathesis» (1904–1925): Матеріали до історії та каталог книг / автор-упорядник І. Е. Рікун. Одеса, 2001. 60 с. URL: http://catalog.odnb.Odesa.ua/ONNB_esc/NashiVid/sNaykVidan/29545.pdf.

Животівська Д. М. Просвітницька діяльність фізико-математичних товариств України другої половини ХІХ – початку ХХ століття. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 98. С. 9–13.

Кутюра А. Алгебра логики / пер. с приб. проф. И. Слешинского. Одесса: Mathesis, 1909. IV, [2], 108, XIV с.

Плахтій М. П. Логіка в Україні у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття: напрями розвитку. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка, 2009. 192 с.

Професори Одеського (Новоросійського) університету: біогр. словник: у 4 т.; т. 4: Р–Я; 2-е вид., доп. / відп. ред. В. А. Сминтина; заступ. відп. ред. М. О. Подрезова; упоряд.: В. П. Пружина, В. В. Самодурова. Одеса: Астропринт, 2005. 629 с.

Слешинский И. В. Дополнение к заметке о сходимости непрерывных дробей. *Матем. сб.: журнал*. 1889. Т. 14. № 3. С. 436–438.

Слешинский И. В. Жизнь и труды Н. Абеля. *ВОФЕМ*. 1903. № 344. С. 169–176.

Слешинский И. В. Жизнь и труды Н. Абеля. *ВОФЕМ*. 1903. № 345. С. 193–205.

Слешинский И. В. Жизнь и труды Н. Абеля: Речь, произнес. И. Слешинским в годичном заседании О-ва естествоиспытателей при Новорос. ун-те 14 марта 1903 г. Одесса: тип. бланко-изд-ва М. Шпенцера, 1903. 21 с.

Слешинский И. В. К вопросу о разложении аналитических функций в непрерывные дроби. Одесса: тип. «Одес. вестн.», 1885. 72 с.

Слешинский И. В. Логическая машина Джевонса. *ВОФЕМ*. 1893. № 175. С. 145–154.

Слешинский И. В. Логическая машина Джевонса: Сообщ., чит. в заседании Матем. отд-ния Новорос. о-ва естествоиспытателей по вопросам элементарной математики и физики 24 сент. 1893 г. Одесса: Э. К. Шпачинский]. 1893. 11 с.

Слешинский И. В. Некролог Вейерштрасса. *ВОФЕМ*. 1897. № 255. С. 59–62.

Слешинский И. В. О сходимости непрерывных дробей. Одесса: тип. А. Шульце, 1889. 55 с.

Слешинский И. В. Памяти Платона Сергеевича Порецкого (некролог). *ВОФЕМ*. 1909. № 487. С. 145–148.

Стратонов В. В. По волнам жизни: в 2-х т.; т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 768 с.

Стяжкин Н. И., Силаков В. В. Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М: Высшая школа, 1962. 83 с.

Jadacki J. J. Sleszyński Jan: [Zasoby elektroniczne]. *Polski słownik biograficzny: t. XXXVIII*. Warszawa; Kraków, 1997–1998. URL: <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jan-sleszynski>.

Sleszyński J. Filozofia Vaihingera w stosunku do matematyki. *Ruch Filozoficzny*. 1914. T. 4. № 4. S. 198–199.

Sleszyński J. O logice tradycyjnej: odczyt wygłoszony na zebraniu Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie dnia 29. listopada roku 1917. Kraków, 1921. 11 s.

Sleszyński J. O pierwszych stadjach w rozwoju pojęć nieskończonościowych. *Poradnik dla samouków: t. 3*. Warszawa, 1923. S. 53–88.

Sleszyński J. O znaczeniu logiki dla matematyki. *Poradnik dla samouków: t. 3*. Warszawa, 1923. S. 39–52.

Sleszyński J. O Teorja dowodu: t. 1–2 / podług wykładów uniwersyteckich prof. Jana Sleszyńskiego opracował S. K. Zaremba. Nakładem Kółka Matematyczno-Fizycznego Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 1925–1929. 197 s.

Zaremba S. K. Uwagi nad dowodami zupełnymi: [Zasoby elektroniczne]. *Księga Pamiątkowa Pierwszego Polskiego Zjazdu Matematycznego*. Lwów, 7–10. IX. 1927. URL: <https://www.ptm.org.pl/zjazd>.

Плахтій Маріанна Петрівна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософських дисциплін

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

вулиця Татарська, 14, Кам'янець-Подільський, 32300

E-mail: plahtiy_mp@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6789-7711>

Стаття надійшла до редакції: 15.04.2020

Схвалено до друку: 12.05.2020

IVAN SLESHYNSKY AS A POPULARIZER OF THE IDEAS OF MATHEMATICAL LOGIC IN UKRAINE

Plakhtiy Marianna P.

PhD in Philosophy, Associate professor of the Department of Philosophy

Kamianets-Podilsky I. Ohienko Ukrainian National University

14, Tatarska str., 32300, Kamianets-Podilsky, Ukraine

E-mail: plahtiy_mp@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6789-7711>

ABSTRACT

The first half of the twentieth century was marked by the simultaneous development of logic and mathematics. Logic offered the necessary means to justify the foundations of mathematics and to solve the crisis that arose in mathematics in the early twentieth century. In European science in the late nineteenth century, the ideas of symbolic logic, based on the works of J. Bull, S. Jevons and continued by C. Pierce in the United States and E. Schroeder in Germany were getting popular. The works by G. Frege and B. Russell should be considered more progressive towards the development of mathematical logic. The perspective of mathematical logic in solving the crisis of mathematics in Ukraine was noticed by Professor of Mathematics of Novorossiysk (Odesa) University Ivan Vladislavovich Sleshynsky. Sleshynsky (1854–1931) is a Doctor of Mathematical Sciences (1893), Professor (1898) of Novorossiysk (Odesa) University. After studying at the University for two years he was a Fellow at the Department of Mathematics of Novorossiysk University, defended his master's thesis and was sent to

a scientific internship in Berlin (1881–1882), where he listened to the lectures by K. Weierstrass, L. Kronecker, E. Kummer, G. Bruns. Under the direction of K. Weierstrass he prepared a doctoral dissertation for defense. He returned to his native university in 1882, and at the same time he was a teacher of mathematics in the seminary (1882–1886), Odesa high schools (1882–1892), and taught mathematics at the Odesa Higher Women's Courses. Having considerable achievements in the field of mathematics, in particular, Pringsheim's Theorem (1889) proved by Sleshynsky on the conditions of convergence of continuous fractions, I. Sleshynsky drew attention to a new direction of logical science. The most significant work for the development of national mathematical logic is the translation by I. Sleshynsky from the French language "Algebra of Logic" by L. Couturat (1909). Among the most famous students of I. Sleshynsky, who studied and worked at Novorossiysk University and influenced the development of mathematical logic, one should mention E. Bunitsky and S. Shatunovsky. The second period of scientific work of I. Sleshynsky is connected with Poland. In 1911 he was invited to teach mathematical disciplines at Jagiellonian University and focused on mathematical logic. I. Sleshynsky's report "On Traditional Logic", delivered at the meeting of the Philosophical Society in Krakow. He developed the common belief among mathematicians that logic was not necessary for mathematics. His own experience of teaching one of the most difficult topics in higher mathematics – differential calculus, pushed him to explore logic, since the requirement of perfect mathematical proof required this. In one of his further works of this period, he noted the promising development of mathematical logic and its importance for mathematics. He claimed that for the mathematics of future he needed a new logic, which he saw in the "Principles of Mathematics" by A. Whitehead and B. Russell. Works on mathematical logic by I. Sleszynski prompted many of his students in Poland to undertake in-depth studies in this field, including T. Kotarbiński, S. Jaśkowski, V. Boreyko, and S. Zaremba. Thanks to S. Zaremba, I. Sleshynsky managed to complete the long-planned concept, a two-volume work "Theory of Proof" (1925–1929), the basis of which were lectures of Professor. The crisis period in mathematics of the early twentieth century, marked by the search for greater clarity in the very foundations of mathematical reasoning, led to the transition from the study of mathematical objects to the study of structures. The most successful means of doing this were proposed by mathematical logic. Thanks to Professor I. Sleshynsky, who succeeded in making Novorossiysk (Odesa) University a center of popularization of mathematical logic in the beginning of the twentieth century the ideas of mathematical logic in scientific environment became more popular. However, historical events prevented the ideas of mathematical logic in the domestic scientific space from the further development.

Keywords: I. Sleshynsky, logic, history of logic, mathematical logic, algebra of logic.

REFERENCES

- Boltsano, B. (1911). *Paradoxes of the Infinite, Published from the Posthumous Manuscript of the Author by dr. Fr. Przhigonsky*. (I. S. Sleshinsky, Trans.). Odesa: Mathesis. (In Russian).
- Buchinskiy, P. (1912). A Brief Outline of the Origin and Scientific Activity of the Novorossiysk Society of Naturalists for the First 25 Years of Its Existence (1870–1895). In *Notes of the Novorossiysk Society of Naturalists*. (In Russian).
- Jadacki J. J. (1997–1998). Sleszyński Jan. In *Polish Biographical Dictionary*. (Vol. XXXVIII). Warsaw; Krakow. Retrieved from <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jan-sleszynski>. (in Polish).
- Couturat, L. (1909). *Algebra of Logic*. (I. Sleshinsky, Trans). Odesa: Mathesis. (In Russian).
- Plakhtiy, M. P. (2009). *Logic in Ukraine in the Second Half of the XIX – Early XX Century: Directions of Development*. Kamianets-Podilskyi: Kamianets-Podilsky I. Ohienko Ukrainian National University. (In Ukrainian).
- Rikun, I. E. (Ed.). (2001). *Vidamnistvo «Mathesis» (1904–1925): Materials for History and a Catalog of Books*. Odesa. Retrieved from http://catalog.odnb.Odesa.ua/ONNB_ec/NashiVid/sNaykVidan/29545.pdf. (In Ukrainian).
- Sleshynsky, I. (1923a). About the First Stages in the Development of Concepts of Infinity. In *A Guide for Self-Taught* (Vol. 3, pp. 53–88). Warsaw. (In Polish).
- Sleshynsky, I. (1925–1929). *A Proof Theory: In 2 Vols.* (S. K. Zaremba, Ed.). Krakow: Jagiellonian University. (In Polish).
- Sleshynsky, I. (1889a). *Convergence of Continued Fractions*. Odesa: A. Shultse's Publishing House. (In Russian).

- Sleshynsky, I. (1909). In Memory of Platon Sergeevich Poretsky (Obituary). *VOFEM*, 487, 145–148. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1903a). Life and Works of N. Abel. *VOFEM – Bulletin of Experimental Physics and Elementary Mathematics*, 344, 169–176. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1903b). Life and Works of N. Abel. *VOFEM – Bulletin of Experimental Physics and Elementary Mathematics*, 345, 193–205. (In Russian).
- Sleshynskiy, I. (1903c). *Life and Works of N. Abel. Speech Delivered by I. Sleshynskiy at the Annual Meeting of the Society of Naturalists at Novorossiysk University on March 14, 1903*. Odesa: M. Shpentser's Publishing House. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1885). *On the Question of the Expansion of Analytic Functions in Continued Fractions*. Odesa: Odesskyi Vestnyk. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1923b). On the Importance of Logic for Mathematics. In *A Guide for Self-Taught* (Vol. 3, pp. 39–52). Warsaw. (In Polish).
- Sleshynsky, I. (1921). *On Traditional Logic: A Lecture Given at the Meeting of the Philosophical Society in Krakow on November 29, 1917*. Krakow. (In Polish).
- Sleshynsky, I. (1889b). Supplement to the Note on the Convergence of Continued Fractions. *Mathematical Collection*, 14(3), 436–438. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1893a). The Jevons' Logic Machine. *VOFEM – Bulletin of Experimental Physics and Elementary Mathematics*, 175, 145–154. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1893b). *The Jevons' Logic Machine: Reports from a Meeting of the Mathematical Department of the Novorossiysk Society of Naturalists on Elementary Mathematics and Physics on September 24, 1893*. Odesa: E. K. Shpachinskiy. (In Russian).
- Sleshynsky, I. (1914). Vaihinger's Philosophy in Relation to Mathematics. *Ruch Filozoficzny*, 4(4), 198–199. (In Polish).
- Sleshynsky, I. (1897). Weierstrass' Obituary. *VOFEM – Bulletin of Experimental Physics and Elementary Mathematics*, 255, 59–62. (In Russian).
- Smintina, V. A., Podrezova, M. O., Pruzhina, V. P., & Samodurova, V. V. (Eds.). (2005). *Professors of Odesa (Novorossiysk) University. Biographical Dictionary: In 4 Vols.* (Vol. 4; 2nd ed.). Odesa: Astroprint. (In Ukrainian).
- Stratonov, V. (2019). *Along the Waves of Life: In 2 Vols.* (Vol. I). Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie – New Literary Review. (In Russian).
- Styazhkin, N. I., & Silakov, V. V. (1962). *A Brief Outline of the History of General and Mathematical Logic in Russia*. Moscow: Vysshaya Shkola – High School. (In Russian).
- Zaremba, S. K. (7–10.09.1927). Comments on Complete Proofs. In *Memorial Book of the First Polish Mathematical Congress*. Lviv. Retrieved from <https://www.ptm.org.pl/zjazd>. (In Polish).
- Zhyvotivska, D. M. (2015). Educational Activity of Physical and Mathematical Societies of Ukraine in the Second Half of the XIX – Beginning of the XX century. *Hileia*, 98, 9–13. (In Ukrainian).

Article arrived: 15.04.2020

Accepted: 12.05.2020

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДУАЛІЗМ В УКРАЇНІ 17–18 СТОЛІТЬ: СПЕЦИФІКА ПОБУТУВАННЯ

У статті розглядаються особливості поєднання язичницьких і християнських вірувань у світогляді українців 17–18 століть. Для позначення феномену синтезу релігійних вірувань пропонується термін «міжрелігійний дуалізм». Дослідження базується на аналізі зразків духовної культури ранньомодерної України. Метою дослідження є окреслення специфіки міжрелігійного дуалізму у світогляді українців 17–18 століть. Дослідження проведене із застосуванням методів аналізу (конкретних зразків поєднання християнських і язичницьких вірувань) та узагальнення (виявлення основних тенденцій у функціонуванні міжрелігійного дуалізму). Міжрелігійний дуалізм у світогляді українців 17–18 століть являє собою поєднання обох видів містицизму. У конкретних діях і випадках виявлялася перевага якогось одного компоненту: або християнського, або архаїчного. Проте феномен міжрелігійного дуалізму полягає саме в паралельному й синтетичному побутуванні християнського та архаїчного поглядів. Освічене духовенство здійснювало спроби долати магічний містицизм, підкреслюючи забобонну природу та неправдивість магічних можливостей людини, а магічна сила людини та спроби її вияву засуджувалися як гріх і зв'язок із демонічними силами. Зі світських позицій магічні здібності сприймалися, насамперед, як знання та вміння окремих членів громади, які мають здатність впливати на природу, стихію, врожай, здоров'я, стосунки. Пересічні українці були націлені на збереження традиційних дохристиянських вірувань і використання їх у побуті. Спротив викликали не самі християнські ідеї, а сувора церковна формальність та обрядовість. Тож феномен побутування міжрелігійного дуалізму та його функціонування у світогляді 17–18 століть виглядає як пошук неконфліктного поєднання та компромісу між архаїчним і християнським.

Ключові слова: язичницькі вірування, християнство, світогляд 17–18 століть, містицизм, магія, духовенство, селянство.

Одним із компонентів світогляду людини є вірування, що впливають на сприйняття і розуміння світу. Зважаючи на те, що як окремі типи світогляду подаються міфологічний та релігійний, важливим є питання поєднання цих типів. Осмислення вірувань українців 17–18 століть є шляхом до розуміння світогляду доби. В українському науковому просторі міркування щодо міжрелігійного зв'язку тяжіють до його загального розгляду або зосередження на двовір'ї доби Київської Русі. У релігієзнавчо-історичному розрізі вірування українців розглядалися М. Грушевським та В. Липинським; у філософсько-народознавчому – Т. Рильським, І. Огієнком, А. Жаловагою; у педагогічному – Г. Ващенком. Окремі дослідження присвячені феномену двовір'я в контексті світогляду Київської Русі (А. Голуб, Ю. Діба, О. Котовська та ін.). Досі не спостерігається зосередження науковців на поєднанні дохристиянських і християнських вірувань у світогляді українців 17–18 століть. Зважаючи на вагомий роль вірувань у системі світогляду людини, ми вбачаємо порушення цієї проблеми *актуальним*. Тому *метою дослідження* є окреслення специфіки міжрелігійного дуалізму у світогляді українців 17–18 століття. Мета досягається *методами* аналізу (розгляд окремих проявів християнських та язичницьких вірувань та їх поєднання на прикладі зразків духовної культури 17–18 століть) і узагальнення (виявлення основних тенденцій у функціонуванні міжрелігійного дуалізму).

Християнство саме по собі є дуалістичною релігією, у якій протиставляється трансцендентне і видиме. Тому, уникаючи термінологічної плутанини, у контексті цієї статті пропонуємо термін «міжрелігійний дуалізм», яким будемо позначати взаємодію та

поєднання архаїчних і християнських релігійних ідей у світогляді українців 17–18 століть. За А. Жаловагою, з погляду релігійного світогляду «все, що існує і відбувається у світі, залежить від волі й бажання Бога» [Жаловага, 2004, с. 117]. У межах дохристиянських вірувань («старого релігійного світогляду», за М. Грушевським), те, що існує і відбувається, залежить від потойбічних чи природних сил, на які людина за певних умов може вплинути. Розглядаючи міжрелігійний світоглядний дуалізм, наведене вище формулювання можна уточнити так: за релігійним світоглядом, все, що існує та відбувається, залежить від впливу та волі вищих сил, якими можуть виступати Бог, сили природи та потойбіччя.

О. Котовська підкреслює, що насильницьке хрещення Русі зумовило протистояння «міфологічного світосприйняття та збереження дохристиянської звичаєвості як власної етнічної ідентичності» [Котовська, 2006, с. 106]. Ця ситуація вже втратила свою гостроту в 17–18 століттях, натомість сформувався феномен взаємодії релігій. Зачіпки до його розгадування знаходимо у концепції В. Липинського. Як поштовх до віри він розглядає містицизм – відчуття єднання людини з вищими силами. Містицизм має дві форми вияву: віра в самодостатнього Бога та віра у власну можливість впливати на речі та явища [Кондратик, 1999, с. 23–34]. В українському світоглядному дуалізмі ці види співіснували у синтезі. Містицизм, за В. Липинським, притаманний будь-якій людській вірі. Містичне почуття спонукає людину спрямовувати розумові та вольові зусилля на справу, угодну тим Вищим силам, у які вона вірить [Липинський, 1993, с. 28]. Тож вбудовані у світогляд українця архаїчний і християнський містицизм породили своєрідний синтез (і саме під таким синтезом ми розуміємо міжрелігійний дуалізм). Це впливало на сприйняття світу та спосіб взаємодії з ним. В. Липинський зазначає, що людина здатна замінювати віру в Бога на віру в себе і свою магічну силу. Тобто «містицизм релігій» замінюється «містицизмом магії» чи навпаки [Липинський, 1993, с. 29]. Тому визначимо міжрелігійний дуалізм як феномен паралельного функціонування обох видів містицизму.

Важливим моментом у розумінні міжрелігійного дуалізму є ототожнення Бога і природи. Так, у натурфілософському курсі Ф. Прокоповича простежуються пантеїстичні ідеї. Звідси його твердження: «Ціле визначення природи збігається з богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує та які він рухає» [Прокопович, 1980, с. 149]. Пізніше Г. Сковорода висловив подібну думку у своєму риторичному запитанні: «Чому ж його [Бога – В. Г.] не назвати “Natura” – натурою?» [Сковорода, 2018, с. 100]. В. Янів наголошує, що саме природа є об'єднувачим компонентом дохристиянських і християнських вірувань в українському світогляді [Янів, 1963, с. 15]. Як приклад вираження християнської релігійності він наводить давню думу «Олексій Попович», де йдеться про каяття героя за гріхи під час бурі на морі. З нашого ж погляду, ця пам'ятка демонструє саме синтез релігійних компонентів українського світогляду: адже для задобрювання розбурханого моря козакі пропонують віддати когось із товаришів. Чи не схоже це на жертву для заспокоєння стихії? Але фізична жертва замінюється християнським розкаянням – жертвою духовною. Так само й причиною бурі на морі вважається саме порушення героєм християнських норм життя. Розкаяння рятує, тобто у боротьбі стихії та віри перемагає віра [Цертелєв, 1819, с. 26–29].

Як підкреслив М. Грушевський, християнізація українського селянства, що активно ширилася з 13 століття, набула особливої сили у 17–18 століттях. Але вона не могла витіснити міцно сформовані у світогляді українців архаїчні вірування. Вбудовування в цей світогляд візантійської церковності відбулося через поетичну інвенцію: сформувалася «нова комбінація старого натуралістичного світогляду з православною доктриною та різними релігійними течіями, які заходили в тих часах на Україну» [Грушевський, 1994, с. 41]. Слушність цієї думки відображають пісні зимового календарно-обрядового циклу, у яких поєднана архаїка землеробського культу з християнськими образами. Це колядки, у яких ідеться про безпосередню допомогу Бога чи

святих у засіванні поля тощо. Г. Ващенко вважає такі зразки прикладами міцності християнської віри українців [Ващенко, 1976, с. 132].

На нашу ж думку, деякі з цих колядок є прикладами міжрелігійного дуалізму. Бог заступає сили природи, що мають сприяти доброму врожаю. В одній з колядок, що проголошує радість Святого Різдва, міститься дуже показове ототожнення Бога з землею чи родючим садом: дівка Галочка «Ходила, Бога просила: - Уроди, земле, жито, пшеницю» або «ходила, бога просила: – Ой ти, зелен сад, вроди виноград» [Дубравін, 2005, с. 47]. У світогляді творців і репрезентантів такої колядки бачимо саме синтез вірувань: просять про врожай Бога, але звертаються безпосередньо до землі чи саду.

Християнська частка у світогляді українців 17–18 століть вплинула на соціально-історичну сторону життя. Так, у цей час в українському епосі набуло поширення гасло, узагальнено виражене в одній з дум: «Віри своєї християнської у поругу вічні часи не подайте!» [Колесса, 1920, с. 132]. Підтримка православної церкви й віри слугувала мотивуючим і об'єднавчим чинником, зокрема у козацькому середовищі. Християнство стало своєрідним маркером ідентифікації своїх і чужих, вірних і «недовірків». Водночас глибокого розуміння суті християнства через вивчення Святого письма серед козацтва не було: воно виступало «носієм своєрідного народного християнства, яке мозаїчно містило в собі елементи візантійського православ'я та архаїку старовинних родових обрядів, свободу свого релігійного світорозуміння й благоговіння перед Біблією, яку, однак, мало хто з козаків читав» [Колодний, 1999, с. 196]. Слушною є і вказівка на те, що християнські ідеї засвоювалися спершу вищими колами населення та духовною інтелігенцією [Ларіон, 1994, с. 6].

У 17–18 століттях представники духовенства виступали апологетами чистого християнства. Принципове прагнення до чистоти християнської віри та різко негативне ставлення до дохристиянських вірувань виявляли духівники вищого рангу. Натомість духовенство дрібних парафій не чинило спротиву архаїчним віруванням парафіян. А. Танков згадує, що нерідко духівники та члени їхніх родин задіяні у випадках, пов'язаних із чарівництвом і забобонами [Танков, 1897, с. 100]. Як свідчить «Духовний регламент» Ф. Прокоповича (1721 р.), уявлення, що виходили за межі християнської доктрини, траплялися навіть у киевопечерських переказах. За одним із них, похована на території монастиря людина отримує спасіння навіть без покаяння [Прокопович, 1721, с. 10].

Прокоповича непокоїв також звичай шанувати П'ятницю і віра в те, що П'ятниця може карати тих, хто працює в цей день [Прокопович, 1721, с. 9]. Заувага духівника є небезпідставною, адже віра у П'ятницю зберігалася в українському світогляді навіть у другій половині 19 століття, коли фіксувалися оповіді про П'ятницю, яка здирає шкіру чи завдає іншої шкоди тим, хто її не шанує [Чубинський, 1872, с. 217]. У середовищі тісної взаємодії духовенства і простого люду міжрелігійний дуалізм виявився ще яскравіше. Є згадка про випадки вшанування П'ятниці водінням простоволосої жінки у церковному ході, молебні поїв разом з паствою перед дубом чи благословення дубовими гілками [Прокопович, 1721, с. 10].

Про протистояння церкви і традиційного побуту свідчить також указ Київської духовної консисторії (1719 р.). Вимагалось, щоб в українських селах «поперестали богомерзких молодых людей зборища на вулачки, Богу, и человекомъ ненавистные гулянія, прозиваемия вечурницы» [Маркевич, 1884, с. 178]. У пам'ятці другої половини 18 століття «Замисл на попа» відображено негативну реакцію на впровадження таких заборон. Схвалення дістає той піп, який не намагався протидіяти традиційним віруванням своїх парафіян і навіть сам «на купалах скавав і колядувати ходив», брав участь у кулачних боях, весільних обрядах, хрестив дітей, і не вимагав суворого виконання церковних приписів [Некрасевич, 1798].

Коли християнські (радіше церковні) норми потребували порушення життєвого укладу чи побуту, це викликало спротив. До такого порушення належали: заборона вечорниць, гри в карти, обов'язкове відвідування церкви на всі християнські свята, говіння,

знання молитов [Некрашевич, 1798]. Тобто згідно зі світоглядом пересічного українця-селянина кінця 18 століття, допустимим вважалося таке сповідання християнства, яке дозволяє певну свободу ходити в церкву чи говіти за бажанням. Аскетичне християнство було чуже посполитому 18 століття, який прагнув вірити в Бога, живучи в гармонії зі своїм світовідчуттям та звичаями. Не можемо стверджувати, що українці не схильні до гастрономічних обмежень. Про протилежне свідчить звичай говіння по четвергах, п'ятницях і понеділках [Василенко, 1887, с. 180–181].

У сприйнятті українського селянства бути християнином не означало знати церковні молитви та ритуали. Така тенденція зберігалася ще в кінці 19 століття. Аналізуючи світогляд своїх сучасників, Т. Рильський підкреслює, що в українському селі молилися «по-церковному» і «по-домашньому». Водночас «молящійся вовсе не задается мысляю углубления въ смыслъ произносимыхъ словъ» [Рильський 1888, с. 287]. Важливими були внутрішній стан того, хто молиться. Отже, в українському світогляді християнське почуття полягало у неформальному зверненні до Бога.

Стійким виявилось задіяння християнських священнослужителів у ситуаціях, породжених магічним містицизмом (вірою у злу магію). Наприклад, щоб знешкодити відьомські «закрутки» на посівах, священник виривав їх хрестом і справляв молебень. Це вірування побутувало ще в 19 столітті, а покровителем боротьби зі злою магією, за віруваннями сільських знахарів, був архістратиг Михаїл [Литвинова-Бартош, 1889, с. 139–141]. Спеціальні молитви й відправи для нейтралізації магічних впливів на худобу, сади чи поля зафіксовані у требнику Петра Могили (1646 р.). У молитвах проти чародійства наголошується на тому, що Бог є всесильним та всемогутнім, а тому й сильнішим від чарівників. Проте, простежується й віра у владу й силу таких людей. Адже це про них говориться: «темная ваша власть» [Могила, 1646, с. 799]. У одній з молитов звучить прохання берегти красиву та родючу землю «неврежденно от всякаго чарованія, и обаянія, и всякаго зла» [Могила, 1646, с. 781]. Серйозність церковної боротьби з магією та чарівництвом, прагнення молитвами довести всемогутність Бога та знешкодити вплив чарівників свідчить про дещо парадоксальну віру духовенства (як і пастви) у магічні можливості та могутність окремих людей.

Прикладом міжрелігійного дуалізму світогляду 17 століття є вірші Климентія Зіновієва. Незважаючи на чітку християнську позицію поета та його нетерпимість до невірних, у його світогляді присутня як віра в чарівництво (тобто магічний містицизм), так і його заперечення. У вірші «Про вітер» Зіновієв прагне довести всемогутність Бога-творця. Вітер сприймається ним як ворожа сила, наділена певною самостійною дієвою потенцією, котра «витворює чудеса в світі найстрашніші» [Шевчук, 2009, с. 39]. Утім, Зіновієв нагадує, що така воля вітру обмежена сильнішою, Божою волею. Визнаючи доцільність та користь вітру для господарчих процесів, поет не відкидає можливості його використання чарівницями.

Віра в магію змушує Зіновієва з великим обуренням реагувати на певні випадки. Саме чарами він пояснює здатність деяких людей ходити босоніж взимку, про що йдеться у вірші «Про босяків, що босі без взуття взимку ходять». Таку надприродну здібність Зіновієв пояснює саме чарами: «Отак-то людям очі чаклунством засліплюють, / Що на ногах чобіт в них уже й не помічають» [Шевчук, 2009, с. 82]. Різде засудження маніпуляцій вірою в магію міститься у вірші «Про богомерзенних баб-шепотниць і проклятих чарівниць, і про душезгубні їх ворожби». Йдеться, передусім, про передбачення. І в таку форму чарів Зіновієв, власне, не вірить. Він закликає читача також не вірити і поклатися на Бога, а не на ворожок [Шевчук, 2009, с. 145].

Показово, що українець вважав себе християнином, і сприймав за образу будь-чий сумнів у цьому. В одній із судових справ середини 17 століття дехто Андрій Перехрист позивався на Івана Лисконога за те, що той сказав біля його господи: «Се то домъ бусурманский а не ест то християнский» [Актовыя книги, 1912, с. 36]. Судові акти

засвідчують також стійку віру в побутову магію та надприродні здібності людини. Так, зафіксована згадка про те, як Пилипасиха, на котру позивалася Настя Ляхавка, вихвалялася на «страчення шинку і худобы» [Актовыя книги, 1912, с. 61]. Суд пригрозив жінці карою на вогні, але в разі, якщо її погроза справдиться. Типовим прикладом віри в магію через недостатність природничих знань зафіксовано у справі про отруєння: позивач звинувачував трьох жінок в отруєнні його матері «през чари бісовские». Чари полягали в тому, що матері позивача було дано в пиві «срібла живого» [Актовыя книги, 1912, с. 146]. Насправді таке «живе срібло» – не що інше, як ртуть. А жінки, котрі використовували цю отруйну речовину, визнавалися не просто злочинницями, а саме чарівницями.

Віра в магію поєднувалася зі страхом перед невідомими наслідками чарів. Зафіксовано випадок, коли селянка, що потерпала від лихоманки, просила іншу на Великдень облити її водою біля ставка та гнати віником додому («бо то я тоє чинити хочу для тряспі») [Актовыя книги 1912, с. 152]. Друга селянка (яку просили це виконати) з острахом відмовлялася, боячись злого впливу на себе. Необґрунтованість міжособистісних стосунків, їхня неправильність з точки зору суспільства чи громади також пояснюється магією. Наприклад, мати одного з учасників судової справи стверджувала, що Гапка-шинкарка займалася чарівництвом, адже змогла привабити її сина [Левицький, 1930, с. 77]. Віра в те, що неправильні чи небажані для родини чи громади стосунки є результатом чарів вилилася й у численних народних піснях. Щодо згасання віри в магію та зменшення відповідальності за чарування О. Левицький зазначає: «Тепер у наші дні [1901 р. – В. Г.] дивними, чудними та іноді незрозумілими здаються ті справи, але за тих часів чимало з тих справ закінчувалися трагічно для обвинувачуваних» [Левицький, 1930, с. 226]. Розуміння магії самим народом мало пантеїстичний ухил: магічним впливом людини пояснювалися природні катаклізми, епідемії, пошесті, міжособистісні стосунки. Саме перевага пантеїстичного погляду на чари та слабша розвиненість демонологічних понять (порівняно з західноєвропейськими країнами), на думку В. Антоновича, пояснює відносну поблажливість рішень магістратських судів. Проте сучасна дослідниця Ю Диса стверджує, що в ранньомодерну добу відьми та чаклуни сприймалися як найвідданіші слуги сатани [Диса, 2008, с. 90]. Це справедливо, здебільшого, щодо поглядів на магію в середовищі духівників.

Все ж віра у магічні сили окремих людей іноді призводила до дійсно жорстоких розправ. Так, страх перед епідемією «морової язви» спонукав громади до самосуду. Такий випадок зафіксований у 1720 році на Волині: громада самовільно стратила «чаклунку» Проську Каплунку. Подібний самосуд стався й у 1738 році на Поділлі, коли за підозрою у спричиненні «морової язви» громада стратила жителя сусіднього села. Причому виявили «чарівника» (який насправді шукав зниклих коней) під час нічного хресного ходу по полям [Чубинський, 1872, с. 336–339]. Не захищав від жорстокого самосуду й духовний сан. Так, у 1770 році на Уманщині в розпал чуми у ширем було визнано місцевого попа. Намагаючися позбутися епідемії, селяни вбили священнослужителя [Гнатюк, 1912, с. 187]. Щоправда, у випадках пошестей чи природних катаклізмів «суевірні судді» теж присуджували найжорсткіші карі «чарівницям» [Левицький, 1930, с. 230].

Підсумовуючи викладене вище, зазначимо, що світоглядний дуалізм, у якому поєдналися обидва види містицизму, міг виявляти перевагу якогось одного компонента: або християнського, або архаїчного. Проте феномен міжрелігійного дуалізму полягає саме в паралельному та синтетичному побутуванні християнського та архаїчного поглядів. Іоаннікй Галятовський попереджав вірян, що людині, яка звертатиметься і до знахарів, і до Єлецької Богоматері, Діва Марія допомагати не буде [Диса, 2008, с. 91]. Така пересторога, звісно, з'явилася через одночасну віру парафіян у дієвість обох засобів. У середовищі духовенства також спостерігалось співвідношення християнського і магічного містицизму. Освічене прогресивне духовенство здійснювало спроби долати магічний містицизм, підкреслюючи забобонну природу та хибність магічних можливостей людини. Однак, позиціонуючи здібності чарівниць як забобон, духівники пропонували молитви,

спрямовані на протидію магії. З позицій християнства магична сила людини та спроби її вияву засуджувалися як гріх і зв'язок із демонічними силами. А зі світських позицій сприймалися як знання і вміння окремих членів громади, які мають здатність впливати на природу, стихію, врожай, здоров'я, стосунки. Шкода від такого впливу, завдана громаді (а іноді й окремим особам) каралася досить жорстоко як самою громадою, так і офіційними судами.

Пересічні українці були націлені на збереження традиційних дохристиянських вірувань і використання їх у побуті. Водночас, не відкидаючи і християнські ідеї, у світогляді українців формувалося бачення адаптованого християнства. На нашу думку, цей процес був неумисним. Адаже спротив викликали не самі християнські ідеї, а сувора церковна формальність та обрядовість. Для основної маси народу у 17–18 століттях християнство було вже радше звичним, аніж вповні засвоєним. Але тиск духівництва на звичний побут і архаїчні вірування викликав негативну реакцію. Християнський та архаїчний компоненти, поєднані у світогляді барокового українця, виконували окремі функції: християнський компонент спрямовувався на духовне життя та рефлексію, а архаїчний – на побут, господарську діяльність і зв'язок із предками. Незважаючи на радикальне засудження вищим духівництвом дохристиянських вірувань, феномен міжрелігійного дуалізму в 17–18 століттях виглядає як пошук неконфліктного поєднання та компромісу між архаїчним і християнським. Цей пошук пролягав між вірою у надприродні можливості людини, християнським страхом гріха та раціоналістичним сумнівом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Актовья книги Полтавскаго городского уряда 17-го века. Выпуск 1-й. Справы поточныя 1664–1671 годов. Чернигов: Типографія Губернскаго земства, 1912. 247 с.
- Василенко В. Празднованіе понедельника в Малороссіи. *Кіевская старина*. 1887. Том 17 (Январь). С. 180–182.
- Ващенко Г. Виховний ідеал («Записки Виховника»). Брюссель – Торонто – Нью-Йорк – Лондон – Мюнхен: Вид. ЦУСУМ, 1976. 208 с.
- Гнатюк В. Купане й палене відьм у Галичині. *Матеріали до української етнології*. 1912. Том 15. С. 78–201.
- Грушевський М. Духовна Україна. Збірка творів. К.: Либідь, 1994. 558 с.
- Диса Ю. Історія з відьмами: суди про чари в українських Воєводствах Речі Посполитої 17–18 століття. К.: Критика, 2008. 304 с.
- Жаловага А. Проблеми релігійної свідомості і світогляду у вітчизняному релігієзнавстві. *Українське релігієзнавство*. 2004. № 29. С. 113–119. DOI: <https://doi.org/10.32420/2004.29.1491>.
- Золоте чересло. Книга народних ремесел, звичаїв та побуту в Україні, писана Климентієм Зіновієвим, поетом кінця 17 – початку 18 ст. / под ред. О. Шевчук, О. Шугай. К.: Мистецтво. 336 с.
- Історія релігії в Україні / ред. А. М. Колодний, К. Т. Яроцький. К.: Знання, 1999. 736 с.
- Колесса Ф. Українські народні думи. Львів: Просвіта, 1920. 160 с.
- Кондратик Л. Релігія в творчому спадку В. Липинського. *Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України*. 1999. № 10. С. 22–28. DOI: <https://doi.org/10.32420/1999.10.835>.
- Котовська О. Феномен двовір'я у становленні української філософської традиції. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. 2006. № 550 (Філософські науки). С. 101–107.
- Левицький О. По судах Гетьманщини: нариси народного життя Гетьманщини 2-ї половини 17 віку. Харків: Рух, 1930. 252 с.
- Липинський В. Релігія і церква в історії України. К.: Фотовідеосервіс, 1993. 111 с.

Литвинова-Бартош П. Закрутки и заломы. *Кіевская старина*. 1889. Том 64 (Март). С. 139–141.

Маркевич А. Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии. *Кіевская старина*. 1884. Том 10 (Сентябрь). С. 177–180.

Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1994. 424 с.

Могила П. Требник (1646 р.): в 2-х ч.; ч. 2. [Электронный ресурс]. URL: http://orthodoxvera.ru/wp-content/uploads/2015/07/Требник-Петра-Могилы-1646-г_ч.2.pdf.

Морозов О. Ніжинський протопоп Максим Филімонович. Ніжин: Ніжинський державний педагогічний університет імені М. Гоголя, 2000. 148 с.

Некрашевич І. Замисл на попа (1798 р). [Електронний ресурс]. URL: http://litopys.org.ua/old18/old18_25.htm#nekr5.

Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / упоряд. В. Дубравін. Суми: Університетська книга, 2005. 446 с.

Прокопович Ф. Духовный регламент 1721 года. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Prokopovich/duhovnyj-reglament-1721-goda.

Прокопович Ф. Філософські твори: у 3-х; т. 2. К.: Наукова думка, 1980. 552 с.

Рильський Т. К изучению украинского народного мировоззрения. *Кіевская старина*. 1888. Том 23 (Ноябрь). С. 266–306.

Сковорода Г. Найкраще. Львів: Terra Incognita, 2018. 320 с.

Танков А. Идол купалы в г. Ахтырке. *Кіевская старина*. 1897. Июнь. С. 100–102.

Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским: том I / уклад. П. Чубинский. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и Комп., 1872. XXX, 224 с.

Цертелев Н. *Опыт собрания старинных малороссийских песней* [Электронный ресурс]. 1819. URL: <https://archive.org/stream/orytsobraniiasta00unse#page/n9/mode/1up>.

Янів В. Вдача українця у світі «Виховного ідеалу» Г. Ващенко. *Наукові Записки УВУ (Українського вільного університету)*. 1963. Ч. 7. С. 10–47.

Гавриленко Вікторія Вікторівна

аспірантка, кафедра філософії

Сумський державний університет

вул. Римського-Корсакова, 2, Суми, 40000

E-mail: Viktoriavangogh@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5892-3129>

Стаття надійшла до редакції: 24.01.2020

Схвалено до друку: 16.03.2020

INTERRELIGIOUS DUALISM IN UKRAINE IN 17-18 CENTURIES: SPECIFICITY OF LIVING

Havrylenko Viktoriya V.

PhD Student, Department of Philosophy

Sumy State University

2, Rymyskyi-Korsakov street, 40000, Sumy, Ukraine

E-mail: Viktoriavangogh@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5892-3129>

ABSTRACT

The article deals with the specifics of pagan and Christian beliefs in the worldview of Ukrainians of the 17–18 centuries. The term “interreligious dualism” has been proposed to refer to the phenomenon of synthesis of religious beliefs. The research is based on the analysis of samples of the spiritual culture of early modern Ukraine. The purpose is to outline the specifics of interreligious dualism in the worldview of Ukrainians of the 17th–18th centuries. The research has been conducted with the use of methods of analysis (concrete samples of combinations of Christian and pagan beliefs) and generalization (identification of main tendencies in the functioning of interreligious dualism). The phenomenon of interreligious dualism lies precisely in the parallel and synthetic existence of Christian and archaic points of view. Enlightened progressive clergy attempted to overcome magical mysticism, emphasizing the superstitious nature and the falsehood of man’s magical powers. From the standpoint of Christianity, the magical power of man and his attempts to manifest it condemned as sinful communications with the devil. And from a secular standpoint, magical abilities were perceived as the knowledge and skills of individual members of the community who can influence nature, the elements, the harvest, health, relationships. The average Ukrainians focused on preserving and using traditional pre-Christian beliefs in everyday life. Resistance was not caused by Christian ideas themselves, but by strict church formality and rituality. The phenomenon of interreligious dualism in the 17th and 18th centuries looks like the search for a non-conflictual combination and compromise between the archaic and the Christian views.

Keywords: pagan beliefs, Christianity, worldview of 17–18 th centuries, mysticism, magic, clergy, peasantry.

REFERENCES

- Act Books of the Poltava City Government of the 17th Century* (Part 1. Court Cases of 1664–1671). (1912). Chernihiv: Provincial Zemstvo Publishing house. (In Russian).
- Chubynskui, P. (Ed.). (1872). *Materials of the Ethnographical-Statistic Expedition to Ukraine* (Part 1). St. Petersburg. (In Russian & Ukrainian).
- Dubravin, V. (Ed.). (2005). *Ritual Songs of Slobozhanshchyna (Sumy Region)*. Sumy: Universytets’ka knyha. (In Ukrainian).
- Dysa, Yu. (2008). *Story with Witches: Courts About Magic in Ukrainian Voivodeships of Reich Pospolita in 17–18 Centuries*. Kyiv: Krytyka. (In Ukrainian).
- Hnatiuk, V. (1912). Witch Bathing and Burning in Galicia. *Materialy do Ukrain’s’koi Etnologiji – Materials to Ukrainian Ethnology*, 15, 78–201. (In Ukrainian)
- Hrushevskiy, M. (1994). *Spiritual Ukraine*. Kyiv: Lybid. (In Ukrainian).
- Ilarion (Ohienko, I.). (1994). *Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People*. Kyiv: Oberehy. (In Ukrainian).
- Kolessa, F. (1920). *Ukrainian Folk Dumas*. Lviv: Prosvita. (In Ukrainian).
- Kolodnyi A., & Yarots’kyi P. (Eds.). (1999). *History of Religion in Ukraine*. Kyiv: Znannya. (In Ukrainian).
- Kondratiuk, L. (1999). Religion in the Creative Heritage of V. Lypynskiy. *Ukrayins’ke Relihiyoznavstvo – Ukrainian Religion Studies*, 10, 22–28. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.32420/1999.10.835>.
- Kotovs’ka, O. (2006). The Phenomenon of Two-Faiths in the Formation of the Ukrainian Philosophical Tradition. *Visnyk Natsional’noho universytetu “L’vivs’ka politekhnika” – Bulletin of Lviv Polytechnic National University*, 550: Philosophical Sciences, 101–107. (In Ukrainian).
- Levyts’kyy, O. (1930). *According to the Courts of the Hetmanate: Essays on the National Life of the Hetmanate in the 2nd Half of the 17th Century*. Kharkiv: Rukh. (In Ukrainian).
- Lypyns’kyy, V. (1993). *Religion in the History of Ukraine*. Kyiv: Fotovideoservis. (In Ukrainian).
- Lytvynova-Bartosh, P. (1889). “Zakrutky” and Crops. *Kievskaya Staryna – Kyiv Antiquity*, 64 (March). (In Russian).
- Markevych, A. (1884). Measures Against Youth Evenings and Fistfights in Ukraine. *Kievskaya staryna – Kyiv Antiquity*, 10 (September). (In Russian).

- Mohyla, P. (1646). *Trebnyk 1646* (Part 2). Retrieved from http://orthodoxvera.ru/wp-content/uploads/2015/07/Требник-Петра-Могилы-1646-г_ч.2.pdf. (In Church Slavonic).
- Morozov, O. (2000). *Nizhyn Priest Maksym Fylymonovych*. Nizhyn: Nizhyn State Pedagogical University named after M. Hohol. (In Ukrainian).
- Nekrashevych, I. (1798). *A Complaint of Peasants to the Priest*. Retrieved from http://litopys.org.ua/old18/old18_25.htm#nekr5. (In Ukrainian).
- Prokopovych, F. (1721). *Spiritual Regulations of 1721*. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Prokopovich/duhovnyj-reglament-1721-goda/. (In Russian).
- Prokopovych, F. (1980). *Philosophical Works in Three Parts* (Part 2). Kyiv: Naukova dumka. (In Ukrainian).
- Ryls'kyi, T. (1888). To the Research of Ukrainian People Worldview. *Kievskaya starina – Kyiv antiquity*, 23 (November), 266–306. (In Russian).
- Shevchuk, O., & Shugai, O. (Eds.). (2009). *Golden Plow. A Book of Folk Crafts, Customs and Everyday Life in Ukraine, Written by Klimenty Zinoviev, Poet of the Late 17th – Early 18th Centuries*. Kyiv: Mystetstvo. (In Ukrainian).
- Skovoroda, H. (2018) *Best Works*. Lviv: Terra Incognita. (In Ukrainian).
- Tankov, A. (1897). The Idol of “Kupala” in Okhtyrka City. *Kievskaya Starina – Kyiv Antiquity*, 57 (June), 100–102. (In Russian).
- Tsertelev, N. (1819). *Experience Collecting of Old Ukrainian Songs*. Retrieved from <https://archive.org/stream/opytsobraniiasta00unse#page/n9/mode/1up>.
- Vaschenko, H. (1976). *Educational Ideal (“Notes of the Caregiver”)*. Brussels – Toronto – New York – London – Munich: TsUSUM.
- Vasylenko, V. (1887). Celebrating Monday in Ukraine. *Kievskaja starina – Kyiv Antiquity*, 17 (January), 180–182. (In Russian).
- Yaniv, V. (1963). Character of Ukrainian in Light of Pedagogical Ideal of H. Vashchenko. *Naukovi Zapysky Ukrayins'koho Vil'nobo Universytetu – Scientific Notes of Ukrainian Open University*, 7, 10–47. (In Ukrainian).
- Zhalovaha, A. (2004). Problems of Religion Senses and Worldview in Ukrainian Religious Studies. *Ukrayins'ke Relihiyevnavstvo – Ukrainian Religion Studies*, 29, 113–119. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.32420/2004.29.1491>.

Article arrived: 24.01.2020

Accepted: 16.03.2020

ШЛЯХ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕННЯ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИХ ПОГЛЯДАХ ПРЕДСТАВНИКІВ УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І РАНЬОМОДЕРНОЇ ДОБИ В КОНТЕКСТІ ВЧЕННЯ ПРО ТЕОЗИС

У статті авторка намагається проаналізувати бачення шляху духовного становлення у філософських і релігійних поглядах представників українського середньовіччя та ранньомодерного періоду в контексті вчення про теозис. Відзначається, що доктрина обоження вважається основною для богослов'я святості. Теозис, суть якого полягає у відновленні людиною в собі Божого образу та його подоби, – це головна життєва мета з позицій Східної Церкви. А вже поєднання людської та Божественної сутності відкриває шлях до Бога. Як стан суб'єктивного досвіду людської особистості теозис розглядається в ісихазмі, який тлумачить його як синергію – взаємодіючу комбінацію енергій людини і Бога. Шлях до пізнання Бога пов'язаний з аскетичною відмовою від світського, а шлях до єднання з Ним – з поєднанням в людині Божественної та людської природи. Послідовники ісихазму вважають, що теозис – це переживання суб'єктивного досвіду людської особистості, синергія – взаємодіюче поєднання енергій людини і Бога. Головне завдання аскези – стягання благодаті. Саме в ній розчиняється воля людини в процесі трансформації людської істоти. Вчення теозису мало вплив на формування теократичної ідеї в культурі Русі, в якій любоводуміє відіграв важливу роль в усвідомленні себе як образу Божого. Проаналізувавши погляди представників українського середньовіччя та ранньомодерної доби на шлях духовного становлення людини, авторка доходить висновку, що характерним для них було бачення обоження як наближення людини до Бога через самопізнання й моральне вдосконалення. Теозис – це кінцевий результат на шляху духовного зростання для представників філософської думки середньовіччя та раннього модерну, які глибокого значення надавали здобуттю внутрішнього містичного досвіду та прагнули до стану переживання духовного екстазу як кінцевої мети в містичному прямуванні до обоження.

Ключові слова: самопізнання, обоження, теозис, синергія, благодать, ісихазм.

Міркування про сенс життя та шляхи духовного зростання є споконвіку властивими для людської природи фундаментальними питаннями. Особливо *актуальною* ця тема є в наш час, коли в умовах забезпеченості матеріальними благами людина, намагаючись звільнитись від ілюзій матеріального світу, відчуває нестачу моральних орієнтирів. Це виявляється у своєрідному «духовному голоді», духовних кризах і, як результат, – прагненні до самовдосконалення. На жаль, у життєвих пошуках таких людей іноді виникають хибні орієнтири у вигляді сумнівних релігійних общин та непорядних духовних лідерів, які пропонують легкі шляхи наближення до високих рівнів духовності. Тому і в повсякденному житті, і в науковому світі повсякчас є популярними та актуальними питання, що стосуються дослідження кінцевого результату духовного становлення, зокрема й шляхом здобуття адептами християнської церкви містичного досвіду.

Цьому питанню присвячені чисельні *наукові розвідки* багатьох вчених. Згадаємо деякі з них. Наприклад, В. Бабій розглядає христологічно-пневматологічний аспект вчення про теозис у творах преподобного Симеона Нового Богослова [Бабій, 2013], Є. Чорноморець виявляє теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника [Чорноморець, 2019], А. Глущенко розкриває значення антропології преподобного Максима Сповідника для сучасної православної апологетики [Глущенко, 2013], Г. Неня досліджує містичні досвід і практику в концепції обоження в контексті історико-філософського аналізу традиції ісихазму [Неня, 2007],

О. Лисенко встановлює сутнісні характеристики фаворського світла як смислообразу православного ідеалу людини [Лисенко, 2016].

Мета нашої статті, з якої випливають і *завдання* дослідження, полягає в аналізованні пошуків шляхів рефлексування людини щодо своєї сутності в контексті концепції обоження (теозису). *Наукова новизна* нашої розвідки полягає в тому, що ми плануємо співвіднести бачення духовного зростання, самовдосконалення філософами епохи українського середньовіччя та раннього модерну з доктринальним уявленням про теозис у християнському богослов'ї. Ми *припускаємо*, що християнсько-антропологічні погляди Отців Церкви не зазнали трансформації в поглядах на обоження представників філософсько-релігійної думки досліджуваного нами періоду.

Запропонована розвідка ґрунтується на релігієзнавчому *підході* до вивчення історико-філософських проблем, оскільки філософські питання періоду українського середньовіччя розглядалися в богословських, агіографічних, полемічних та інших пам'ятках християнського змісту. Аналізуючи першоджерела, ми звертались до таких *методів*: текстологічного, контекстуального аналізу джерел, систематизації та логічного узагальнення відомостей з першоджерел та іншого досліджуваного матеріалу, а також до герменевтичного та порівняльно-історичного у зв'язку з аналізом та інтерпретацією текстів, зокрема й священних. Також ми керувались *принципами* конфесійної незаангажованості, об'єктивності та історизму.

Визначаючи життєве призначення людини, митрополит Іларіон (І. Огієнко), зазначав: «Місце Людини в ієрархії Божого світотвору високе й велике. Бо серед усіх творів Бог творить Людину як сотворіння цілком виключне, призначене для особливої великої цілі – панувати в світі й обожнюватись своєю природою. За думкою Творця Людина наділена особливими Дарами Його та особливими способностями, які ясно й сильно відрізняють її від усього іншого сотвореного» [Іларіон, 1954, с. 6]. У цих словах йдеться про обоження, або теозис (грец. Θεωσις від θεός – «бог») – християнське вчення про єднання людини з Богом, залучення тварного в людині до нетварного божественного життя через дію божественної благодаті.

Обоження – це концепція, яка вважається основною у богослов'ї святості. Згідно з нею людина може перейматися Божественними енергіями і єднатися з Богом. Це єднання і є суттю святості. Ще Ориген, вважаючи теозис головною життєвою метою, визначає гідними моральні якості, які відображають в людині ознаки Божого образу: справедливість, помірність, стриманість, мудрість і прагнення до навчання в усій сукупності чеснот, що субстанційно притаманні Богові, а в людині можуть існувати тільки завдяки праці та уподібненню Богові [Дойчик, 2019, с. 151]. Суть обоження богослов вбачав у відновленні людиною в собі Божого образу та його подоби. З цієї причини пізнання, яке є просвітленням розуму божественною мудрістю, супроводжується аскетичною відмовою від пристрастей та світських втіх [Ориген, 2008, с. 217].

Вчення про обоження в початкових формах складається у візантійському богослов'ї в писаннях св. Афанасія Великого і кашпадокійських отців (св. Василя Великого, св. Григорія Богослова і св. Григорія Ніського) у період між Першим і Другим Вселенськими соборами. У праці «Слово про втілення Бога-Слова, і про пришестя Його до нас у плоті» Афанасій Великий, пов'язуючи таїнство обоження з Божим Словом, характеризує його так: «... і Творець оного – саме Боже Слово. Воно воплотилося, щоб ми обожились; Воно явило Себе тілесно, щоб ми здобули собі поняття про невидимого Отця; Воно зазнало наруги від людей, щоб ми наслідували безсмертя. Саме Воно ні в чому не понесло збитків...» [Творення, 1902, с. 260]. А Григорій Богослов, розмірковуючи про любов до Христа, констатує: «Любов, за моїм визначенням, є одностайність, а любов до Бога водночас і шлях до обоження» [Симфонія, 2008, с. 265].

Сенс Боговтілення, значення його в порятунку людини усвідомлюється в полеміці з аріанами. Поєднання в одній Особі протилежних між собою Божественної та людської природ – Боговтілення – відкриває людині шлях до Бога, єднання з Ним. Тобто людина

може стати Богом по благодаті саме тому, що Христос став людиною. Саме за рахунок Божественних енергій відбувається така можливість. Наступною проблемою, поставленою візантійським богослов'ям, була змога сприйняття цих енергій еством і насамперед людською природою.

Важливим для розв'язання цього богословського питання є вчення Діонісія Ареопагіта про благі воління Божі, тобто про Промисел Божий, що призначив тварне до перетворення, спасіння і з'єднання з Божеством – началом, яке вклало в неї благе буття. У праці «Про церковну ієрархію» богослов визначає теозис таким чином: «А обоження – це, наскільки можливо, уподібнення Богові і єднання з Ним» [Дионисий Ареопагит, 2002].

У творіннях преп. Максима Сповідника вчення про стягання Духа Святого отримало впевнений розвиток. Зокрема, християнський подвижник каже про першопочаткову призначеність природи людини до обоження, оскільки прагнення до нього міститься в природному началі людини, її природному логосі: «Надія покликання є безпристрасність [що досягається] у діянні за прикладом [земного] проживання Самого Господа; багатство славного спадку Його для святих є багатство, [поміщене] у знанні істини; безмірна велич могутності Його є обоження, яке буде дароване гідним – воно надприродне і по благодаті звертає причетних до нього з людей у богів» [Прп. Максим Исповедник, 2010, с. 113]. Це і є той образ і подоба Божа, за якою Бог створює людину.

Та спосіб існування людини може суперечити її природному логосу. Це протиріччя бере початок від першородного гріха. Долається воно завдяки взаємопроникненню Божественної і людської природ у Христі. Коли людина слідує за Господом і узгоджує свою волю з природним логосом, то стає причетною до Божества, досягаючи в кінцевому підсумку обоження. Для св. Іоанна Дамаскіна таїнство обоження – це злиття тілесного та божественного за посередництвом Слова: «... це відбулось не внаслідок зміни ества, але внаслідок пов'язаного з домобудівництвом поєднання, розумію: іпостасного, згідно з яким плоть сполучена з Богом Словом нерозривно, і також унаслідок проникнення ества одне в одне, подібно до того, як говоримо і про розжарювання заліза. Бо, подібно до того, як сповідаємо олюднення без зміни та перетворення, так уявляємо і подію обоження плоті» [Прп. Иоанн Дамаскин, 2003, с. 115]. Тобто з цих слів випливає, що в основі розуміння святості св. Іоанном Дамаскіним – вчення про обоження, яке є складовою православної традиції і богословським підґрунтям для вшановування святих.

Слід відзначити, що духовна спадщина Григорія Богослова і Симеона Нового Богослова відображає багатий досвід спілкування з Богом східного християнства. Прикметно, що Григорій Богослов розвивав ідею обоження людини на основі моральних вчинків [Дойчик, 2019, с. 376]. Він каже, що християн характеризують «чистота й невинне очищення як таких, що не знають міри у сходженні та обоженні» [Симфония..., 2008, с. 558]. На кілька століть пізніше від Григорія Богослова Симеон Новий Богослов каже про Бога:

«Ні, він радіє сильно,
Втішається всіяко,
Бачачи нас, людьми народженими,
Але таких, що по благодаті стали
Такими, яким Він

Був і буде за природою» [Прп. Симеон Новый Богослов, 2010, с. 159–160].

Ми бачимо, що його погляди співзвучні з вченням Східних Отців Церкви: завдяки обоженню людина стає «по благодаті» тим, чим Бог є за природою.

Нам імпонує погляд релігійного мислителя ХХ століття Г. Флоровського на бачення доктрини теозису Отцями Східної Церкви. Цікавими є міркування історика-богослова щодо головних ознак «обоження» (саме так дослідник називає теозис) у вченні Святих Отців: «Що має бути головним в житті християнина? Святоотечеська традиція визначає головну мету людського життя як θεοσις [теозис – обоження] <...>

Безсмертя і непорочність – ось, згідно зі Святими Отцями, головні ознаки «обуження» [Флоровський, 2005, с. 52]. На його думку, «обуження» означає особисту зустріч. Це спілкування людини з Богом, за якого Божественна присутність немовби пронизує всю повноту людського існування.

Отже, Східна Церква розвивала доктринальні погляди на єднання з Богом як кінцеву мету відновлення духовного в людській особистості. Зокрема, посилаючись на Василя Великого, Григорій Палама каже: «... нескінченна веселість, перебування в Бозі, уподібнення Богові і крайня межа бажаного – обоження» [Палама, 2006, с. 135]. З вищесказаного випливає те, що теозис – це постійний, вічний процес, результат прийняття людиною Духа Святого і переживання Його в житті Церкви. Він дозволяє християнам особисто відчувати духовні дари, досягати духовних плодів, а також брати участь у таїнствах, які дають життя і співпричетність божественній природі. Внаслідок такого бачення формується та розвивається вчення про переживання Духа Святого, який передбачає чуттєве духовне сприйняття.

Теозис – це перетворення і трансцендування антропологічної реальності, актуальна онтологічна трансформація [Хоружий, 2005, с. 186]. Ідея обоження – як стан особистого досвіду та мета містичного шляху самовдосконалення – активно розвивалась в ісихазмі. Мета теозису – поєднання та взаємодія енергій людини та Бога. Тобто у божественній благодаті цілком розчиняється воля людини.

Нам видаються слушними міркування С. С. Хоружого стосовно головного завдання аскези. Зокрема, вчений вважає, що ним є досягнення стягання благодаті, дія якої стає панівною на вищих етапах. Поступово благодать починає все виразніше домінувати над дією природного, суто людського. Починається справжня трансформація людської істоти. У фіналі, на вищих рівнях Ліствиці, ісихастська аскеза призводить до того, що православна традиція позначає «обоженням», теозисом, досконалим поєднанням людини з Богом у Його енергіях, синергією. Досвід перебування на вищих щаблях Ліствиці, за ісихастами, – це досвід «споглядання Світу Фаворського». Таким баченням, притаманним богослов'ю Григорія Палами і рішенням церковних соборів, засвідчувалося, що аскетичний досвід є дійсно досвідом обоження, який залучає до повного єднання божественного і людського, явленого в особистості Христа. Перетворення на горі Фавор є євангельською священною подією, в якій ісихазм бачить зв'язок, поєднання вузького аскетичного шляху з загальноцерковним, загальнохристиянським [Хоружий, 2005, с. 130–131]. Отже, важливим аспектом ісихазму є бачення ним обоження людини як синергії.

Слід відзначити, що обоження відбувається двома шляхами. Зокрема, апофатичний метод (обоження силою Святого Духа) – це містичний екстаз, мета якого – не богопізнання, а об'єднання з божественними Променями. Шлях катафатичного методу – протилежний: повернення від Причини до земного світу через позитивні міркування про Бога. Божественне сходження до людей є шляхом ствердження. Боговтілення, тобто сходження Божества в Силах Богоявлення, в якому найкраще відображається Причина, є позитивним шляхом [Боброва, 2014, с. 9].

Отже, духовне сходження людини полягає в синергійному об'єднанні з Божественними енергіями, внаслідок чого відбувається зростання останніх у Божу подобу. Наслідком цього процесу є повне розкриття людської особистості. Відповідно під час теозису будується новий «енергійний образ» людини, в якому вона більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а існує у спрямуванні до Бога і у зв'язку з Ним. Прикметно, що при наближенні людини до Бога все більш властивим для неї стає Його Ім'я, яке вона починає все більше втілювати в собі. Далі повне відділення Імені від людини призводить до її знищення та перетворення на ніщо [Сідоріна, 2014, с. 52].

Зауважимо, що на Русь вчення про теозис потрапляло через переклади творів Афанасія Великого, Василя Великого, Григорія Богослова, Діонісія Ареопагіта, Іоанна Дамаскіна та інших візантійських церковних авторів. Їхні праці стали «теоретичною» базою шанування святих [Європа святих, 2018, с. 56].

Нам імпонує позиція О. Б. Киричка щодо формування теократичної ідеї в культурі Русі. Зокрема, вчений підкреслює, що на такі уявлення мала вплив концепція теозису та христологічний догмат [Киричок, 2017, с. 21]. Любомудріє, передбачаючи як аскетичне вдосконалення, так і смиренне служіння людям за покликом і волею Бога, відіграє важливу роль в осягненні себе як образу Божого та в досягненні подоби Божої, або обоженні [Дойчик, 2019, с. 184]. Прикметно, що для християнина-книжника Давньої Русі процес теозису виглядав таким чином: «слово (людське) → Слово-Логос (божественне)». Зауважимо, що «Слово-Логос» у цьому розумінні є одним із проявів енергетичних еманцій Бога у світі, тобто має енергетичну природу [Бацевич, 2000, с. 147]. Процесом пізнання, який є необхідною складовою теозису, вважалося тлумачення істини, вираженої в Логосі. Світ сприймався як книга, що містить заповідану Богом істину, яку людина повинна зрозуміти. Саме тому в давньоруському стилі мислення домінує «пізнавальне» бачення світу. Таке розуміння слова проглядається у творах алегоричного характеру давньоруських книжників (митрополита Іларіона, Кирила Туровського, Климента Смолятича та ін.).

Наприклад, Кирило Туровський у слові «Про Розслабленого» вкладає у уста Христа ідею щодо єднання божественного та людського: «Аз бых человек, да богомъ человека сътворю, рѣх бо: Бози будутъ и сынове вышняго вси» [Туровский, 1959, с. 333]. У «Повісті про безпечноного царя та його мудрого радника» єпископ, пояснюючи алегоричний образ гарного та високого чоловіка, зауважує: «Зѣло же высокъ есть, – понеже сынъ сѣй божий, съшедый с небесе и воплотися нашего ради спасения, и бысть человек, да человека обожить» [Туровский, 1956, с. 351]. Климент Смолятич великого значення надавав культу Софії Премудрості. У «Посланні пресвітеру Фомі», він, кажучи про поєднання Божого (Премудрості) та тілесного (людства), зазначає: «Премудрость – це божество, а храм – людство, бо, як у храм, вселився Бог у плоть людську...» [Смолятич, 2002, с. 155]. Отже, книжники Київської Русі – так само, як і візантійські та південно-слов'янські книжники – сприймали слово більше як спосіб символізації світу та за допомогою «розумної» молитви – містичного злиття з Богом.

Відзначимо, що з позиції співвідношення Бога і людини українські гуманісти проблему самопізнання тлумачать як шлях самореалізації та обоження, досягнення духовної стійкості та свободи, щастя в житті, звільнення від морального зла. Зі шляхом самопізнання також пов'язане акцентування ролі серця як осередку душевного життя людини та рушійної сили, що визначає цей шлях перетворення [Дойчик, 2004, с. 5].

Щодо прихильності представників української філософської думки кінця XVI – початку XVII ст. до ідей ісихазму та неоплатонізму слід відзначити: на ідеї неоплатонізму спиралась М. Смотрицький, К.-Т. Ставровецький, А. Зизаній, К. Сакович; а позицій філософії ісихазму дотримувались, зокрема, Іов Почаївський, Іов Княгинецький, Ісайя Косинський і найбільше – Іван Вишенський. Прикметно, що, оскільки і неоплатонізм, і ісихазм суттєво збігаються в питанні про необхідність для теозису свободи волі людини, то його здійснення потребує від людини якомога більших виявів свободи волі. Отже, ми бачимо, що, як справедливо зазначає О. Кендус, у релігійних поглядах представників українського духовенства прослідковуються ідеї гуманізму, пов'язані зі звеличенням людини [Кендус, 2010, с. 73].

На підтвердження наших міркувань зауважимо: П. Кралюк зазначає, що для Мелетія Смотрицького формування гуманізму є процесом духовного вдосконалення, який базується на християнських цінностях. Про це свідчить таке звернення богослова до церковнослужителів: «А тому годилося б вам, як синомъ світла, справувати, у всіляких добротинствах, у справедливості і в правді постачати, що є миле Богові, і негідними вчинками себе з п'ятою не єднати, а їх швидше карати» [Смотрицький, 1987, с. 88]. Адже головною метою формування гуманістичних тенденцій є пробудження духовності, наслідком якої є розвиток у людини суб'єктності [Кралюк, 2007, с. 5]. Також фактично ідентичними для ісихастів і неоплатоніків є надання глибокого значення внутрішньому

містичному досвіду та бачення стану екстазу як найбільш повного прояву, межі містичного духовного шляху до теозису [Клецова, 2003, с. 43–44].

Зокрема, світоглядні позиції Г. Смотрицького з ісихазмом єднає те, що він проповідує необхідність самозаглиблення під час молитви. Адже засобом зближення людини з Богом, шляхом до «відкриття» у собі внутрішньої людини, яка є відображенням Бога, є зосереджена молитва на самоті [Левченко, 2018, с. 187]. А обоження людини починається зі споглядання нетварного Світа. Богослов дає такі настанови на шляху духовного зростання: «... наслідуй незмінно святому прикладу у світлоцвітній своїй молодості, і справляй храма свого тілесного, щоб став прибутком Святому Духу» [Смотрицький, 1587].

Іван Вишенський вважав, що метою життя є єднання людини з Богом, її індивідуальне спасіння, теозис. Вона досягається в процесі прагнення людини до Бога, духовної активності на шляху до морального самовдосконалення [Сандига, 2007, с. 125]. «Прийнявши духа святого, всі відають уже все, і безпечно проповідують таїнство віри, і управляють, приводячи з невір'я до віри, людським спасінням», – таким, на думку Івана Вишенського, є життя тих, хто пізнав теозис [Вишенський, 1986, с. 64–65].

Кирило Транквіліон-Ставровецький наголошував, що суть моральної досконалості полягає в опляхетненні розумом, а не в запереченні бажань релігійними приписами. Звеличуючи «розумну душу», він каже, що «Бог світло нам мудрісне всім щедро дарує...» [Транквіліон-Ставровецький, 1988, с. 300].

Впливовий полеміст, український культурний і церковний діяч XVI – XVII ст. Захарія Копистенський характеризує грецьку Церкву наступним чином: «... благодать тежь, то есть ласка Божая и дѣйство Пресвятого Духа отъ церкве святой всходней, отъ святителейъ и іереевъ въ ней Божихъ не отступила, и святости, то есть тайны еи нѣ въ чомъ уменьшена не поносятъ» [Копыстенский, 1878, с. 835]. Ці слова свідчать про прихильність церковного діяча до грецької філософської думки. Ознайомившись з творчою спадщиною богослова, ми погоджуємося з твердженням І. П. Мозгового про те, що Захарія Копистенський здійснив теоретичне обґрунтування необхідності освоєння православними греко-римської філософії. Водночас ця обставина сприяла формуванню у православних богословів об'єктивності в баченні того, який вплив справляє неоплатонізм на християнство [Мозговий, 2009, с. 28].

Отже, ми розглянули погляди представників філософської думки східноцерковної традиції в історичному контексті на таїнство теозису як граничну подію на шляху самовдосконалення і прослідкували позиції релігійних діячів Українського Середньовіччя та раннього модерну щодо догматично-патристичного бачення священнодійства обоження. Проаналізувавши погляди представників середньовічного періоду та ранньомодерної доби, які проживали на теренах сучасної України, щодо шляху духовного становлення людини в контексті доктринальних уявлень про теозис у християнському богослов'ї, доходимо *висновку*: характерним для них, як і для християнсько-антропологічних уявлень Отців Церкви, було бачення обоження у вигляді наближення людини до Бога через моральне вдосконалення та самозаглиблення – саморефлексію. Концепція теозису вважається основною для богослов'я святості та є головною життєвою метою людини. Полягає вона у відновленні адептом християнства в собі Божого образу та Його подоби. Духовні пошуки з метою пізнання Бога ототожнюються з аскетичною відмовою від пристрастей та світських втіх. Злиття Божественної та людської природи відкриває шлях до єднання з Богом, оскільки, відповідно до догм Східної Церкви, теозис є кінцевою метою відновлення духовного в людині. Як стан суб'єктивного досвіду людської особистості обоження розглядається в ісихазмі, який тлумачить його як синергію – взаємодіюче поєднання енергії людини і Бога. Головне завдання аскези – стягання благодаті, у якій розчиняється воля людини в процесі трансформації людської істоти. В осягненні себе як образу Божого важливу роль відіграє любовмудріє. Обоження є кінцевим результатом на шляху самопізнання для представників філософської думки епохи середньовіччя та

раннього модерну, які глибокого значення надавали внутрішньому містичному досвіду та прагнули до стану переживання духовного екстазу як граничної межі містичного шляху до теозису.

Дослідивши першоджерела та наукові розвідки сучасників, ми встановили, що гіпотеза нашого дослідження підтвердилась: наслідуючи патристичну традицію, посилаючись на неї у своїх богословських творах, керуючись у церковному служінні, представники української філософської думки середньовіччя та раннього модерну розглядають теозис як таїнство найближчого онтологічного поєднання з Божим еством через Божу благодать. У подальших наукових пошуках плануємо поглибити дослідження станів переживання містичного досвіду представниками розглядуваного у статті історичного періоду.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бабій В. М. Вчення про теозис (обоження) у творах преподобного Симеона Нового Богослова: христологічно-пневматологічний аспект: автореф. дис. канд. богосл. наук. К.: Православ. богосл. акад. Укр. Православ. Церкви Київ. Патріархату, 2013. 22 с.

Бацевич Ф. Шляхи розвитку філософії мови у східних слов'ян: візантійські та південнослов'янські впливи. *Проблеми слов'янознавства*. 2000. Вип. 51. С. 143–148.

Боброва А. Парадокс пізнання Бога у Діонісія Ареопагіта: апофатика й катафатика, знання та незнання. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2014», від 15–16 квітня 2014 р.* К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. Ч. 1. С. 7–10.

Вишенський І. Твори. Київ: Дніпро, 1986. 247 с.

Глушченко А. Значення антропології преподобного Максима Исповедника для сучасної православної апологетики. *Киевская духовная академия и семинария*. К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2013. 295 с.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника [Электронный ресурс] / пер. и пред. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/sochinenija/3#note1017_return.

Дойчик М. Етико-антропологічні ідеї Українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст.): автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05. К.: Київ. нац. ун-т імені Т. Шевченка, 2004. 20 с.

Дойчик М. Ідея гідності: від античності до модерну (історико-філософський аналіз): дис. д-ра філос. наук: 09.00.05. Дніпро: Дніпров. нац. ун-т імені О. Гончара, 2019. 530 с.

Европа святых. Социальные, политические и культурные аспекты святости в Средние века / отв. ред. С. Яцык. СПб.: Алетейя, 2018. 324 с.

Іларіон. Обоження Людини. Ціль людського життя. Богословська студія. Вінніпег: Українське Наукове Богословське Товариство, 1954. 96 с.

Кендус О. Саморефлексія особистості у філософсько-релігійному світогляді представників українського кліру. *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2010. № 4. С. 71–79.

Киричок О. Писемність Київської Русі як політичний феномен (історико-філософський аналіз): автореф. дис. д-ра філос. наук: 09.00.05. К.: Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2017. 35 с.

Клецова С. Традиції містицизму в контексті української християнської філософії кінця XVI – початку XVII ст. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2003. № 4. С. 40–45.

Копыстенский З. Палинодія. *Русская историческая библиотека, издаваемая Археограф. комис. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1*. СПб.: Тип. и хромолитогр. А. Граншеля, 1878. С. 313–1200.

Кралюк П. М. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2007. 208 с.

Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі. Харків: Майдан, 2018. 392 с.

Лисенко О. В. «Фаворське світло» як смислообраз православного ідеалу людини: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. Житомир: Житомир. держ. ун-т імені І. Франка, 2016. 16 с.

Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємах великої цивілізації. Суми : ДВНЗ «УАБС НБУ», 2009. 471 с.

Неня Г. О. Містичні досвід і практика в концепції обоження (історико-філософський аналіз традиції ісихазму): автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.05. К.: Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2007. 15 с.

Ориген. О началах. СПб.: Амфора (Александрійская библиотека), 2008. 320 с.

Палама Г. Сто пятьдесят глав. Краснодар: Текст, 2006. 224 с.

Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2003. 162 с.

Преподобный Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; сост., предисл., комм. и науч. ред. Г. И. Беневича; отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. 488 с.

Преподобный Симеон Новый Богослов. Прииди, Свет Истинный. Избранные гимны. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. 224 с.

Сандига О., Клецова С. Екологічна інтенція двох парадигм в українській філософії кінця XVI – початку XVII ст. *Мультиверсум*. 2007. Вип. 60. С. 124–134.

Симфония по творениям святителя Григория Богослова / ред.-сост.: Т. Н. Терещенко. М.: Даръ, 2008. 608 с.

Сідоріна Є. Філософський досвід осмислення людини в ісихазмі. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2014», від 15–16 квітня 2014 р.* К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. Ч. 1. С. 50–53.

Смолятич К. Послання, написане Климентієм, митрополитом руським, священнику Фомі і розтлумачене Афанасієм-монахом. *Золоте слово. Хрестоматія України-Русі епохи Середньовіччя IX-XV століть*. К.: Аконті, 2002. С. 153–157.

Смотрицький Г. Ключ Царства Небесного [Електронний ресурс]. Острог, 1587. URL: <http://litopys.org.ua/suspil/sus11.htm>.

Смотрицький М. Тренос, або Плач єдиної святої помісної апостольської Східної Церкви з поясненням догматів віри, початково з грецької на слов'янську, а тепер зі слов'янської на польську перекладений Теофілом Ортологом, тієї ж Святої Східної Церкви сином. *Українська література XVII ст.* К.: Наукова думка, 1987. С. 67–107.

Творения иже во святыхъ отца нашего Афанасія Великаго Архієпископа Александрійскаго. Часть первая. Издание второе исправленное и дополненное. Свято-Троїцкая Сергієва Лавра. Сергіев Посад: Собственная типографія, 1902. 472 с.

Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословія. Українська поезія XVII століття (перша половина). Антологія. К.: Рад. Письменник. 1988. 360 с.

Туровский К. Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерському о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии. *Труды Отдела древнерусской литературы: т. 12* / отв. ред. И. П. Еремин. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 348–354.

Туровский К. Того же грѣшнаго мниха слово о раслабленѣмъ, от бытия и от сказанія евангелскаго, в неделю 4 по пасцѣ. *Труды Отдела древнерусской литературы: т. 15* / отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 331–335.

Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2005. 640 с.

Хоружий С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

Чорноморець Є. М. Теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника: історико-філософський аналіз: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.05. К.: Нац пед. ун-т імені М. П. Драгоманова, 2019. 19 с.

Гудзенко Олена Георгіївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедра філософії та релігієзнавства
Східноєвропейський національний університет імені Л. Українки
п-кт Волі, 13, Луцьк, 43025
E-mail: olena.gudzenkooo@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2028-7697>

Стаття надійшла до редакції: 22.05.2020

Схвалено до друку: 18.06.2020

**PATH OF SPIRITUAL DEVELOPMENT IN PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS
VIEWS OF THE UKRAINIAN MIDDLE AGES AND THE EARLY MODERNISM
REPRESENTATIVES IN THE CONTEXT OF THE DOCTRINE OF THEOSIS**

Hudzenko Olena G.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy
and Religious Studies
Lesya Ukrainka Eastern European National University
13, Voli Ave, 43025, Lutsk, Ukraine
E-mail: olena.gudzenkooo@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2028-7697>

ABSTRACT

In the article the author tries to analyze the vision of the path of spiritual formation in the philosophical and religious views of the Ukrainian Middle Ages and the early modernism representatives in the context of the doctrine of theosis. It is noted that the doctrine of deification is considered fundamental to the theology of holiness. Theosis, the idea of which is to renew the image and the likeness of God in a person, is the main goal of life from the standpoint of the Eastern Church. After all, the combination of the Divine and human natures opens the way to God for a person. As a state of subjective experience of a human person, theosis is considered in hesychasm, which interprets it as synergy - an interacting combination of energies of man and God. The path to the development of knowledge about God is connected with the ascetic rejection from the worldly life, and the path to the union with Him is connected with the union of the Divine and human natures in a person. Followers of hesychasm believe that theosis is the practice of the subjective experience of a human person; synergy is the interacting combination of the energy of man and God. The main task of austerity is the attainment of divine grace. It dissolves the will of man in the process of a human being transformation. The doctrine of theosis had an impact on the formation of the theocratic idea in the culture of Kiev Rus, in which love of wisdom played an important role in human understanding themselves as the image of God. Analyzing the views of the Ukrainian Middle Ages and early modernism representatives on the path of spiritual development of man, the author concludes that they were characterized by the vision of deification as a person's approach to God through self-exploration and moral improvement. Theosis is the final result on the path of spiritual growth for the representatives of the Middle Ages and early modernism philosophical conception, who attached great importance to gaining inner mystical experience and sought to experience spiritual ecstasy as the ultimate goal in the mystical path to deification.

Key words: self-exploration, deification, theosis, synergy, grace, hesychasm.

REFERENCES

- Babiy, V. (2013). *The Doctrine of Theosis (Deification) in the Works of St. Simeon the New Theologian: Christological and Pneumatological Aspect*. (PhD Thesis). Kyiv: Kyiv Orthodox Theological Academy of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate. (In Ukrainian).
- Batsevych, F. (2000). Ways of Development of Philosophy of Language in Eastern Slavs: Byzantine and South Slavic Influences. *Problems of Slavic Studies*, 51, 143–148. (In Ukrainian).

- Bobrova, A. (2014). The Paradox of Knowing God in Dionysius the Areopagite: Apophatics and Cataphatics, Knowledge and Ignorance. In *The Days of Science of the Faculty of Philosophy (Kyiv, April 15–16): Intern. Conference Proceedings (Part 1, pp. 7–10)*. Kyiv: Kyiv University Publishing and Printing Center. (In Ukrainian).
- Chornomorets, E. M. (2019). *Theoretical Foundations of Christian Neoplatonic Aesthetics of Maximus the Confessor: Historical and Philosophical Analysis*. (PhD Thesis). Kyiv: National Pedagogical Dragomanov University. (In Ukrainian).
- Creativity of the Saints of Our Father Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria (Part 1, 2nd edition)*. (1902). Sergiyev Posad: Holy Trinity St. Sergius Lavra, Own Publishing House. (In Russian).
- Dionysius the Areopagite. (2002). *Writings on the Church Hierarchy (With Interpretations of Maxim the Confessor)*. (G. M. Prokhorov, Trans.). Saint Petersburg: Aleteia. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/sochinenija/3#note1017_return.
- Doichyk, M. (2019). *The Idea of Dignity: from Antiquity to Modernity (Historical-Philosophical Analysis)*. (Doctoral Thesis). Dnipro: Oles Honchar Dnipro National University. (In Ukrainian).
- Dojchuk, M. (2004). *Ethic-anthropological Ideas of Ukrainian Renaissance Humanism (the End of the XVI – One Third of the XVII Centuries)*. (PhD Thesis). Kyiv: Taras Shevchenko National University. (In Ukrainian).
- Florovsky, G. (2005). *Eastern Fathers of the Church*. Moscow: AST. (In Russian).
- Glushchenko, A. (2013). *The Importance of the Anthropology of the Monk Maximus the Confessor for Modern Orthodox Apologetics*. Kyiv: Publishing Department of the Ukrainian Orthodox Church. (In Russian).
- Hilarion. (1954). *Deification of Human. The Purpose of Human Life. Theological Studio*. Winnipeg: Ukrainian Scientific Theological Society. (In Ukrainian).
- Kendus, O. (2010). Self-reflection of Personality in the Philosophical and Religious Worldview of the Ukrainian Clergy. *Socio-humanitarian Problems of Human*, 4, 71–79. (In Ukrainian).
- Khoruzhiy, S. (2005). *Essays on Synergistic Anthropology*. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. (In Russian).
- Kletsova, S. (2003). Traditions of Mysticism in the Context of Ukrainian Christian Philosophy of the Late XVI – Early XVII Centuries. *Science. Religion. Society*, 4, 40–45. (In Ukrainian).
- Kopystensky, Z. (1878). Palinodia. In *Russian Historical Library, published by the Archaeographic Commission (Vol. 4. Monuments of Polemic Literature in Western Russia, Book 1, pp. 313–1200)*. Saint Petersburg: A. Tranchel's Publishing and Chromolithography House. (In Russian).
- Kralyuk, P. M. (2007). *Meletius Smotrytsky and the Ukrainian Spiritual and Cultural Revival of the Late XVI – Early XVII Centuries*. Ostrog: Ostroh Academy National University Publishing House. (In Ukrainian).
- Kyrychok, O. (2017). *Writing of Kyiv Rus as a Political Phenomenon (Historical and Philosophical Analysis)*. (Doctoral Thesis). Kyiv: H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine. (In Ukrainian).
- Levchenko, N. (2018). *Biblical Hermeneutics in Ancient Ukrainian Literature*. Kharkiv: Mайдan. (In Ukrainian).
- Lysenko, A. (2016). *The “Tabor Light” as a Semantic Orthodox Ideal of Man*. (PhD Thesis). Zhytomyr: Zhytomyr State University named after Ivan Franko. (In Ukrainian).
- Mozhovyy, I. P. (2009). *Neoplatonism and Patristics, or Light in the Twilight of Great Civilization*. Sumy: Ukrainian Academy of Banking of the National Bank of Ukraine. (In Ukrainian).
- Nenya, H. (2006). *The Mystic Experience and Practice in the Concept of Goddening (the Historic and Philosophical Analysis of the Hesychasm Tradition)*. (PhD Thesis). Kyiv: The Institute of Philosophy named after H. S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine. (In Ukrainian).
- Origen. (2008). *On the Beginnings*. Saint Petersburg: Amphora (Library of Alexandria). (In Russian).
- Palamas, G. (2006). *One Hundred and Fifty Chapters*. Krasnodar: Text. (In Russian).

- Rev. John of Damascus. (2003). *The Exact Statement of the Orthodox Faith*. Moscow: Sretensky Monastery's Publishing House. (In Russian).
- Rev. Maxim the Confessor. (2010). *Questions and Perplexities*. (D. A. Chernoglazov, Trans.). Moscow: Deserts of the New Athenian Russian Panteleimon Monastery. (In Russian).
- Rev. Simeon New Theologian. (2010). *Come, True Light: Selected Hymns*. Saint Petersburg: Oleg Abyshko's Publishing House. (In Russian).
- Sandyga, O., & Kletsova, S. (2007). Ecological Intention of Two Paradigms in the Ukrainian Philosophy of the End of the 16th – the Beginning of the 17th Centuries. *Multiversum*, 60, 124–134. (In Ukrainian).
- Sidorina, E. (2014). Philosophical Experience of Human Comprehension in Hesychasm. In *The Days of Science of the Faculty of Philosophy (Kyiv, April 15–16): Intern. Conference Proceedings (Part 1, pp. 50–53)*. Kyiv: Kyiv University Publishing and Printing Center. (In Ukrainian).
- Smolyatych, K. (2002). The Message was Written by Clement, Metropolitan of Russia, to the Priest Tommy and Interpreted by the Monk Athanasius. In *The Golden Word. Textbook. Ukraine-Russia of the Middle Ages IX – XV Centuries* (pp. 153–157). Kyiv: Aconite. (In Ukrainian).
- Smotrytsky, G. (1587). *The Key to the Kingdom of Heaven*. Ostrog. Retrieved from <http://litopys.org.ua/suspil/sus11.htm>. (In Ukrainian).
- Smotrytsky, M. (1987). Trenos, or Lamentation of the Only Holy Local Apostolic Eastern Church with an Explanation of the Dogmas of the Faith, First Translated from Greek into Slavic, and Now from Slavic into Polish by Theophilus Orthologus, the Son of the Same Holy Eastern Church. In *Ukrainian literature of the XVII century* (pp. 67–107). Kyiv: Naukova dumka. (In Ukrainian).
- Tereshchenko, T. N. (Ed.). (2008). *Symphony on the Creations of St. Gregory the Theologian*. Moscow: Dar. (In Russian).
- Tranquillon-Stavrovetsky, K. (1988). Mirror of Theology. In *Ukrainian Poetry of the XVII Century: Anthology (First Half)*. Kyiv: Radianskyi Pysmennyk. (In Ukrainian).
- Turovsky, K. (1956). The Story of Cyril the Sinful Monk to Vasily the Hegumen Pechersky about a Man in a White Robe, and About Monasticism, and About the Soul, and About Repentance. In D. S. Likhachev (Ed.), *Works of the Department of Old Russian Literature* (Vol. 12, pp. 348–354). Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. (In Russian).
- Turovsky, K. (1958). The Same Sinful Monk is a Word about the Relaxed, from Being and from the Evangelic Tales, in Week 4 after Easter. In D. S. Likhachev (Ed.), *Works of the Department of Old Russian Literature* (Vol. 15, pp. 331–335). Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. (In Russian).
- Vyshensky, I. (1986). *Works*. Kyiv: Dnipro. (In Ukrainian).
- Yatsyk, S. (Ed.). (2018). *Europe of Saints. Social, Political and Cultural Aspects of Holiness in the Middle Ages*. Saint Petersburg: Aletheia. (In Russian).

Article arrived: 22.05.2020

Accepted: 18.06.2020

УДК 1:12.125

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-14

Дар'я Захлипа

ОНТОЛОГІЧНО-КОНТЕКСТУАЛЬНЕ ПОЛОЖЕННЯ ЧАСУ: МІЖ ЕОНОМ І РЕТАРДАЦІЯМИ НІЩО

Дослідження негаційних засад часу не втрачає своєї актуальності доти, доки правомірним і системно обґрунтованим лишатиметься зв'язок, про який у 1927 р. заявив М. Гайдеггер. Sein und Zeit не схоже на класичні протиставлення буття і мислення, буття і явища, буття і суцього, які за даниною філософській традиції вистроюються вкрай антиномічно. Буття і час, до яких звертався М. Гайдеггер, і в співвіднесенні з чим ведеться мова про можливість темпоральних похідних серед феноменологічного покладання і онтологічного «дано», для філософії позитиву ми маємо визначити як *Wende der Zeit*, тобто «злам часів». Про які часи йдеться? По один бік – часи модних метафізичних проєктів, що прагнули подолати каркас суцього без найменших зусиль щодо належного йому автономного викриття. По інший бік лишаються часи, які тільки називали: деструкції філософії під натиском безпредметної «звивистості слівес», що ніколи не мала особливих наслідків. Центральна проблематика статті присвячена онтологічній і контекстуальній тематизації часу серед двох нетипових для концепції хроносу вимірів: еону і ретардованого Ніщо. Метою статті є опис часу на засадах негативної копули буття та водночас його інтерпретація як істини предмету радикальної онтології. Завданнями роботи є, по-перше, проведення феноменологічного аналізу часу в дотичних до ретардованого Ніщо поняттях *ἐνέργεια* Арістотеля, кайрологічного *καρουργία* Августина, трансцендентальної схеми І. Канта та абсолютного темпорального потоку Е. Гуссерля; по-друге, виокремлення негативної копули буття з поля суцього в рамках онтологічної диференціації. Насамкінець ми виводимо еон з етимологічного примату «вічності» на користь епохальному досвіду діяльної негації. Отже, щоб хід часу став співмірним своєму носієві, а філософія позитиву, що дійшла свого звершення, перестала бути перешкодою на «злам часів», необхідним є критичний аналіз безособового часу. Скерованість грецькими поняттями, на наш погляд, у цьому разі є парадигмальною.

Ключові слова: час, ретардація, Ніщо, еон, копула буття, онтологічна диференціація, радикальна онтологія.

Виправдана в онтологічному плані відповідь на поставлене ще Арістотелем питання щодо основоположної властивості буття – вказувати себе безліччю способів – була надана тільки в 1927 році та полягала вона в часі як його істині, якому і сьогодні серед всеобіймаючих поривань суцього бракує автономної мови. Коли за три роки після виходу своєї провідної роботи М. Гайдеггеру поставлять питання щодо другого тому, він відповість, що річ полягає не в тому, щоб продовжувати розширення неправомірно забутої теми часу, але відновити питання на ще більш глибокому рівні, «не у невизначеному сенсі можливості, <...> але в строгому сенсі іншого ставлення до того ж самого витоку» [Бюфре, 2007b, с. 176] (тут і надалі переклад і коментарі автора. – Д. З.): що означає рівною мірою для буття і часу поставати топологією одне одного? І це питання – лише пролог для того, для кого історія філософії постає, передусім, у грецькій мові, із формою і матерією, структурами суцього, пустими дієсловами, перш ніж можна буде сказати, що найодіозніше з питань стосується буття, і саме через те, що воно відбирає мову будь-кому, хто не допускає безопорності його вихідного розмаху, ім'я якому – Ніщо. Втім, амбіційність у наділленні останнього реальною субстанцією досить довго обмежувалась сферою інтуїції, та складність поточного викладу полягає в тому, аби не конструювати буттєвих абстракцій по інший від суцього бік. Наш аналіз виходить суто з онтологічних підвалин того, про що ще з часів Арістотеля висловлювалися побіжно: *auto men gar ouden*

© Захлипа Д. А., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

estín, тобто: саме по собі воно (буття) є Ніщо. Поняття ретардації (від лат. retardatio – «сповільнення», «запізнення»), висунуте нами, темпорально й негативно засвідчує буття шляхом введення в нього «другорядних» елементів, формуючи водночас горизонт грецької ἀλήθεια (грец. «істина») у формі експозиції без вилучення, тобто без відокремлення істини від кореня Λήθη (грец. «забуття»). «Більш вихідним, аніж буття, є місце, де воно виявляється у своїй потайності», – коментує Ж. Бофре [Бофре, 2007а, с. 353]. Наразі ж нами мислиться ще більш відправною теза про те, що буття виявляє себе як ἐνέργεια (грец. «дія», «діяльність»), уперше визначену Арістотелем в VI книзі «Фυσикá», що в подальшому намітила визначальні для темпоральної проблематики передумови й наслідки.

Центральна *проблематика* статті полягає, отже, в онтологічній і контекстуальній тематизації часу серед двох нетипових для концепції хроносу (від грец. Χρόνος – «час») вимірів: еону і ретардованого Ніщо. *Метою* статті є дескрипція часу на засадах негативної копули буття та водночас його інтерпретація як істини предмету радикальної онтології. *Завдання*, на яких ми зосереджуємось, мають такий вигляд: насамперед буде проведений феноменологічний аналіз часу в дотичних до ретардованого Ніщо поняттях ἐνέργεια (грец. «дія», «діяльність») Арістотеля, кайрологічного παρουσία (грец. «присутність») Августина, трансцендентальної схеми І. Канта та абсолютного темпорального потоку Е. Гуссерля; по-друге, буде виокремлена негативна копула буття з поля суцього в рамках онтологічної диференціації. Насамкінець ми спробуємо вивести еон з етимологічного примату «вічності» на користь епохального досвіду діяльної негачії.

Отже, Арістотель визначив час як число руху щодо попереднього й подальшого. Розставлення акцентів у цьому твердженні, що виходить виключно з кількісного вимірювання числа, задалегідь наділяє онтологічною реальністю тривалість, але не час як такий [див.: Арістотель, 2016]. З чого ми робимо висновок про те, що перш ніж висвітлювати континуальність обчислюваного потоку «тепер», необхідно впевнено стояти серед понять, які ставлять під питання сам феномен руху, іменованій Арістотелем ἐνέργεια як «дійсність, що існує в можливості». Про що це свідчить? По-перше, про вкорінення завершеності цього поняття у відстроченні власної повноти, тобто у стані перманентної актуалізації. У коментарях Сімплікія ἐνέργεια прирівнюється до першої ἐντελέχεια (грец. «завершеність», «здійсненність») суцього в можливості, на відміну від ἐντελέχεια втіленої форми [див.: Гайденко, 2000, с. 329–357.], тимчасом як Ф. Brentano в тлумаченні цих засновків посилається на стан актуалізованого становлення за умови невичерпної потенційності самого акту [Brentano, 2012, с. 55–93.]. «Це місце нерозрізненості, місце зустрічі, місце чистої енергійності, місце тотожності енергії і форми має стати відправною точкою усякого феноменологічного аналізу...», – пояснює О. Черняков [Черняков, 2001, с. 77]. За такої моделі час набуває зв'язної квазі-форми, що артикулює відсутнє як присутнє.

Французький дослідник Р. Браг влучно зазначає, що (пост)арістотелівська онтологія руху розвиває підвалини умогляду з похідною Парменіда щодо тотальності буття «тепер», водночас обумовлюючи появу числа й скінченності як міри обчислення [Brague, 1988, pp. 501–509.]. Арістотель уперше артикулює «тепер» як початок темпоральної форми подібно до того, як одиниця є початком форми числа, але в обчислюваному потоці «попереднього-пройдепшнього» її місце вже займає двійка [див.: Арістотель, 2016]. Жодне з диференційованих «тепер» не виводиться шляхом складання аналогів, які йому передували; воно не є сумою автономних частин, тому що екстремуми подальшого і попереднього потребують передачі деякого «залишку». Внутрішньочасові процеси усвідомлюються нами в контексті безприставкового часу. Щодо цього М. Гайдеггером було сказано: «Філософська розробка проблеми одночасності залежить, по-перше, від визначення поняття внутрішньочасовості» [Хайдеггер, 2001, с. 310]. За таких умов приведення ретардативного буття до поняття має здійснюватись крізь розбір замовчуваного зазвичай «висловлювання тепер там [щось є]», висунутого М. Гайдеггером у «Die Grundprobleme der Phänomenologie».

Насамперед саме «тепер» задає міру обчислення, ба навіть більше, «завдяки тому, що ми говоримо так, ми вже наперед даємо годинам час» [Хайдеггер, 2001, с. 321].

Далі: будь-який топос «там» є збудованим на звороті актуального «тут», але у зв'язці з «тепер» він задалегідь передбачає те, звідки щось і до чого перемістилося. «Цей прирахунок у слідуванні за рухом, тобто це приказування “тепер”, ось що таке час», – підсумовує М. Гайдеггер [Хайдеггер, 2001, с. 322]. Урешті, онтологічному «щось є» серед часового масштабу сутнісно еквівалентно «тепер там». Історико-філософський корпус робіт містить значний доробок на тему гайдеггерівського абрису аристотелівського розуміння часу, що рівною мірою в кожному з окремих випадків як претендує на виправданість у контексті прямо викладеного Аристотелем, так і натикається на безпідставність щодо завідомо замовчуваного ним: «Здавна та нині, і завжди, і постійно розшукуване, те, про що завжди кришиться пошук, – це питання, що є буття» [Хайдеггер, 2001, с. 17].

Χρόνος аж до новоевропейської реконструкції питання часу був наділений профанним контекстом, на відміну від αἰών (грец. «епоха», «вічність»), трактування якого в порівнянні з античністю кардинально видозмінюється: «Але щодо створеного часу, придатного змінам (tempus mutabile), ця похідна вічність, aevum, постає “тривалою” формою (illud stabile)», – вказує Б. Кассен [Кассен, 2009, с. 373]. За християнської есхатології вона носила амбівалентний характер: месіанського часу кінця і кінця часів або апокаліптичного завершення, тимчасом як саме перший із них спровокував виникнення негативно актуалізованого «тепер», що визначалося мірою зсуву щодо хронології. «Тоді ми можемо запропонувати перше визначення месіанського часу: це – час, який потребує часу, аби скінчитися...», – зазначає Дж. Агамбен [Агамбен, 2018, с. 92]. Негативне забарвлення розриву, але аж ніяк не безчинного й безпричинного, доречніше описувати буттям при кінці, а не буттям «до», коли б за відсутності обумовленості першим підлягав знищенню сенс другого. Формула співіснування теперішньо-майбутнього, актуально-теперішнього і теперішньо-пройдешнього Августина [див.: Августин, 2014] реанімувала дезактуалізовані модули часу шляхом імпліціювання єдиною християнською Подією, тимчасом як концепція оперативного часу, яку розвинув Дж. Агамбен, паралельно сформувала тривимірний простір: часо-фону, часо-образу і часо-залишку [див.: Агамбен, 2018]. Часо-образ у цьому разі, чисте «тепер», що прагне доцільного відстрочення, саме в собі видається нездійснимим за логіки суцільної лінії як ікони західноєвропейського зображення часу, розбитої на відрізки, між частинами якої недопустимі вимушені пустоти, чим і виступає месіанський час, «... скоріше цезура, що ділить саме розділення між двома часами, виокремлюючи між ними залишок, нічийну зону, на якій минуле вторгається в теперішнє, а теперішнє розповсюджується в минуле» [Агамбен, 2018, с. 101].

У прикінцевих фрагментах «Confessiones» Августин впритул наближається до негачії, але спрощує її до форми дефектного буття, на противагу безформ'ю абсолютного Щось, яке зі свого боку претендує на свободу нетворіння, що одразу може бути спростованим через рукотворність вихідної антитези (негачії) [Августин, 2014, с. 320–321]. Щодо діалектики intention (лат. «напруга») і distention (лат. «розтяг») animi (лат. «душа»), то саме в distentio троїстого «тепер», на думку П. Рікера, і «полягає геніальна ідея XI книги “Confessiones” Августина, по стопах якого підуть Гуссерль, Гайдеггер і Мерло-Понті» [Рікер, 1998, с. 27]. Однак горизонти ламентативної Е. Рудольфа та С. Бороса, на які посилається П. Рікер [Рікер, 1998, с. 39], як і перспективи ретардативних рис часу, лишатимуться нерозкритими до тих пір, поки процеси дехронологізації не вийдуть із його опозиції у формі ахронії, і допоки інакшість у представленні часу – як хроносу, так і еону та кайросу (від грец. «слухна мить») – свідчатиме не про його вторинно-онтичну появу, «не задля того, щоб скасувати, але поглибити та ієрархізувати, розгорнувши згідно з рівнями темпоралізації, усе менш “розтягнутими” та все більш “напруженими”» [Рікер, 1998, с. 41]. В аналогії до фрагменту Послання апостола Павла до

Ефесян щодо того, що всі речі повторюються в Месії, як небесні, так і земні, Дж. Агамбен патетично припустив, що більша частина основоположних текстів західної культури – вчення про апокатастасис в Орігена та Ляйбніца, теорія повторення у К'єркегора, вічне повторення у Ніцше та Гайдегера – не більше, аніж уламки, які розлетілися від вибуху цієї фрази [Агамбен, 2018, с. 102].

Укорінення кантівського схематизму як продукту трансцендентальної здатності уяви серед онтологічної критики метафізичних проєктів завдячує тому, що за конституюванням суцього він лишає перевагу в питанні предметного поля *metaphysica generalis*, але нею ж не обмежується. Вбачаючи те, що ціллю *metaphysica specialis* висувається аналіз буття (суцього), класична її архітектоніка достатньою мірою не обійняла дотепер ані форм, ані варіацій його синтезу із суцим, хоча, за свідченнями М. Гайдегера, І. Кант і в останні роки свого життя писав, що схематизм – одне з найважчих місць, вважаючи цю главу вирішальною [Хайдеггер, 1997, с. 55]. У коментаторській традиції цей відступ свідчить про деструкцію метафізики з центром у *λόγος*. Займаючи медіальне положення між афіціюванням і мисленням, трансцендентальна здатність уяви вперше прочиняє апіорну схему суцього, крізь темпоральність і топологічність якої все зустрічне від самого початку приводиться до згоди, та лиш у зв'язку з яким воно може виявитись і неузгодженим. Її координати не оминають риси кінечності, ба навіть більше: вони в парадоксальний спосіб її передбачають, як і перспективи *metaphysica specialis*, екстремуми якої несуть характер рухомого начерку пропозиції. Через позбавлення схеми безпосереднього об'єкту споглядання, адже час неможливо звести до класичних характеристик суцього, за очевидністю ігнорується і форма її буття, яка набуває вигляду подоби. У часовимірі категоріям чистого мислення еквівалентні ряд, зміст, порядок і сполучення. Нас цікавить субстанціональність часу у випадку останньої категорії, оскільки саме вона прочиняє «тепер» як репрезентанта неперервності часу, самототожності та самовідтворення, що лежать у засновку схеми. Час виступає синоптичною сіткою імагінації, та онтологічний вихід до нетематизованого буття (суцього), отже, полишає дескриптивні інтерпретації на користь первинного ладу втримання суцього, що дозволяв би останньому повсякчас залишатися в масштабах актуальної розгортки, водночас не анулюючи кінечність як ключову рису, сутнісно близьку грецькому визначенню границі: не обмеження, а покладання.

Лишаючи археологію чистої свідомості «регіональним» претензіям феноменології, ми центруємо «абсолютний темпоральний потік – граничне феноменологічне поняття <...>, у ньому корінь позитивності (покладеності) позитивного <...>, тимчасом як у ньому самому відбувається “пасивне часування [Zeitigung] деякого пра-часу і пра-буття”; тобто в ньому “розпізнається”, хоча ніколи не виявляється, не-покладене предметно джерело покладання» [Черняков, 2001, с. 344–345]. У дванадцятому додатку до лекцій про внутрішню часо-свідомість Е. Гуссерлем сказано, що іманентні предмети формуються під егідою темпоральності, тобто під позитивністю патентного у свідомості завжди вбачається негативність латентного, яка, ще за визначенням Ф. Brentano [див.: Brentano, 2012, с. 55–93], існує в модусі інактуальності. «Тепер» об'єднує в собі енергію яви та першоматерію того, що виявляється, узгоджуючи дезавуюючий досвід самоототожнення Я і феномену у феноменологічному сенсі слова. У «*Logische Untersuchungen*» Е. Гуссерль вистроює феноменологію «дано» свідомості, за якої часо-свідомість як рухливий каркас горизонту розкриття обумовлює «тепер»-точку: свою внутрішню форму і водночас найглибшу репрезентацію двоїстості поняття феномену, яка виявляється нічим для похідного часу [див.: Гуссерль, 2001]. «Її форми суть форми надання, а не форми даності, “тепер”-свідомість, що засновує “тепер” як “тепер”, саме – не тепер» [Черняков, 2001, с. 321]. Буттєвий регіон свідомості існує в стані перехвату акту на ретенціональному полі, причому час вимагає нівелювання власноруч відтворюваного зазору, поза яким лишається апофатичне Я як виразник не-суцього серед темпоральної динаміки переслідування. Л. Ландгребе влучно позначив діалектичність такого

відношення: буття-єдиним-в-інобутті [Landgrebe, 1981, p. 115]. Дерево тенцій – одне із сучасних визначень темпорального потоку, і це одне з тих самих конфігуративних місць, які набувають ясності тільки при зворотному прочитанні: від уже здійснених над суццим феноменологічних пертурбацій до еквівоків і непрозорих натяків у бік Ніщо.

«Sein und Zeit» разом із парадоксом пост-класичної онтології, що в 1927 році залишила далеко позаду ті рецепції суццого, які до XX ст. не дійшли навіть рівня класики, можна вважати грецьким панегіриком традиційної метафізики. Завдяки діахронічній вісі породження сенсу суццого і дотепер лишаються відкритими двері в метафізику Арістотеля, що вже в апофантичному судженні передбачає родоначальну розгортку онтології: «що значить для S бути P»? Безперечно, буття як буття чимось – це виправданий феноменологічний крок, однак іще задовго до визначеного Ляйбніцем закону достатньої підстави Арістотель вказував на прото-логічну дію ($S \in S$), без якої унеможливується позитивне судження. Примітно, що в давньогрецькій прозі виключно до богів застосовувались судження типу $S \in S$, одним із видозмінених прикладів якого можна привести есхілівське «Зевс, ким би він не був». Радикальна онтологія лише і бере початок там, де приходить усвідомлення того, що буття серед структур суццого, власне, не є. Тим не менш, кожна з модифікацій не-суццого ми представляємо, як суще, але з вадою, чи є воно удаваним, помилковим або неіснуючим взагалі. Людська рефлексія настільки сильно абсорбована ним, що як виявлене вимагає суще наперед, незважаючи на той факт, що постановці негачії як питання задовго до цього вже була надана згода, на чому у своїй передмові до роботи М. Гайдеггера «Was ist Metaphysik?» акцентував увагу В. Бібіхін.

За брак слів в аналізі проблеми буття самого/до буття відповідальне занедбання класичних для філософії понять, що перекочували до напівбелетристичних метафор, як і невимушеність їхнього цілепокладання: «Поки ми будемо бачити ціле лише в кінці наших побудов, ми ніколи не побачимо нашим побудовам кінця: чим кінець буде в кінці, якщо йому не знайшли початку?» [Хайдеггер, 2013, с. 19]. Парадоксальність логічного засновку «“що” буття є Ніщо» демонструє такий стан онтологічного переходу, за якого не-суще перестає виступати допоміжним запереченням. Якраз навпаки: онтологічні перспективи Ніщо набувають ясності в прямій залежності від означення копули буття. Власне, не-суще – це навіть не ім'я, але звук, який виокремлює місце, де мав би знаходитись підмет із присудком «не є», якому ми надамо статусу plus ultra: диференціації чуттєвої форми без матерії та енергії самої чуттєвої присутності. «Вона [пізня філософія] знає своє місце, в якому доречною та правдивою інтонацією здається не гіпербола, а літота <...> пізній філософії доводиться прагнути нездійсненого – відновлення неповторного в сподіанні на те, що неповторне парадоксальним чином неминуче» [Черняков, 2001, с. 33–36]. Крім того, коли буття і час набувають прав феноменальної істини одне одного, виступаючи водночас ретардованими панорамами негачії, ми щоразу натикаємось на невикористані суб'єктом можливості копули, межі яких уперше причинає феномен свободи, до якого ми ще повернемось у контексті епохального *αἰών*. Що ж до суццого, то ми загалом передбачаємо позитивність або «абсценціальність» його «дано» серед схематизованого горизонту екстазису теперішнього або присутності. Присутність первинно висувається в Ніщо, задалегідь долаючи в собі суще на підступах до буття, тимчасом як «у такі безодні нашого буття в'їдається ця [тривіальна] обмеженість кінцем, що в істинній і безумовній конечності нашій свободі відмовлено <...> Але такий вихід [згідно з найбільш осібною можливістю, тобто кінцевим чином] і є метафізикою у власному сенсі слова» [Хайдеггер, 2013, с. 38–42]. Отже, ми впевнилися в тому, що буття і час є тією мірою, яку задає негачія, форма якої – ретардоване Ніщо, і воно потребує власного метапростору задля «цього беззмистовного і загадкового дієслово Бути, що вчинило стільки великого серед порожнечі» [Бофре, 2007а, с. 240].

Згідно з дослідженням О. Чернякова, у своєму екземплярі «Sein und Zeit» навпроти буття Dasein М. Гайдеггер написав: «Присутність має бути як майбуття» [див.: Черняков, 2001, с. 434]. Звісно, якби мисленнєві конструкції в перспективі

сталого «тепер» дорівнювалися реальному перебігу речей, ми мали б справу з вічністю еону, а точніше: вічність не мала б із нами жодних справ. Додаток М. Гайдеггера є вирішальним «заради чого» в місці, де із Ніщо виникає Дещо, а із Дещо – Ніщо. Тенденції до постмодерністського опросторювання в цьому разі втрачають користь, оскільки «геометрика» потребує, зокрема, аналогів зовнішніх композицій там, де мав би постати аналіз внутрішніх форм, приміром чого може слугувати симбіоз бергсонівського конусу і кристалічного віддзеркалення образо-часу Ж. Делеза. «Еон безмежний як майбутнє і минуле, але кінцевий як мить», – зустрічаємо ми в «Logique du sens» [Делез, 2011, с. 217]. Така метафорика є наслідком заміни мовного інструментарію, що прагне не стільки виявлення природи часу, скільки метрики безмежного на фоні кінематографічних образів. Ж. Деррида на зміну одній вульгарності пропонує лінійне видовження еону як окремого часо-виміру, «скасовано-утриманого заперечення простору <...>, яке містить у собі негативний момент» [Деррида, 2012, с. 64]. Для Ніщо фактично відрізано всі онтологічні підступи, окрім як через буття сущого, але в останньому й розташовується радикальний центр філософії, що не вичерпав із часів Платона навіть свого початку, щоб вести мову про автономію кінця, тому «чим елементарніше поставлені найпростіші філософські проблеми, <...> чим менше дріб'язковості щодо навмання вихоплених побічних питань – тим безпосередніше ми самі собою вступаємо у спілкування з істинним філософуванням» [Хайдеггер, 2001, с. 374]. Однак саме через концептуальний зсув часу до рухливої подоби вічності Платона гомерівський αἰών на довгий час залишався в забутті щодо власної поняттєвої самостійності, що у словнику неперекладностей неодноразово демонструє Б. Кассен [див.: Кассен, 2009].

Іще в поемах Гомера інтенсивність почергових моментів часу, що загалом складають субстанціональність життя, визначались поняттям αἰών, який передував мірі ліку на феноменологічному рівні. «Це означає, що й сам час був наділений певними видами ритмів, причому деякі з них є благом для людини, інші ж – злом», – зазначає Р. Светлов [Светлов, 2000, с. 438]. З одного боку, метафорика Гомера знеособила еон настільки, що вік прирівнявся до миті. З іншого – гомерівський погляд не пориває зі здатністю вбачати в часі Одиссея фундаментальну онтологію вчинку. Еон вічний виключно твєю мірою, якою підтримується спів-присутність миттєвостей, які його складають, відповідальним за що стає Dasein. Ми не висуваємо еон окремою, контрадикторною площиною часу, на яку не розповсюджувалася б дія негачії, а якраз навпаки: як одну з форм ретардації еон підтримує її (як на онтологічному, так і на суто поняттєвому рівні). Це розведення (еону і ретардації Ніщо) ми вбачаємо необхідним з причини акцентуації вчинку, якому поза окремого ведення мови про нього є ризик анулюватися серед онтологічного натиску негачії у вигляді пасивного бездіяння. Гомерівський фундамент еону значно перевищив свій первинний сенс, але жодним чином не вийшов за поля Арістотеля, розвинуті надалі у ХХ ст. Е. Гуссерлем – йдеться про ἐλοχῆ (грец. «зупинка», «утримання») – що черговий раз постає свідченням потреби в затриманні буття. Дехто з дослідників пропонує виокремлювати Плотіна першим, хто сформулював поняття вічності з позиції повноти буття, прирівнюючи її до безкінечності часів [див.: Гайденко, 2006, с. 44–55], що, на наш погляд, понадміру протирічить природі вічності, хоча й привносить в оглядове поле сюжет онтологічного падіння, метафізична границя якого «полягає не стільки в тому, щоб мислити падіння в час <...>, але в тому, щоб мислити падіння взагалі, нехай навіть – як пропонує робити “Sein und Zeit” <...> – падіння вихідного часу в похідний час» [Деррида, 2012, с. 90]. Тож на шляху топологізації епохального еону ми визначаємо вчинок як його ключовий предмет, ноематичний корелят якого («заради») близький до грецького φρόνησις як особливой «етичної поези».

У видозміненій паралелі до відомого положення про монади Г. В. Ляйбніца М. Гайдеггер трактує Dasein як таке суще, що не потребує вікон задля визирання із самого себе, «... з нутра мушлі, оскільки їм [монадам] достатньо того, що вони мають у собі своє надбання <...> по можливості в кожній монаді репрезентована <...> цілісність сущого.

Кожна монада вже представляє всередині себе світ загалом» [Хайдеггер, 2001, с. 399]. Тобто екстатичний характер часу кидає буття на пошук самості всередині себе згідно з горизонтами його копули. Відповідно виведення вчинку в еонічне поле, мірилом якого виступає $\varphi\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, має відбуватись у рішучості до непередбачуваності миті та вибору, тотальність «заради» якому здатний забезпечити тільки горизонт турботи, а точніше: епохальних турбот еону, що визначає диференціацію показу буття в різні часи, і zarazом складає логіку Ereignis – логіку Події.

Отже, шляхом виокремлення горизонтів часу серед двох вимірів – ретардованого Ніщо і епохального еону – ми вісвітлили особливості конституювання часу на засадах негативної копули буття, зокрема й в історико-філософській ретроспективі. Ми також побіжно зробили акцент на переході до нового, більш глибокого пошуку буття самого буття, що є логічним наслідком та водночас передумовою вищезгаданого «зламу часів». Йдеться про проєкт радикальної онтології, уперше ініційований М. Гайдеггером, але лише незначною мірою розглянутий на сторінках «Die Grundprobleme der Phänomenologie», і який дотепер потребує належної експлікації. Щоб не перетворити крайові для онтології проблеми на профанаційний герць, відносно якого був би доречним славнозвісний вираз Квінтіліана «lucus a non lucendo», що вживається для викриття висновку або назви, які в безглуздий спосіб протирічать дійсності, «... ми маємо з усією можливою тверезістю усвідомлювати те, що час не є чимось таким, що споглядається в екзальтованій, сповненій таємничості інтуїції; час розмикається тільки в певний спосіб внутрішньо скерованій понятійній роботі» [Хайдеггер, 2001, с. 435]. Відповідно до спогадів Ж. Бофре [Бофре, 2007b, с. 153–159], на семінарі 1957 р. з нагоди святкування річниці Фрайбурзького університету М. Гайдеггер висловиться, що «Sein und Zeit» недовго було пристанищем сподівань і несуперечливих висновків, допоки «Die Grundprobleme der Phänomenologie» разом із проєктом радикальної онтології не поставили перед проблемою буття. «Цілковито можливо, що в силі Гайдеггера крилися і його слабкості, а велич його визначала ті межі, які він не перетинав. Втім, на ці слабкості і на ці границі слід вказувати, виходячи з мотивів [самого] Гайдеггера», – так розпочинав О. Пегтелер главу своєї критичної роботи «Neue Wege mit Heidegger», присвячену логіці філософування [Пегтелер, 2019, с. 156]. Претензії Ніщо вже зараз постають межі нього все виразніше відповідно до того, як радикальна онтологія наближається до остаточної відповіді щодо ества свого власного предмету. Тож «було б важливо ще раз пройти подоланим шляхом, цього разу явно осмисливши, як ми по ньому йшли. Але передусім важливо взагалі хоча б раз ним пройти, щоб, по-перше, навчитися дивуватися загадкам речей, а по-друге, розпрощатися з усіма ілюзіями, які особливо вперто в'ють гнізда у філософії» [Хайдеггер, 2001, с. 436].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Августин А. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко. СПб: Азбука-классика, 2014. 400 с.
- Агамбен Д. Оставшееся время. Комментарий к посланию к римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 224 с.
- Аристотель. Физика / пер. с древнегреч., примеч. В. П. Карпова. М.: КомКнига, 2016. 228 с.
- Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / пер. с нем. Н. Ильина. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2012. 247 с.
- Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
- Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4-х кн.; кн. 1. Греческая философия / пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2007а. 256 с.
- Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4-х кн.; кн. 2. Новоевропейская философия / пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2007б. 400 с.

Бюфре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4-х кн.; кн. 3. Приближение к Хайдеггеру / пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2007с. 361 с.

Бюфре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4-х кн.; кн. 4. Путь Хайдеггера / пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2007d. 225 с.

Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.

Гайденко П. П., Петров В. В. Философия природы в Античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 608 с.

Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1994. 107 с.

Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3. Логические исследования / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 471 с.

Дахній А. Започаткування екзистенційно-темпоральної проблематики у філософії Мартина Гайдеггера: Марбурзька лекція «Поняття часу» (1924). *Sententiae*. 2010. № 2. С. 64–78. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent23.02.064>.

Делез Ж. Логика смысла / пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 472 с.

Деррида Ж. Поля философии / пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. 376 с.

Кассен Б. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з франц. К. Сігова. Том перший. К.: Дух і Літера, 2009. 576 с.

Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988. 144 с.

Пеггелер О. Новые пути с Хайдеггером / пер. с нем. и предисл. А. В. Перцева и О. А. Матвейчева. СПб.: Владимир Даль, 2019. 640 с.

Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / пер. с франц. Т. В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.

Свасьян К. Растождествления. М.: Evidentis, 2006. 308 с.

Светлов Р. В. Платон и идея круговорота времен. *Альманах «АКАДІНМЕІА»*. Матеріали та дослідження по історії платонізму. 2000. № 3. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета. С. 438–442.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Библихина; 5-е изд. М.: Академический проект, 2015. 460 с.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики [Электронный ресурс] / пер. с нем. О. В. Никифорова. Москва: Логос, 1997. URL: https://www.kph.npu.edu.ua/e-book/clasik/data/heideg/kant_met.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 384 с.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации / пер. с нем. Н. А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.

Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Библихина; 2-е изд. М.: Академический проект, 2013. 288 с.

Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3407-3>.

Blattner W.-D. Heidegger's Temporal Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 344 p.

Brague R. *Aristote et la Question du Monde. Essai sur le Contexte Cosmologique et Anthropologique de L'ontologie.* Paris: PUF, 1988. 560 p.

Guyer P. *The Cambridge Companion to Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 500 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365872>.

Kisiel T.-J. *The Genesis of Heidegger's Being and Time.* Berkeley: University of California Press, 1995. 608 p.

Landgrebe L. *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays.* Cornell University Press, 1981. 205 p.

McNeill W. From Destruktion to the History of Being. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual.* 2012. № 2. pp. 24–40. DOI: <https://doi.org/10.5840/gatherings201222>.

Mulhall S. *Heidegger and Being and Time.* Second Edition. London: Routledge, 2005. 220 p.

Захлипа Дар'я Андріївна

магістриня філософії, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: darazahlypa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

Стаття надійшла до редакції: 23.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

ONTOLOGICAL AND CONTEXTUAL POSITION OF TIME: BETWEEN AEON AND RETARDATIONS OF NOTHING

Zakhlypa Daria A.

Master of Philosophy, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: darazahlypa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

ABSTRACT

Research on the negative foundations of time will not lose its relevance as long as the connection, stated by M. Heidegger in 1927, remains legitimate and systemically justified. Sein und Zeit do not look like the classical opposition of being and thinking, being and phenomenon, being and existence, which are shaped very antinomically according to the philosophical tradition. M. Heidegger's "being and time", in relation to which we are talking about the possibilities of temporal derivatives among the phenomenological and ontological "given", we have to define as a *Wende der Zeit*, in other words, the "turn of time" for the philosophy of positive. What times are meant? On the one hand, times of modern metaphysical projects that sought to overcome the framework of existence without the slightest effort in the direction of its own autonomous disclosure. On the other hand, there will remain times that are only maturing: the destruction of philosophy under the onslaught of pointless "twisting of words", which never had any special consequences. The main issues of the article will be devoted to the ontological and contextual thematization of time among two atypical dimensions for the concept of chronos (from the Greek *Χρόνος* – "time"): the eon and the retarded Nothing. The aim of the article is to describe the constitution of time on the basis of the negative copula of being and as a subject of radical ontology at the same time. The tasks we will focus on are as follows: first of all, we will conduct a phenomenological analysis of time in relation to the retarded Nothing concepts such as *ἐνέργεια* (from the Greek "action", "activity") of Aristotle, *παρουσία* (from the Greek – "presence") of Augustine, transcendental scheme of I. Kant and the absolute temporal flow of E. Husserl. Secondly, we will single out the negative copula of being from the field of essence within the framework of ontological differentiation. Finally, we will deduce the eon from the etymological primacy of "eternity" in favor of the epoch-making experience of active negation. In order for the passage of time to become proportionate

to its carrier, and for the philosophy of positivity, which has reached its completion and has ceased to be an obstacle at the “turn of time”, we will critically analyze impersonal time. Orientation to Greek concepts is paradigmatic in this case.

Keywords: time, retardation, Nothing, eon, copula of being, ontological difference, radical ontology.

REFERENCES

- Agamben, G. (2018). *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. (S. Yermakov, Trans.). Moscow: Novoie Literaturnoe Obozrenie – New Literary Review. (Original work published 2000). (In Russian).
- Aristotle. (2016). *Physics*. (V. P. Karpov, Trans.). Moscow: KomKnaha. (In Russian).
- Augustine. (2014). *Confessions*. (M. Sergeenko, Trans.). Saint-Petersburg: Azbuka-klassika. (In Russian).
- Beaufret, J. (2007a). *Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy*. (V. Bystrov, Trans.). Saint-Petersburg: Vladimir Dal'. (Original work published 2006). (In Russian).
- Beaufret, J. (2007b). *Dialogue with Heidegger: New European Philosophy*. (V. Bystrov, Trans.). Saint-Petersburg: Vladimir Dal'. (Original work published 2006). (In Russian).
- Beaufret, J. (2007c). *Dialogue with Heidegger: The Approach to Heidegger*. (V. Bystrov, Trans.). Saint-Petersburg: Vladimir Dal'. (Original work published 2006). (In Russian).
- Beaufret, J. (2007d). *Dialogue with Heidegger: Heidegger's Way*. (V. Bystrov, Trans.). Saint-Petersburg: Vladimir Dal'. (Original work published 2006). (In Russian).
- Bibikhin, V. (2009). *Early Heidegger. Materials for a Seminar*. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas. (In Russian).
- Blattner, W.-D. (2003). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brague, R. (1988). *Aristote et la Question du Monde. Essai sur le Contexte Cosmologique et Ant-Anthropologique de L'ontologie*. Paris: PUF. (In French).
- Brentano, F. (2012). *About the Ambiguity of Existence According to Aristotle*. (N. Ilin, Trans.). Saint-Petersburg: Vysshaya Religiozno-Filosofskaia Shkola – Higher Religious and Philosophical School. (Original work published 1862). (In Russian).
- Cassin, B. (2009). *Vocabulary of European Philosophies: A Dictionary of Untranslatables* (Vol. 1). (K. Sihov, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. (Original work published 2004). (In Ukrainian).
- Cherniakov, A. (2001). *Ontology of Time. Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger*. Saint-Petersburg: Vysshaya Religiozno-Filosofskaia Shkola – Higher Religious and Philosophical School. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3407-3>.
- Dakhniy, A. (2010). Establishment of Existentially-temporal Problematics in Martin Heidegger's Philosophy: Marburg Lecture “The Concept of Time” (1924). *Sententiae*, 23(2), 64–78. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.22240/sent23.02.064>.
- Deleuze, G. (2011). *The Logic of Sense*. (Y. Svirskii, Trans.). Moscow: Akademicheskii Proekt – Academic Project. (Original work published 1969). (In Russian).
- Derrida, J. (2012). *Margins of Philosophy*. (D. Kralachkin, Trans.). Moscow: Akademicheskii Proekt – Academic Project. (Original work published 1972). (In Russian).
- Gaidenko, P. (2006). *Time. Duration. Eternity. The Problem of Time in European Philosophy and Science*. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian).
- Gaidenko, P., & Petrov, V. (2000). *Philosophy of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian).
- Guyer, P. (Ed). (1992). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365872>.
- Heidegger, M. (2015). *Being and Time*. (V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Akademicheskii Proekt – Academic Project. (Original work published 1927). (In Russian).
- Heidegger, M. (1998). *History of the Concept of Time: Prolegomena*. (E. Borysov, Trans.). Tomsk: Vodolei. (Original work published 1979). (In Russian).

- Heidegger, M. (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*. (O. V. Nikiforov, Trans.). Retrieved from https://www.kph.npu.edu.ua/le-book/klasik/data/heideg/kant_met. (Original work published 1927). (In Russian).
- Heidegger, M. (2012). *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*. (N. Artemenko, Trans.). Saint-Petersburg: Humanitarnaia Akademiia – Humanities Academy. (Original work published 1985). (In Russian).
- Heidegger, M. (2001). *The Basic Problems of Phenomenology*. (A. Cherniakov, Trans.). Saint-Petersburg: Vysshiaia Relihiozno-Filosofskaia Shkola – Higher Religious and Philosophical School. (Original work published 1975). (In Russian).
- Heidegger, M. (2013). *What is Metaphysics?* (V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Akademicheskii Proekt – Academic Project. (Original work published 1976). (In Russian).
- Husserl, E. (2001). *Logic Investigations. Complete Works* (Vol. 3). (V. Molchanov, Trans.). Moscow: Dom Intellektualnoi Knigi – House of Intellectual Book. (Original work published 1900). (In Russian).
- Husserl, E. (1994). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time. Complete Works* (Vol. 1). (V. Molchanov, Trans.). Moscow: Russian Phenomenological Society. (Original work published 1910). (In Russian).
- Kisiel, J.-K. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Landgrebe, L. (1981). *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*. Cornell University Press.
- McNeill, W. (2012). From Destruction to the History of Being. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2, 24–40. DOI: <https://doi.org/10.5840/gatherings201222>.
- Molchanov, V. (1988). *Time and Consciousness. Critique of Phenomenological Philosophy*. Moscow: Vysshiaia Shkola – Higher School. (In Russian).
- Mulhall, S. (2005). *Heidegger and Being and Time. Second Edition*. London: Routledge.
- Poeggeler, O. (2019). *New Paths with Heidegger*. (A. Pertsev & O. Matveichev, Trans.). Saint-Petersburg: Vladimir Dal'. (Original work published 1992). (In Russian).
- Ricoeur, J.-P. (1998). *Time and Narrative* (Vol. 1). (T. Slavko, Trans.). Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaia Kniga – University Book. (Original work published 1984). (In Russian).
- Svassian, K. (2006). *Disidentifications*. Moscow: Evidentis. (In Russian).
- Svietlov, R. (2000). Plato and the Idea of the Cycle of Time. *Almanac "AKA-IHMEIA"*, 3. Saint-Petersburg: Saint-Petersburg University Publishing House. (In Russian).

Article arrived: 23.05.2020

Accepted: 19.06.2020

УДК 11:7.01

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-15

Семен Гончаров

УТРИЗМ «Я» Ю. МАМЛЄЄВА ЯК ОСОБЛИВИЙ ВИД МЕТАФІЗИКИ

У статті розглядається питання відношення утризму «Я» Юрія Мамлєєва до Традиції. Проблемним стає протиріччя двох позицій, які Мамлєєв зазначає у різних місцях «Долі буття» – це погляд на утризм «Я» як на новий підхід у рамках Традиції та як на вихід за її межі з внесенням сторонніх елементів. Автор статті, спираючись на зв'язок утризму «Я» та «Останньої Доктрини», яка однозначно є принциповим виходом за межі Традиції, приходиться до висновку, що утризм «Я» необхідно радше розглядати не як новий підхід у рамках Традиції, а як автономний по відношенню до неї конструкт. На думку автора, утризм «Я» через власну радикальність містить дві ключові проблеми, які призводять не лише до розриву з Традицією, але й до порушення внутрішньої цілісності самої філософії Мамлєєва. Ці дві проблеми визначаються як радикалізація формули Веданти «Атман = Брахман» і відсутність фігури Іншого. Утризм «Я» формує єдине Я, яке автор статті пропонує називати «Я-тотальне», оскільки воно витісняє класичне поняття Абсолюту та взагалі будь-що окрім себе. З цього випливає відсутність топосу для таких мамлєєвських концептів як «Бездня» та «Росія Вічна», що загострюється недопущенням метафізичної події Іншого, особливо важливої для ідеї метафізичної та таємничої Росії, яка потребує інтерсуб'єктивності. У процесі аналізу зазначених проблем і питань у статті проводиться порівняння філософських позицій Штірнера та Мамлєєва, а також звернення до теми демонічності утризму «Я». Урешті-решт автор доходить висновку – утризм «Я» потребує перегляду та пом'якшення, що дозволило б йому органічно існувати в загальній картині мамлєєвського світобачення та не втрачати зв'язок із Традицією попри неминучий вихід з неї.

Ключові слова: метафізика, Мамлєєв, утризм «Я», Веданта, Абсолют.

Будь-які роздуми щодо метафізики у наш час все ще пов'язані з горезвісним констатуванням її смерті, яка сусидить зі смертями суб'єкта, людини, літератури, історії та багатьма іншими. І не дивлячись на те, що «... все це кінці саме без кінця, що, як водиться, чутки про всіх і кожного з них, на щастя, так само, як і навпаки, на жаль, взагалі-то не підтвердились, опинившись у всіх без виключень випадках або передчасними, або перебільшеними» [Мамалуй, 2010, с. 78] (тут і далі переклад мій. – С. Г.), найрізноманітніші дискурси досі не можуть звільнитись від «вірусу власного кінця». Можливо, однією з ключових причин цього є неможливість бачити не лише продовження існування, а неможливість відкриття нового життя, яке б замістило власним проблемним полем будь-яке встановлення остаточних крапок. Тобто забути про кінець метафізики, що констатується чи квазіконстатується, можливо насправді лише тоді, коли відбувається зустріч із чимось принципово новим. Насамперед має з'явитись питання, яке б потребувало нової відповіді, котра не може бути сформована лише на основі вже наявної інформаційної бази культури і формує певний вихід за її межі. У 20-му столітті в західній філософії таким питанням стало «буттєве питання» Гайдеггера, яке призвело до трансформацій і перебудов такого масштабу, що в результаті доречним стало інше запитання: *а чи не знаходиться філософія/метафізика взагалі лише на початку власного шляху? Можливо, вона лише народжується?* І не дивлячись на те, що Гайдеггеру так і не вдалося реалізувати власний проєкт «деструкції» західної філософської думки, а його власна «екзистенціальна аналітика» не зупинила загального руху до так званого кінця, запропонована ним площина розгляду буття та філософії стала певною «точкою неповернення», що відкриває нові горизонти та нові випробування.

© Гончаров С. О., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Прийнято вважати, що російська релігійна філософія знаходить свій кінець у радянський період, а усі намагання відновлення перерваної традиції у пострадянські часи виявляються марними. Проте ще в Радянському Союзі існували підпільні філософські гуртки та угруповання, які не лише вивчали та обговорювали заборонені цензурою тексти, не лише вели метафізично-релігійні диспути, але й активно займались творчістю, яка вмщала в себе як написання експресивно-гіпнотичних віршів чи шокуючих оповідань, так і створення езотеричних метафізичних доктрин та концепцій. Яскравим прикладом може слугувати Южинський гурток до складу якого входили: Юрій Мамлеєв, Євген Головін, Гейдар Джемаль, Валентин Провоторов та інші. Центральною фігурою гуртка був письменник та філософ-метафізик Юрій Мамлеєв, на квартирі у Южинському провулку в якого і відбувались духовні зібрання.

Якщо ж говорити безпосередньо про метафізику Юрія Віталійовича Мамлеєва, то найрадикальнішою та найреволюційнішою з його розробок є «Остання Доктрина», що входить до роботи «Доля буття» і де з'являється ідея Безодні, яка знаходиться поза Абсолютом, виступаючи принциповою Трансценденцією. Сам Юрій Мамлеєв неодноразово наголошував, що «Остання Доктрина» виходить за межі наявної Традиції, навіть такої парадоксальної та антиномічної, як індуїстська. Дійсно, у межах Традиції важко собі уявити щось, що не було б підвладним Абсолюту, щось, що діяло б за іншими принципами, та щось, що врешті-решт не містилося б у ньому (оскільки відомо, що Абсолют вмщує в собі також і варіанти заперечення самого себе, оскільки він є тотальною Повнотою). Проте необхідно звернути увагу на те, що «Остання Доктрина» є завершальною частиною «Доля буття» (не враховуючи післямови), а отже не може бути зрозуміла без попередніх розділів, на які вона спирається. Фундаментальними тут виступають два моменти: перший – це утризм «Я» як особлива форма метафізики, другий – це розгляд метафізики Сходу, зокрема Веданти. І тут вже питання про відношення до Традиції стає неоднозначним та проблемним. Уявити метафізику Мамлеєва, який був індологом і на світобачення якого духовна культура Індії справила незабутнє враження, просто неможливо, адже його філософія без розуміння не-дуалізму Веданти, що виражена в тотожності Атмана та Брахмана, не має сенсу.

Проте також не менш важливим є і розуміння того, що філософська думка Мамлеєва ніколи не цуралась парадоксів та протиріч, а навпаки – завжди йшла їм на зустріч, тому не дивно, що вона хоч і може бути представлена як цілісна система, проте за своєю сутністю є *антисистемною*, налічуючи в собі велику кількість прихованих, нерозкритих і неоднозначних моментів. У цьому разі йдеться про вказаний вже утризм «Я» та його відношення до Традиції. Взагалі, для Мамлеєва характерними є дві протилежні тенденції: з одного боку, наголошення на надзвичайній важливості Традиції (йдеться як про індійську духовну традицію, так і про російську духовну традицію), бажання знаходитись у Традиції, співвідноситись із нею, не суперечити їй, а з іншого боку – явна неможливість залишатись у її межах, схильність до радикалізації та повна творча свобода. Балансування між цими тенденціями, яке поверхово може здаватись непослідовністю, насправді ж відображає особливість мамлеєвського світогляду, який принципово наголошує на обмеженості суто раціонального пізнання, що є характерним для західного мислення. Проте навіть з такого погляду питання залишається складним, що можна побачити із самих роздумів Мамлеєва: «Звісно, з іншого боку, може виникнути питання про чужість “релігії Я” щодо Традиції. Тому слід зазначити, що питання: чи є утризм Я новим підходом в межах Традиції, чи вносить сторонні їй елементи – не такий вже ясний і простий. Я схильний все ж таки вважати, що це новий підхід» [Мамлеєв, 2006, с. 44].

Отже, *метою* нашої роботи є спроба з'ясувати, чим же є утризм «Я», яке відношення він має до Традиції, а також які проблеми й нові питання, що потребують вирішення та розробки в подальшому, він у собі містить.

Почати слід з того, що не дивлячись на такі слова: «Ніколи не можна втрачати зв'язок з тією Традицією, в якій людина народилася (якщо це істинна духовна традиція, як

Православ'я, наприклад) не дивлячись на будь-які метафізичні подорожі. Одна з причин цього – не можна виходити з духовного покрову (егрегору), що створюється тією чи іншою істинною релігійною традицією для захисту людської душі після смерті. Забуття цього принципу і безглузда надія на самого себе в умовах посмертного мороку й хаосу може мати фатальні наслідки. Не можна переоцінювати свої метафізичні можливості» [Мамлеев, 2006, с. 69], безумством було б розглядати філософію Мамлеєва у рамках будь-якої ортодоксії, оскільки в такому разі вона була б окреслена як недопустима ересь, яка має неприховану демонічність (питання демонічності мамлеєвської філософії буде розглянуте нижче). Тож коли йдеться про Традицію, то розуміти її необхідно в широкому сенсі цього слова, як у випадку з російською релігійною філософією XIX–XX ст. Влучним у цьому відношенні може бути порівняння Мамлеєва з цінним для нього Бердяєвим, який позиціонував себе у зрілий період як християнина, проте був незадоволений ортодоксальною пасивністю та ретроградністю і жадав творчої трансформації християнства, що гостро виразилось у його концепції добуттєвої свободи. Така паралель буде доречною лише в тому разі, якщо ми зауважимо той факт, що ідеї Бердяєва носять менш радикальний відхил від ортодоксальних позицій, ніж ідеї Мамлеєва. І зрозуміти це можливо не лише через «Останню Доктрину», а вже на ранньому етапі мамлеєвських філософських пошуків, що знайшли своє відображення в утризмі «Я».

Метафізика «Я» із «Долі буття» настільки радикальна, що може шокувати професійного філософа не менше, ніж «Шатуни» шокують досвідченого читача. Сам собою після ознайомлення з положеннями утризму «Я» згадується філософ, який, як не дивно, є західним (хоча й вкрай маргінальним), далеким від східних метафізичних доктрин, ім'я якого – Макс Штірнер.

Порівняння Мамлеєва та Штірнера потребує дуже серйозних зауважень і може привести до суттєвих помилок, якщо робити це необачно, проте таке порівняння здатне дуже точно розкрити сутність філософських радикалізацій Я та проблемні точки, які подібні радикалізації породжують. Мабуть, взагалі не існує мислителів, які б сильніше за Штірнера та Мамлеєва абсолютизували Я. Звісно, такий конструкт, як «Я», має цілу філософську традицію, що містить у собі безліч трансцендентальних, феноменологічних, психоаналітичних, антропологічних та інших гілок. Проте Я для Штірнера та Мамлеєва – це дещо зовсім інше. Дуже складно сформулювати це таким чином, щоб одразу ж не виправляти себе через *принципову різницю* між їхнім розумінням Я, однак можна вказати, що спільним для них є пристрась до Я-унікального, Я-неповторного, можна було б сказати – Я-індивідуального, проте це не є можливим з причин, які будуть розглянуті нижче. Найбільш прийнятний вимір для розуміння такого Я – екзистенціальний, проте й він не може бути вичерпним. Тотальність такого Я для Штірнера яскраво відображена в самій назві його основної філософської праці – «Єдиному та його власності», в якій він констатує: «Бог і людство поставили своє діло ні на чому іншому, як на собі. Поставляю ж і я моє діло тільки на собі, оскільки я, також як і Бог, – ніщо всього іншого, оскільки я – моє “все”, оскільки я – єдиний. <...> Для Мене немає нічого вищого за Мене» [Штірнер, 1994, с. 9]. Центром світогляду Штірнера є він сам у буквальному значенні цих слів: він – Єдиний, а світ їм розглядається як те, що він привласнює, і з чого отримує насолоду; все він розглядає по відношенню до себе, водночас будь-які загальні поняття йому ворожі, оскільки в них він бачить лише примари. Щоб відчуті всю крайність такого підходу, треба ознайомитись зі ставленням Штірнера до того, що єдине могло б, мабуть, зрушити з місця подібну позицію, – до любові: «Я можу кохати, кохати всією душею, в мені може палати полум'я пристрасі, і все ж я приймаю кохану людину лише як їжу для моєї пристрасі <...> Як байдуже мені було б до неї, якщо б я її не кохав! Я годую нею моє кохання, тільки для цього споживаю я її; я насолоджуюсь нею» [Штірнер, 1994, с. 284–285].

Тепер звернемося до того, що постулює утризм «Я» Мамлеєва: «Єдиний об'єкт поклоніння і віри – власне Я (того, хто вірить). Воно безсмертне й вічне. Що воно

представляє? “Я” є єдиною реальністю, у “цей момент” (для “людського” я) як ціле, закрита, але яка частково розкривається – найповніше в самосвідомості, у душі. <...> Отже, Я загалом – це єдина, надцінна центр-реальність, відмінна від “видимих” форм Я. Крім мого Я не існує нічого реального і цінного» [Мамлеєв, 2006, с. 32–33]. З цього видно, що для Мамлеєва взагалі не існує нічого, крім Я (поки необхідно лише вказати, що йдеться не просто про Я, а про вище Я), а весь світ постає як «існування неіснування» (що також потребує окремих роз’яснень). Тепер, як і зі Штірнером, показово звернемося до теми любові у Мамлеєва: «Оскільки єдиним об’єктом поклоніння і віри є власне Я того, хто вірить, то любов до Себе є однією з головних релігійних дій. <...> Не бійтеся безумства в коханні до Себе, оскільки те безумство, яке робить безумним, йде від світу. Безумство в коханні до Себе – єдине безумство, яке є благодатним. <...> Існує одне (один бік, варіант, звісно не неминучий) розуміння світу не-я, як свого роду відчуженої області Я, чие відчуження і неіснування мають бути знищені поверненням до мого Я. З цього погляду можлива любов (цілковито щира) до світу не-я, зокрема й до інших людей в особливості, що розуміється як сублімація любові до себе <...> У цьому разі в “іншому” приховано кохають самого себе» [Мамлеєв, 2006, с. 34–40]. Мимоволі згадується персонаж мамлеєвських «Штатунів» – Ізвицький, який просто мліє від кохання до себе та ревнує себе до своєї подруги, впадаючи у справжній екстаз від такої любові, в якій просто перестає помічати навколишній світ. Порівнюючи з цього боку Штірнера та Мамлеєва, можна зазначити, що спільним для них виступає *фундаментальний нарцисизм Я*.

Не менш необхідним стає виявлення ключової розбіжності в їхніх підходах до Я. І тут вже доречною є паралель із західною та східною духовними традиціями. Мислення Штірнера знаходиться у сфері скінченного та матеріального, можна навіть сказати, що воно – *натуралістичне*. Мамлеєв же мислить у сфері чистої метафізики, тому його підхід зовсім протилежний – він *містичний*. Дуже чітко ця розбіжність відчутна в словах Штірнера щодо позиції Фіхте, які можуть правомірно бути застосовані і до Мамлеєва: «Коли Фіхте говорить: “Я – це все”, то слова його, мабуть, цілком збігаються з моїми поглядами. Але Я – не є все, а Я знищує все, і тільки те, що саморуйнується, ніколи не маючи буття, кінцеве Я – дійсне. Фіхте говорить про “абсолютне” Я. Я ж говорю про себе, про минуле Я» [Штірнер, 1994, с. 169]. Тобто Штірнер виходить з конкретного та приреченого до руйнування Я: його життя – це лише земне життя, яке неодмінно закінчується смертю.

Цікавим щодо Штірнера є той факт, що його світогляд зчитується радше з того, що він не проговорює, приймаючи як даність, аніж з того, що він постулює у власній боротьбі зі своїми філософськими опонентами. Його не цікавлять космологічні та метафізичні проблеми, він не задається питаннями «звідки з’явилося людство?», «як сконструйований Всесвіт?», «у чому сутність життя?», проте це не означає, що для нього це залишається у вигляді білих плям. У розділі «Дух» він розділяє власне Я і дух (який можна ототожнити з Я-вищим у розумінні Мамлеєва): «Тільки з цього роздвоєння між “я” і духом, тільки тому що “я” і дух зовсім не різні назви одного й того ж, а різні назви для дуже різного, тільки тому, що я – не дух і дух – не я, тільки звідси виходить абсолютно тавтологічно неминучість того, що дух – потойбічний, тобто він – Бог» [Штірнер, 1994, с. 30-31]. Наголошуючи на власному Я та заперечуючи будь-яку трансцендентність, Штірнер мимоволі виходить з позитивізму та натуралізму, оскільки він повністю функціонує в площині іманентного: перед ним не стоїть проблема соліпсизму, він не сумнівається в існуванні Іншого, який вступає з ним у взаємодію, урешті-решт він приймає соціальні та політичні реалії свого часу в тому значенні, що він не піддає сумніву їх існування та дійсність. Звісно, що він переслідує власні інтереси і бунтує як соціально, так і політично, проте він розглядає Я як тілесну істоту, яка займає певне положення в суспільстві (наприклад, вона може бути рабом або господарем). Так, Штірнер наголошує на власній своєрідності, яка не може бути від нього відчужена ніяким чином, проте він зовсім не заперечує закону сили, а отже визнає, що існують ті, хто є сильнішими за нього.

Для нього це є очевидним, оскільки його Я хоча й своєрідне, проте скінченне та обмежене. Його позиція – це позиція егоїста, який цікавиться лише собою та своїми потребами, йому чуже універсальне, тому у сфері загальних теоретичних питань він має досить просту та зрозумілу позицію пересічної людини, що є далекою від філософування та яка часто базується не більше ніж на побутовому здоровому глузді.

Говорячи про Мамлєєва, слід звернутися до розрізнення індивідуальності і особистості (саме через це розрізнення ми не стали визначати спільність Штірнера та Мамлєєва як центрування на Я-індивідуальному). Тут необхідним є звернення до Рене Генона, працями якого Мамлєєв захоплювався та за яким закріпилась слава одного з небагатьох західних людей, кому вдалося проникнути в духовне знання Сходу та не спотворити його, ось що він пише: «Замість понять “Над-Я” і “Я” можна використовувати також поняття “особистість” і “індивідуальність”, з тим застереженням, однак, що “Над-Я”, як ми пояснимо це далі, може бути ще чимось більшим, ніж особистість» [Генон, 2004, с. 31]. Тобто індивідуальність – це своєрідне втілене та обмежене Я, а особистість – Я універсальне, вічне та наповнене необмеженими можливостями. Я Штірнера – це індивідуальність, ніякої особистості в його координатах бути не може, адже його одиничність первинна, її не треба досягати, а все вічне та необмежене – це потойбічний йому дух, або ж Бог. У разі ж Мамлєєва в центрі всього – саме Над-Я, тобто особистість. Саме таке Я є основою буття, воно – ціль, воно – сенс, його і абсолютизує утризм «Я». Тут необхідно зазначити, що Мамлєєв дуже чуйний до будь-яких маніфестацій Я, тому він захищає і тілесність, і навіть Его, проте методично повторює, що їхня сутність – у їх причетності до Над-Я, а тому, коли вони заважають його реалізації, їх необхідно відкинути. Підкріпити встановлену різницю можна словами Бердяєва, під якими, на нашу думку, Мамлєєв міг би підписатись без будь-яких пояснень: «Значущість і цікавість людини пов'язані з цією відкритістю в ній шляхів до нескінченного й вічного, з можливістю проривів. Дуже помилково пов'язувати особистість переважно з кордоном, зі скінченністю, з визначенням, що закриває безмежність. Особистість є розрізненням, вона не допускає змішування та розчинення в безособовому, але вона також є рухом у безмежність та нескінченність» [Бердяєв, 1991, с. 357].

Порівняння Мамлєєва зі Штірнером необхідне нам для розгляду проблем і протиріччя, які містять у собі мамлєєвський утризм «Я» та які можна згрупувати й привести до загальної форми: з одного боку – це тотальність Я, що базується на радикалізації формули «Атман = Брахман» і призводить до самозаперечення Я, а з іншого боку – відсутність фігури Іншого.

Ось декілька елементів, які визначають відмінність утризму «Я» від концепцій Сходу за словами самого Мамлєєва: «Відмінність підкреслено в самому тексті “Релігії Я”, де говориться, що на Сході абсолютизація спрямована лише на Вище Божественне Я, абсолютизація ж у релігії Я йде в плані соліпсизму, і таке протиставлення нижчого Я Вищому, “суб’єктивного” – божественному тут втрачає власний сенс, оскільки в соліпсизмі все, що відноситься до власного Я, – є абсолютним, і може йтися лише про своєрідне розкриття цієї абсолютності в самій собі. Необхідно сказати про це дещо додатково. Різниця полягає, отже, у деякому “дивному” повороті, у погляді на Абсолют з немовби “особистої” точки зору, у підкресленні зв'язку з Абсолютом мого, наявного, конкретного буття і в певній тасмичній проекції Абсолюту на всі ступені самобуття» [Мамлєєв, 2006, с. 42–43]. Ця цитата містить у собі ключове протиріччя, а тому її треба розібрати детально. Вона базується на самобуттєвому соліпсизмі, який йде далі (здавалося б, куди далі?) соліпсизму класичного, стверджуючи, що навколишній світ – це не просто уява Я, а дещо, що має статус «існування неіснування», який робить його ще більш химерним і нереальним. Це одночасно укріплює абсолютну позицію Я, поза яким нічого не лишається. Тобто формула «Атман = Брахман» повністю знімається, оскільки вже немає, що з чим зрівнювати навіть на ілюзорному рівні, сам символ «=», як і різні слова «Атман» та «Брахман», стають зайвими, все можна звести до нової формули, яка вже не є формулою, оскільки має лише один елемент – «Я».

Ключове ж протиріччя полягає в тому, що за таких умов зникає і будь-який «суб'єктивний елемент» / «особиста» точка зору, тобто фундаментальний для Мамлеєва **Центр (Корінь) Самобуття**, який виступає осередком своєрідності, що зберігається на всіх рівнях буття та в усіх маніфестаціях Я (дуже добре сутність Центру Самобуття Мамлеєв розкриває через один із віршів Румі [Мамлеєв, 2006, с. 56–72]) – немає більше ані індивідуальності, ані особистості, оскільки є тільки єдине Я, яке ми назвемо **Я-тотальне**. Таке Я-тотальне не містить у собі своєрідності, оскільки своєрідність це атрибут чогось, що допускає існування інших, відрізнених від себе форм, а таке Я це одна велика єдність, що навіть ірреально не містить категорії «розрізнення». Якщо ж розрізнення присутнє і воно цілком у межах Я-тотального, то воно стає абсурдним, оскільки воно навіть не ілюзія. Тож неминучою стає статичність, оскільки конкретній маніфестації нічого не треба робити – вона і є Я-тотальне в цей же момент, а точніше сказати навіть так: їй нічого робити, оскільки їй взагалі немає. У такому разі Мамлеєв буде вимушений доводити існування окремої маніфестації Я, її реальність і виключність, її метафізичну цінність і величний трагізм (недаремно трагедія через власну драматичність та серйозність визнається найвищим жанром, а комедія через власну легкість і побутовість – нижчим). Зробити ж це у світі, який несе на собі тавро «існування неіснування», йому щонайменше не вдасться, оскільки це може стати лише найнижчим та найбезглуздішим фарсом. Так само руйнується і «Остання Доктрина», оскільки Я-тотальне не передбачає нічого, окрім себе, воно ще повніше (що є вже не парадоксальним, а надпарадоксальним) за звичний Абсолют, який і так є виключною повнотою, а тому не може бути й ніякої безмежної та таємничої **Бездні**, у подорож до якої через «проколи» та «дірки», за Мамлеєвим, може потрапити Я.

Іншою стороною зазначеної ситуації є *заперечення фігури Іншого*, яка є необхідною для існування не тільки динаміки, але й для існування своєрідного Я, котре так пестує Мамлеєв. У розділі «Загадкові сфери метафізики» Мамлеєв звертає увагу на проблему множинності Я. Розмірковуючи про парадоксальність Абсолюту, він звертається до концепції «розрізнення в нерозрізненні» та зазначає: «Ми можемо сказати, отже, що Абсолютне Я, Атман всередині кожної душі метафізично єдині (за своїми божественними якостями та природою), але водночас кожна людина володіє немовби “своїм” Абсолютним Я – такою є мова метафізичної парадоксії» [Мамлеєв, 2006, с. 81]. І якщо ці слова можна застосувати до Веданти, то про утризм «Я» ми вже знаємо, що згідно з ним немає ніяких окремих душ, ніяких людей і ніяких «своїх» Абсолютних Я бути не може, а все через те, що є лише Я-тотальне. Заперечення фігури Іншого виникає одразу ж у той момент, коли Я покладається як єдина реальність і цінність, а світ принижується до рівня «існування неіснування». Тут необхідно зазначити, що оскільки сам Мамлеєв під час розгляду питання відмінності вищого Я в утризмі «Я» від Атману спирається на вчення Шанкари [Мамлеєв, 2006, с. 43], то й ми використовуємо саме його, тобто йдеться про Адвайта-Веданту. Як відомо, Шанкара та його послідовники уточнили, що означає «ілюзорність світу» (оскільки згідно з Упанішадами істинно реальним є лише Брахман), виділивши три рівні реальності: *парамартхіка* (істинна реальність), *в'явахаріка* (умовна реальність) та *пратібхасіка* (примарна реальність). До парамартхіки, звісно, належить лише Брахман, а от до в'явахаріки належить матеріальний світ із множинністю суб'єктів (джив), творцем і володарем якого є Ішвара. Важливим є те, що хоча все, що знаходиться на цьому рівні, не володіє істинною реальністю, воно і не є цілковито помилковим та ірреальним, оскільки функціонує як загальновідомі людські уявлення. До останнього рівня, пратібхасіки, належать сновидіння та міражі, які мають ще менший ступінь реальності ніж все, що належить до в'явахаріки. Ще є *туччха* – зовсім нереальні речі, які не підпадають під жодний з вказаних рівнів (наприклад, «найгостріший кут кола»). За допомогою зазначених рівнів, які виділяє Шанкара, можна добре проілюструвати радикалізацію Я та відсутність фігури Іншого у Мамлеєва. Якщо для Шанкари множинність свідомостей (джив) знаходиться на рівні в'явахаріки, то для Мамлеєва, виходячи з визначення світу не-Я як

«існування неіснування», вона знижується до пратібхасіки, якщо взагалі не стає тим, що є тучча. Тобто Мамлеєв максимально нівелює онтологічний статус того пласту буття, на якому можна серйозно сприймати Іншого.

З цього випливає також і етичний аспект утризму «Я», в якому Мамлеєв пропонує три ключові етичні шляхи: один вже був нами зазначений під час звернення до теми любові (коли до світу ставляться як до своєї відчуженої частини, а тому в Іншому приховано люблять себе), інші два – це глибока байдужість, оскільки серйозно можна сприймати лише себе та пристосування («прийняття правил гри») до світу, ніби він реальний, але з розумінням такої умовності та центруванням все одно навколо Я [Мамлеєв, 2006, с. 39–40]. Жоден з цих шляхів не передбачає метафізичної події Іншого, а отже всі вони замкнені на Я, стаючи жертвою Я-тотального. Для коментування подібної ситуації можна залучити вже згаданого нами Бердяєва: «Коли людина нічого не визнає, крім себе, вона перестає відчувати себе, тому що для того, щоб відчувати себе, необхідно визнавати і не себе <...> Якщо нічого немає над людиною, якщо немає нічого вище людини, якщо людина не знає ніяких витоків, крім тих, які замкнені в людському колі, людина перестає знати і саму себе <...> Індивідуалізм, що не знає меж і нічому себе не підкорює, розхитує індивідуальність» [Бердяєв, 1991, с. 373–374]. Можна сказати, що метафізична радикальність утризму «Я» настільки потужна, що діалектично веде до неминучого самозаперечення, а крім того – руйнує інші частини мамлеєвської філософії.

Особливо гостро це відчувається не лише щодо Безодні та «Останніх відносин», але й щодо концепту «Росії Вічної». *Відсутність будь-якого топосу та фігури Іншого унеможлиблює таку важливу мамлеєвську метафізичну категорію, як Росія.* Саме вона є найвразливішою до протиріч утризму «Я», оскільки неодмінно *потребує* хоча б якоїсь *інтерсуб'єктивності*. У роботі «Росія Вічна» Мамлеєв наділяю Росію особливим метафізичним статусом – *посередника між Абсолютом та Безоднею*, що формує її як принципову *Тасмницю*, окреслити яку він намагається через звернення до російської поезії, прози, філософії, православ'я, народної стихії тощо. І якщо це органічно (хоча й не без питань, прогалин і зауважень) поєднується з «Останньою Доктриною», то з утризмом «Я» в тій радикальній формі, яку він має, концепція Росії існувати не може. Це витікає з того, що Росія потребує власного космологічного та метафізичного місця, яке не може їй бути надане в разі її повної підвладності утризму «Я». Так, Мамлеєв серед іншого говорить і про «внутрішню Росію», але очевидно, що в його ж системі координат Росія не може бути чийось сателітом, *вона неодмінно потребує метафізичної незалежності*. По-друге, вся та низка звернень до російської поезії, літератури, філософії, народної стихії, православ'я, які здійснив Мамлеєв для окреслення тасмниці Росії, не є чимось серйозним, якщо не несе метафізичної цінності. Все це буде сприйматись як щось, що є набагато нижчим за ілюзію, адже неможливою є справжня любов до поезії Єсеніна чи прози Достоевського без визнання їх незалежного існування, тобто концепт тасмниці Росії Мамлеєва стає безглуздом, якщо він не містить *тасмниці Іншого*. Ба навіть більше, руйнується будь-який зв'язок з Традицією самої Росії, оскільки в такому разі блокуються фундаментальні ідеї російської спільності, такі як *всєдність, боголюдство та соборність*.

Знову можна звернутись до співставлення Мамлеєва зі Штірнером, адже їхні вчення через власну радикальність потрапляють у схожі ситуації. Штірнер знаходиться на самому краю індивідуалізму, тож його філософії складно знайти продовження, що й обумовлює її відносну непопулярність: історія щонайбільше залишила її на власних задвірках, що видно із сумної біографії самого Штірнера. Для Мамлеєва Штірнер – не хто інший, як сатаніст, оскільки він робить те, що, згідно з Мамлеєвим, є справою диявола – абсолютизує минуше та скінченне. Однак сам мамлеєвський утризм «Я» веде до *демонічної замкненості*, яка не може мати зворотного зв'язку з Традицією, навіть у її найширшому розумінні. Як відомо, слово «демон» походить від давньогрецького δαίμων, що перекладається як «дух» чи «божество», водночас у ранній античності не завжди «даймон» та «бог» мали розрізнення, слов'яни ж у християнстві на Русі слово «демон» використовували як синонім слова «біс», котрим

іменували всіх язичеських богів. Найвідоміший «даймон» – це, звісно, даймон сократівський, який приймає у нього форму внутрішнього голосу, що допомагає в складних ситуаціях, проте «демон» як такий не прив'язаний до моралі і може чинити як щось добре, так і щось погане. Саме останнє є ближчим до сучасного нам сприйняття цього слова, яке в переважно використовується з явним негативним забарвленням. Проте не наслідуючи повною мірою обидві ці традиції, «демонічність» можна інтерпретувати в рамках сформованого контексту як певну *силу, що жадає бути конкурентною щодо Бога, тобто Абсолюту*. З цього погляду, утризм «Я» – з його хижим Я-тотальним – щодо Традиції безумовно є демонічним. «Остання Доктрина» також має демонічний відтінок, проте вона і позиціонує себе як принциповий вихід за межі Традиції, а крім того, через метафізичну загадковість Безодні її важко якось чітко характеризувати (демонічність «Останньої Доктрини» потребує окремого уважного розгляду, який виходить за межі поточного дослідження).

Під час вирішення питання взаємозв'язку утризму «Я» і Традиції необхідно звернути увагу на такі слова Мамлеєва (сутність яких повністю суперечить його твердженню, згідно з яким утризм «Я» – це новий підхід у межах Традиції, а не те, що вносить до неї сторонні елементи): «Якщо говорити про відмінність між концепцією Атмана і вищого Я в цій книзі, то слід відзначити також, що, звісно, концепція Вищого Я в деякому плані відрізняється від концепції Атмана Шанкари. Підкреслю ще дві відмінності. По-перше, Атман зазвичай пов'язується з Чистою Свідомістю, водночас Вище Я трактується як певний “прокол в Абсолюті”, і воно може бути пов'язане з наступними духовними реаліями, невідомими нам. По-друге, у главі “Остання Доктрина” Вище Я виступає як свідок Безодні за межами Абсолюту, що виходить за межі Веданти і світової Традиції загалом» [Мамлеєв, 2006, с. 43]. Ми бачимо, що Мамлеєв демонструє відмінність утризму «Я» від Традиції за допомогою звернення до «Останньої Доктрини», яку він однозначно вважає виходом за межі Традиції, причому ці аргументи є найсуттєвішими та найважливішими. Тому не лише «Останню Доктрину» необхідно розуміти через утризм «Я», але й навпаки – утризм «Я» через «Останню Доктрину».

Отже, це приводить нас до того, що утризм «Я» доцільніше сприймати як те, що несе в собі сторонній до Традиції елемент, який неминуче впливає з причетності утризму «Я» до «Останньої Доктрини». Однак для Мамлеєва є важливим збереження зв'язку з Традицією, який, не дивлячись на вихід з неї, може зберігатись і бути досить міцним. Ключовою загрозою, яку містить у собі утризм «Я» та яка не лише розриває вказаний зв'язок, але й руйнує органіку самої філософії Мамлеєва («Останньої Доктрини», «Росії Вічної»), є Я-тотальне, що стає наслідком радикальності положень утризму «Я». Відмова ж від тотальності та введення фігури Іншого всередині самого утризму «Я» здатні відкрити шлях до Традиції, а також надати можливості таким концепціям, як «Безодня» та «Вічна Росія», розкритись повніше, реалізувавши власні приховані потенції. Інакше кажучи, процес органічного зближення та пом'якшення гострих кутів всередині самої філософії Мамлеєва може сформувати міцний та ефективний міст до Традиції, за допомогою якого стане можливим їх успішне взаємодоповнення та взаємозбагачення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бердяев Н. Самопознание. Ленинград: Лениздат, 1991. 398 с.
Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте / пер. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2004. 256 с.
Мамалауї А. А. Концы без конца, или ситуация «пост(недо)модерна». *Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма: в 2-х т.; т. 1* / под. ред. Л. В. Стародубцевой. Х.: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2010. С. 76–88.
Мамлеєв Ю. Россия Вечная. М.: Эксмо, 2011. 512 с.
Мамлеєв Ю. Судьба бытия. М.: Эннеагон, 2006. 262 с.
Мамлеєв Ю. Шатуны. М.: Ad Marginem, 2002. 272 с.
Штирнер М. Единственный и его собственность. Х.: Основа, 1994. 560 с.

Гончаров Семен Олексійович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Стаття надійшла до редакції: 28.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

MAMLEEV'S I-UTRISM AS A SPECIAL KIND OF METAPHYSICS

Honcharov Semen A.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

ABSTRACT

The article dealt with the question of the ratio of Yuri Mamleev's I-utrim to Tradition. The problem is in the contradiction between two positions, which Mamleev notes in different places of "The Destiny of Being" – a view of the I-utrim as a new approach within the framework of Tradition, and as going beyond it with the introduction of extraneous elements. Based on the connection between the I-utrim and the "Last Doctrine", which clearly lies outside the Tradition, the author of the article concludes that the I-utrim should not be considered as a new approach within the framework of the Tradition, but as an autonomous construction to it. According to the author, the I-utrim due to its own radicalism contains two key problems that lead not only to a break with Tradition but also to a violation of the inner integrity of Mamleev's philosophy itself. These two problems are defined as the radicalization of the Vedanta formula "Atman = Brahman" and the absence of the figure of the Other. I-utrim forms unified I, which the author of the article proposes to call "I-total", because it displaces everything but itself, including the classical concept of the Absolute. Hence the lack of a topos for Mamleev's concepts such as "Abyss" and "Eternal Russia". It is compounded by the prevention of the metaphysical event of the Other, which is especially important for the idea of a metaphysical and mysterious Russia that requires intersubjectivity. In the process of analyzing these problems and issues, the article compares the philosophical positions of Stirner and Mamleev, as well as addresses the topic of demonic I-utrim. After all, the author concludes that the I-utrim needs to be revised and softened. This would allow it to exist organically in the overall picture of Mamleev's worldview and not lose touch with Tradition despite the inevitable exit from it.

Key words: metaphysics, Mamleev, I-utrim, Vedanta, Absolute.

REFERENCES

- Berdyayev, N. (1991). *Self-knowledge. An Essay in Philosophical Autobiography*. Leningrad: Lenizdat. (Original work published 1940). (In Russian).
- Guenon, R. (2004). *Man and His Becoming According to the Vedanta*. (N. Tiro, Trans.). Moscow: Belovod'ye. (Original work published 1925). (In Russian).
- Mamalui, A. A. (2010). Ends without End, or the Situation of "Post(under)modernity". In L. V. Starodubtseva (Ed.), *What is Modernity? Philosophical Reflections on the Situation of Post/under/after-post/post-post ... modernism: In 2 Volumes* (Vol. 1; pp. 76–88). Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2011). *Eternal Russia*. Moscow: Eksmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2002). *Sbatuny*. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *The Destiny of Being*. Moscow: Enneagon. (In Russian).
- Stirner, M. (1994). *The Ego and Its Own*. (B. V. Gimmelfarb & I. L. Gokhshiller, Trans.). Kharkiv: Osnova. (Original work published 1844). (In Russian).

Article arrived: 28.05.2020

Accepted: 19.06.2020

МІФОЛОГІЧНІСТЬ ТЕЛЕСЕРІАЛІВ ЯК ВТІЛЕННЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ СУЧАСНИХ МЕДІА

Статтю присвячено проблемі неоднозначності оцінки міфологічних характеристик телесеріалу. Мета цієї статті – встановити притаманні телесеріалу функції, які розкривають його міфологічний потенціал. Було застосовано прийнятий у постструктуралізмі методологічний підхід до різноманітних культурних форм як текстів, що підлягають інтерпретації, тож телесеріали розглядалися як означники, що репрезентують міфологічне значення. Телеаудиторія зазвичай сприймає сучасний телесеріал, як і традиційний міф, переживаючи його, тобто як цілісну семантичну систему, у якій значення нерозривно пов'язане з формою, тому емоційно переживається як реальність. Встановлено, що регулярна повторюваність телесеріалу в сітці мовлення телеканалу демонструє його парадигмальний рівень означування та наділяє нормативною функцією. Новизна дослідження полягає в конкретизації функціональної сили міфологічності телесеріалів, яка полягає не тільки у створенні атмосфери естетичного обміну значеннями між учасниками комунікативного процесу, але й у нормуванні та ритуалізації життєвого простору (символічно-нормативна функція), створенні середовища для фантазійного переживання несвідомих бажань (соціально-компенсаторна функція) та соціалізації індивідів (інтеграційна функція). У підсумку зазначено, що міфологічність телесеріалу може підсилюватися двома способами: завдяки його нормативно-ритуальній функції, що досягається постійною повторюваністю (згідно з розкладом телепрограми) та впливає на інтегративну функцію, і завдяки фантазійному змісту телесеріалу. Це значною мірою розкриває соціально-компенсаторну функцію телесеріалу, яка найбільше реалізується саме у фантазійних серіалах, а з огляду на те, що глядач переживає власні бажання, можна говорити про переживання індивідуалізованого міфу.

Ключові слова: телесеріал, медіакомунікація, міф, функції телесеріалу, глядацька аудиторія, телебачення.

Проблема неоднозначності оцінки міфологічного як характеристики сучасних медіа пов'язана, як видається, не стільки з самими міфами, скільки з тією концепцією суспільства, яку беруть за основу своєї стратегії ті чи інші дослідники. Якщо функціональні характеристики, пов'язані з міфотворчістю, аналізують у площині протиставлення «раціональне – ірраціональне» (неважливо, чи вважають міф ірраціональним чи маніпулятивним втіленням певної раціональності), міф здебільшого потрапляє під удар. Натомість спроба відійти від дихотомічного протиставлення природи і культури, маси і еліти, реальності і міфу відкриває нові можливості не лише для реабілітації міфологічного, але й для глибшого пізнання самої культури. Спробуємо це проаналізувати на прикладі дослідження телесеріалу як найбільш всеохопної форми медіакомунікації сучасної культури.

Актуальність цієї розвідки обумовлена тим, що телевізійний серіал, виникнувши у середовищі радіостанцій і повноцінно розгорнувшись на телебаченні, вочевидь, являє собою дещо специфічно потрібне, а можливо просто формально відповідне своєю незавершеністю до поточного моменту культури, який найчастіше характеризують як стан постмодерну. Серіал успішно перейшов з ефірного телебачення на новітні цифрові медіа і залишається затребуваним як серед медіа-мовників, так і серед реципієнтів медіа-повідомлення, тримаючи високу зацікавленість глядацьких аудиторій і впливаючи на соціальні практики. Тож телесеріал постає як специфічно важливе медіа, а розкриття його

функціонального виміру дозволяє осмислити знаково-символічний аспект його комунікації.

Новизна нашого дослідження полягає в конкретизації функціональної сили міфологічності телесеріалів, яка виявляється не тільки у створенні атмосфери естетичного обміну значеннями між учасниками комунікативного процесу, а саме: сценаристами, продюсерами, власниками медіа холдингів і глядацькими аудиторіями, але й у нормуванні та ритуалізації життєвого простору (символічно-нормативна функція), створенні середовища для фантазійного переживання несвідомих змістів і бажань завдяки вкладанню нереалізованих почуттів глядача в образи персонажів телесеріалу (соціально-компенсаторна функція), а також у повноцінній реалізації цих почуттів і соціалізації індивідів (інтеграційна функція).

Мета цієї статті – встановити притаманні телесеріалу функції, які розкривають його міфологічний потенціал. Для цього було поставлено і вирішено *завдання* дешифровки міфологічності серіалу та виявлення його функціональної співвіднесеності з соціокультурним середовищем.

Для виконання цих завдань було застосовано прийнятій у постструктуралізмі *методологічний підхід* до різноманітних культурних форм як текстів, що підлягають інтерпретації, тож серіали розглядаються як означники, що репрезентують міфологічне значення.

Ступінь розробки проблеми є водночас високим в окремих її складових і недостатнім в частині її загальної концептуалізації. Міфологічність дискурсу телебачення здається очевидною, а телебачення як індустрія оперує достатньою кількістю міфів, щоб привернути увагу наукової і філософської спільноти як в Україні, так і за її межами. Критика, насамперед, соціально-політичної ангажованості телебачення та його маніпулятивного впливу на масову свідомість сформували потужну інтелектуальну течію, в авангарді якої перебуває ціла плеяда визнаних у світі філософів і теоретиків, для переліку яких навряд чи стане місця на цій сторінці. Останні розвідки українських дослідників щодо міфологізації масової свідомості за допомогою телебачення, які лише частково стосуються ролі телесеріалів у цьому процесі, належать саме до критичної традиції [Дзюба, 2009; Гойман, 2014]. Більш оптимістичний погляд репрезентують дослідження в межах культурологічних студій, де телебачення, як і вся популярна культура, постає як сукупність антропологічних практик, як виробництво та обмін значеннями. До таких належать дослідження ідентифікації за допомогою телесеріалів [Ландяк, 2011] і мистецтвознавче дослідження постаті героїв у телесеріалах [Мазепа, 2018]. Загалом можемо говорити про два підходи: про негативний (песимістично-деструктивний) і позитивний (оптимістично-конструктивний).

Своєрідна точка перетину двох вказаних позицій, у якій сходяться переважна більшість аналітиків – це формування телебаченням специфічної чуттєвої атмосфери, що неуклібно розвертає суспільство до естетичного сприйняття реальності. І якщо Ж. Бодрійяр з прикрістю зазначав, що досягнута «всезагальна естетизація», за умов якої естетичним стає все і будь-який продукт індустріального виробництва перетворюється на мистецький об'єкт, коли «навіть найбільш банальне й непристойне – і те виряджається в естетику, вбирається в культуру та прагне стати достойним музею» [Бодрійяр, 2009, с. 26], то М. Маффесолі, теж соціальний філософ, вбачав у естетичності нову силу єднання і солідарності людей нинішньої епохи. З його позиції, естетика – це та «позитивна латентна сила», той тип чуттєвості, завдяки якому вибудовується солідарність нового типу [Маффесолі, 2018, с. 119]. Зрештою, це сприяє зміцненню спільнот, бо найперше та найголовніше завдання людей, згідно з традицією, що бере свій початок у «польових» дослідженнях Еміля Дюркгайма та його сакралізації соціального, – це убезпечувати сталість та інтеграцію соціальних груп. Переживання емоційних станів, окрім чуттєвого, проксемального єднання, створює спільні образи та асоціації, які поділяють всі члени спільноти. Такий емоційно-чуттєвий зв'язок між людьми, опосередкований спільними

образами та асоціаціями, і являє собою міф або символічне вираження почуттів, що згідно з Е. Кассіером, виконує надважливе завдання культурної діяльності людини – об'єктивує почуття на відміну від об'єктивації смислу «емпіричної реальності» [Кассіер, 2011, с. 69].

Телесеріали постають як означники, що репрезентують міфологічне значення. Згідно з постструктуралістським підходом, який ми обрали за методологію дослідження [Барт, 1989b], кожен телесеріал/означник передусім дволикий, оскільки несе не тільки зміст, але й подає це у конкретній процесуальній формі означування. Ба більше, означник може бути ще й пустим. Отже, якщо сприймати серіал виключно як комунікативну форму, то його зміст сприймається некритично, а єдиним значенням медіа-повідомлення стає розважальне медіа. Але якщо враховувати вплив телесеріальної форми подачі міфологічного, то стає очевидним його оманливе, викривлене значення, хоча такий погляд вимагає критичного осмислення медіа-повідомлення, що несе серіал. Існує ще один варіант сприйняття, коли означник нерозривно пов'язується як зі своїм змістовним наповненням, так і з формою. Тоді особливості телевізійного медіа створюють фантазійне переживання, яке хоча і є ілюзією, проте емоційно переживається як реальність. Телеаудиторія зазвичай сприймає сучасний телесеріал, як і традиційний міф, переживаючи його, тобто як цілісну семантичну систему, у якій значення нерозривно пов'язане з формою. У такий спосіб відбувається інтерпретація медіа-повідомлення саме так, як було заплановано творцями телесеріалу, що зі свого боку дозволяє формувати культуру спільного розуміння та інтерпретувати поточну культурну ситуацію приблизно однаково.

Через міф відбувається об'єктивація соціального – це писав ще Е. Кассіер [Кассіер, 2011, с. 70]. Тож не дивно, що завдяки телесеріалам, що несуть новітню міфологію, можна спостерігати обернений процес – соціалізацію індивідів. Дуже часто телевізійні серіали моделюють типові ситуації повсякденного життя, а їхні персонажі надають зразки поведінки, які люди приміряють на себе та своє соціальне оточення. Найбільш ілюстративним прикладом об'єктивації соціальної невдоволеності, очікування героя-спасителя, що прийде і наведе лад у суспільстві, є телесеріал «Слуга народу», який значно вплинув на конфігурацію суспільного простору України. Більшість глядацької аудиторії сприйняла серіал некритично, тому переживала його як цілісну семантичну систему, тобто емоційно сприймала серіал як реальність; до речі, як і переважну більшість програм ефірного телебачення (звісно, йдеться не про всю потенціальну глядацьку аудиторію, а тільки ту її частину, що споживає ефірний медіа-контент).

Оскільки міф серіалу – це штучно сформоване телевиробником послання, то його комунікативна взаємодія з глядачем підпорядковується циклу обміну значеннями, де бажано, щоб культурно-ментальні позиції виробника співпадали з позиціями реципієнта послання. Як було встановлено С. Голлом, можливо зіткнутися з інформаційним спотворенням, бо справжній зміст повідомлення повинен з'явитися тільки після розшифровки (декодування), що відбувається паралельним ходом (паралельним до матеріального приймання) на рівні емоціональному та свідомому під час приймання повідомлення аудиторією [Hall, 1973, pp. 3–5]. Коли відсутні рівнозначності між цими сторонами комунікативного медійного обміну, то виникають непорозуміння. Цікавою є ситуація з серіалом «Секс і місто». Перший сезон з'явився 1998 року і бив усі рейтинги за переглядами, хоча ситуація героїнь – успішних у професійному житті, самодостатніх, емансипованих і незаміжніх леді, які живуть у культурному та діловому центрі світового рівня Мангеттені – для американських і європейських мешканців мегаполісів виглядала абсолютно реальною, а для російського та українського глядача поставала як фантазійна. Російська дослідниця Тетяна Квашина висувала, що російська та українська глядацькі аудиторії не сприймали позитивно і адекватно до поточної життєвої ситуації такі емансиповані жіночі образи. Розуміння головної ідеї про жіночу дружбу, рівноправність, важливість професійного визнання, тобто головне послання серіалу, здається, перекрилося «переляком» від відвертої сексуальності та вільних звичок головних персонажів серіалу і

основний зміст медіа-повідомлення був викривлений в процесі інтерпретації глядачами з іншого культурного середовища. Глядацька інтерпретація знаходилася у площині «сексуальної відвертості героїнь та проблеми пошуку ідеального чоловіка» [Квашина, 2011, с. 133]. А ось французька аудиторія сприймала серіал як репрезентацію реальних соціокультурних трендів і пересічних людей, і тому ідентифікувалася з персонажами. Проте навіть спотворення повідомлення серіалу в аудиторіях України і Росії не знецінило його впливу та не зменшило рівень його міфологічності. З одного боку, жінки протиставляли себе «розпусним непорядним іноземкам» і за рахунок такого розрізнення «з ними» все одно ідентифікувалися одна з одною, тобто «з нашими», такими «порядними жінками». А з іншого боку, наприкінці дев'яностих років для багатьох глядачів Мангеттен виглядав як щось фантастичне, що збільшувало символізм телесеріалу «Секс і місто». Нині молодше покоління глядачів сприймають цей серіал по-іншому, так, як і задумували його творці. Отже, інтерпретація екранних персонажів інколи відбувається непрямыми шляхами від означника до означуваного, що й підкреслює міфологічність телесеріалу.

Телесеріал як носій міфологічного значення може бути не тільки ігровим, але й анімаційним фільмом. Певною мірою це збільшує можливості для його міфологізації. Тож анімаційний серіал «Сімпсони» як об'єкт дослідницької рефлексії – це культурна ікона, феномен, мультфільм-шедевр, дивовижний продукт сучасної популярної культури, а серед спільноти професіоналів телебачення – ідеальна модель живучості та комерційного успіху. «Сімпсони» мають безліч підтекстів, спрямованих на різноманітні сфери культури – це і критика патріархальної сім'ї, але водночас її підтримка, рівноправний статус жінки у суспільстві, але й водночас тягар «чоловічності» над представниками чоловічої статі, екологічна проблематика і, зрештою, це просто якісні смішні епізоди! Зараз ми розглянемо тільки один аспект цього серіалу, що маніфестує високий рівень міфологічності «Сімпсонів» – це час.

Незважаючи на те, що в центрі серіалу сім'я, а як прийнято у телеіндустрії, всі сімейні серіали мають, так би мовити, наскрізний сюжет і кожен епізод має відкритий фінал для захоплення уваги глядача, щоб він хотів дивитися продовження, «Сімпсони» мають *закритий фінал* у кожній серії. Жанр ситуаційної комедії дозволяє це зробити. Усі члени родини Сімпсонів залишаються такими, якими були на момент задуму, діти не дорослішають, батьки не старіють, а дід, що періодично навідує з будинку для літніх людей своїх сина, невістку та внуків, не помирає. І хоча ми бачимо дорослих Барта і Лісу, навіть Меггі (але так і не почули її голосу) у флешфорвардах, а також бачили за допомогою флешбеків Гомера і Мардж у їхньому дитинстві, але в межах головної сюжетної лінії або основного наративу їхній вік і статуси зберігаються незмінними. Хоча, як не дивно, другорядні персонажі серіалу змінюються, що спричиняє, так би мовити, часові парадокси. Наприклад, коли у сусіда Неда Фландерса помирає дружина, він повторно одружується, потім розлучається, товариш Апу одружується, у нього і його дружини з Індії народжується восьмеро дітлахів, сестра Мардж всиновлює китайську дівчинку, яку ми згодом бачимо дорослішою дитиною, що вже грає на скрипочці і под. Проте діти Сімпсонів залишаються у своєму віці. Тож другорядні наративи нерідко мають наскрізний характер. Видається, що час у серіалі навколо Сімпсонів навіть не циклічний, а має характер конусоподібного вихору, де у вершині конусу розташовані головні персонажі і для них час практично стоїть на місці, але чим далі від центру до його країв (там, де розташовані другорядні персонажі та наративи нижчого порядку), то час все помітніше рухається: може й повільно, але все ж він лінійно змінюється.

Головні герої «Сімпсонів» репрезентують олімпійських богів (Святе сімейство поточного стану культури). Вони знаходяться поза часом, принаймні – порівняно з іншими персонажами. Це додає головним героям серіалу недеklarований відкрито ореол надприродної сили: вони вищі за звичайні людські слабкості, а їхні власні слабкості мають

характер сил, які творять саму реальність – або ж, точніше, репрезентують її споконвічну і невикорінну недосконалість.

Зазначимо, що сам по собі будь-який телевізійний серіал стає подією не в останню чергу завдяки регулярній повторюваності. Відомо, що найпростіша функція ритуальної діяльності – це нормування суспільного часу. Завдяки всеосяжному, приватному, повторюваному характеру телевізійного висвітлення різноманітних подій телебачення перейняло деякі виміри традиційного ритуалу і стало джерелом значної частини символічної образності та спільних цінностей нашої культури. До цієї думки пристали б дослідники ритуальних практик, які зазначали, що телебачення може мати двояку властивість: бути ритуалістичним, а також ставати реальним ритуальним середовищем для культури [Bell, 2009, p. 245].

З філософського погляду, подія, що регулярно повторюється в один і той самий визначений час, набуває ознаки важливої культурної діяльності завдяки, з одного боку, своїй опозиційності природному плину часу та несвідомій ілюзії, що заперечує лінійність перебігу часу і, вочевидь, лінійний перебіг життя, але, з іншого боку, не є голим запереченням, а надає позитивну компенсацію такій мінливості, створює незмінний сенс життя, тобто дарує символічне безсмертя. Помітно, що одноманітні нецікаві телесеріали про нещасливе кохання та сучасних Попелюшок найчастіше транслюються на ефірних телеканалах із жорстко упорядкованим розкладом телепрограм. Додаткової сугестивності їм надають повторювані трансляції згідно з розкладом телепрограм. Така регулярна повторюваність телесеріалу в сітці мовлення телеканалу демонструє *парадигмальний рівень означування* [Барт, 1989а, с. 246–247] і підтверджує, що сам по собі серіал ніяк не може виконувати ритуальну функцію, поки не буде розміщений у часовій сітці мовлення, тобто телепрограмі.

Прикметно, що кабельні телемовники та потокові сервіси практично не виготовляють і не транслюються серіали про умовну «нещасну Марію». Водночас потокові сервіси не переслідують і особливо не дотримуються часової повторюваності виходу епізодів своїх телесеріалів, але за своїм змістом виконують свою символічно-ритуальну функцію через змістове наповнення, тобто на внутрішньому рівні означування.

Отже, з погляду філософії культури, телебачення задовольняє людські потреби в підтримці символічної партиципації. Телесеріали, навіть не надто обтяжені змістом, що вмонтовані у сітку трансляції телемовника, виходять у чітко визначений час і саме цей факт наділяє навіть простенькі наративи символічним значенням, тобто на зовнішньому рівні означування телепрограма перетворює їх на нормативний і символічний елемент життя людини.

Збільшення частки серіалів зі складною міфологією стає сприятливим середовищем для переносу несвідомих змістів і неусвідомлених бажань глядача по всьому глобалізованому нині світу, насамперед, через універсальність символічно-міфологічних образів і мотивів, яку Карл Густав Юнг назвав архетипами. Завдяки цій універсальності, або паралелізму міфологічних мотивів, за словами К. Юнга, «із несвідомого виходять детермінантні впливи, які, незалежно від традиції, забезпечують кожному окремому індивідуві подібність, ба навіть однаковість досвіду, а також уявного оформлення» [Юнг, 2018, с. 86]. Низку публікацій і свою дисертацію присвятила цій темі О. Ландяк. Вона визначила пріоритетні позитивні та негативні стратегії конструювання ідентичності в українському медіапросторі, відмітила також постаті Героя і Трікстера як ключові архетипи, що використовують у серіалах [Ландяк, 2011, с. 9].

Однією з визначальних рис телесеріалу, яка підсилює його здатність до проєкцій/ідентифікацій під час перегляду, є те, що Михайло Собуцький позначив як принципову різницю між акторськими складами великого екрану та екрану малого (small screen), що якраз і засвідчує здатність серіальних персонажів брати участь у процесах вторинної соціалізації. Ця особливість полягає в тому, що продюсери відбирають у серіали маловідомих широкому загалу акторів, принаймні ролі виконують

точно не лише мегазірки. У результаті, частіше в серіалах, ніж у великому кіно, глядач не завжди запам'ятовує імена виконавців ролей, проте добре пам'ятає персонажів. А персонаж, як зазначає М. Собуцький, не завжди постає відтворенням людини з реальної життєвої ситуації, а «є втіленням бажання наївного глядача» [Собуцький, 2018, с. 275]. Хоча слід зазначити, що серіали 2018–2020 років можуть похвалитися справжніми зірками у своєму складі, що свідчить про зміну місця й ролі телесеріалу не стільки в соціокультурному просторі, бо люди прихилилися до серіалів ще коли справжні селебріті вважали для себе нищим грати в «милі», а насамперед у системі комерційних фінансових потоків, які щедро полилися в телеіндустрію разом з успішними сценаристами, режисерами та акторами. Наприклад, серіал «Молодий Папа» (2016) на головну роль запросив Джуда Лоу, серіал «Роки і роки» (Years and Years, 2019) може похвалитися мегазіркою великого екрану Еммою Томпсон, а серіал «Хлопаки» (The Boys, 2019), повністю виготовлений для потокового мережного сервісу, у складі акторів має Карла Урбана. Проте певну трансформацію глядацьких смаків, а відповідно й телевізійного продукту, що надають новітні мережні потокові сервіси з можливостями запису та відтворення уподобаних епізодів у будь-який зручний для глядача час, супроводжує поява величезної кількості фантазійних серіалів, які розширюють глядацькі аудиторії саме завдяки символічності своїх образів. Більше символізму, більше простору для інтерпретацій, більше шанувальників, що ідентифікують свої життєві ситуації з сюжетними лініями персонажів і знаходять у них реалізацію своїх бажань.

Найбільш успішний серіал останнього десятиліття, один з тих, що остаточно змінили ставлення до феномену серіалу, – «Гра Престолів». Серіал, незважаючи на брутальні сцени насилля, створює незабутні жіночі образи для наслідування, що приваблює активну емансиповану жіночу аудиторію. Згадаймо матір драконів Дейнеріс, яка звільняє рабів і поневолених, виявляє незвичайний героїзм та силу. Тож у «Грі Престолів», нібито на тлі домінування чоловіків, постають дуже переконливі жіночі персонажі: Оленна Тірелл, жінки сімейства Старк, Бріенна, Яра, які репрезентують власну історію в межах загального наративу, мають багато активних сцен. Все це ілюструє здатність цього серіалу відтворювати в міфологічній формі жіночий героїзм, який не завжди аж надто видатний та помітний, як, наприклад, стійка внутрішня сила Санси Старк, яка на початку серіалу видається скромною та покірною, ідеальною картинкою, що репрезентує патріархальних соціальний порядок, а наприкінці спокійно відправляє на страту людей. Як репрезентації етичної варіативності зображені сильні жіночі постаті, що діють сумнівно з огляду на загальні моральні принципи, як талановито показано грою актрис серіалу – Леною Гіді в ролі Серсеї та Емілією Кларк у ролі Дейнеріс Таргарієн. Трансформація останньої в дусі міфічних обернень від обожнюваної визволительки поневолених рабів до безжальної божевільної вбивці тільки підкреслюють тезу щодо інтенсивної міфологізації телесеріалів.

Як Інтернет-комунікація, так і сучасний телесеріал надають можливості глядачеві, за висловом М. Собуцького, занурити «свої означники <...> у семантику бажань, які не просто репрезентувати поза світом фентезі» [Собуцький, 2018, с. 277]. У цьому контексті М. Собуцький закликає не сприймати екранні образи як відповідність реальним, що дасть змогу бути вільними від маніпуляцій продуктів культури, бо це – психічна реальність людини нашого століття, яка означається у фантазійних образах, тож слід уважніше ставитися до інтерпретації таких образів [Собуцький, 2018, с. 277].

Як *висновок* можна стверджувати, що телеаудиторія зазвичай сприймає сучасний телесеріал, як і традиційний міф, переживаючи його, тобто як цілісну семантичну систему, у якій значення нерозривно пов'язане з формою, тому емоційно переживається як реальність. Встановлено, що регулярна повторюваність телесеріалу в сітці мовлення телеканалу демонструє його парадигмальний рівень означування та наділяє нормативною функцією. Міфологічність телесеріалу може підсилюватися двома способами: як завдяки його нормативно-ритуальній функції, що досягається постійною повторюваністю згідно з

розкладом телепрограми та зі свого боку впливає на інтегративну функцію, так і завдяки фантазійному змісту телесеріалу. Це значною мірою розкриває соціально-компенсаторну функцію телесеріалу, яка найбільшою мірою реалізується саме у фантазійних серіалах, а з огляду на те, що глядач у цьому разі переживає власні бажання, можна говорити про переживання індивідуалізованого міфу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Барт Р. Воображение знака / пер. с франц. Г. К. Косикова. *Избранные работы: Семиотика: Поэтика*. М.: Прогресс, 1989. С. 246–252.
- Барт Р. Миф сегодня / пер. с франц. Г. К. Косикова. *Избранные работы: Семиотика: Поэтика*. М.: Прогресс, 1989. С. 72–131.
- Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер. с франц. Л. Любарской, Е. Марковской. М.: Добросвет, 2009. 387 с.
- Гойман О. Значення телебачення у процесі міфологізації масової свідомості. *Українознавчий альманах*. 2014. Вип. 17. С. 41–43.
- Дзюба Д. Міфотворчість постмодерністського телепростору України. *Українське мистецтвознавство: матеріали, дослідження, рецензії: зб. наук. пр.* К.: ІМФЕ імені М. Т. Рильського НАН України, 2009. Вип. 9. С. 259–263.
- Квашина Т. Телевидение и общество. Этнокультурные факторы телевизионного дискурса. СПб: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2011. 248 с.
- Кассирер Э. Функции мифа в социальной жизни человека / пер. с нем. Е. В. Боголюбовой, М. О. Альмаганбетова. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2011. № 2. М.: Изд-во МГУ. С. 62–73.
- Ландяк О. М. Стратегії конструювання ідентичності у телесеріалах в українському медіапросторі: автореф. дис. ... канд. філос. наук. Харків: Харківський нац. ун-т імені В. Н. Каразіна, 2011. 21 с.
- Мазепа А. О. Проблема героя в сучасному вітчизняному телесеріалі. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури*. 2018. № 41. С. 268–275.
- Маффесолі М. Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві / пер. з франц. В. П'яуц. К.: ВД КМА, 2018. 262 с.
- Собуцький М. А. Знаки у культурі. *Культурологія. Могилянська школа: колективна монографія* / під ред. М. О. Собуцького, Д. О. Короля, Ю. В. Джулая. К.: Видавець Олег Філюк, 2018. С. 261–290.
- Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме / пер. з нім. К. Котюк; наук. ред. О. Фешовець. Львів: Астролябія, 2018. 607 с.
- Bell C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford UP, 2009. 351 p.
- Hall S. *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Manuscript. Birmingham: Centre for Cultural Studies University of Birmingham, 1973. 21 p.

Гулевський Сергій Володимирович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: sgulevskyy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9819-7432>

Стаття надійшла до редакції: 22.05.2020

Схвалено до друку: 18.06.2020

MYTHOLOGICAL MEANING OF TV SERIES AS AN IMPLEMENTATION OF THE FUNCTIONALITY OF MODERN MEDIA

Gulevskyy Sergiy V.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: sgulevskyy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9819-7432>

ABSTRACT

The article is devoted to the problem of ambiguity in the assessment of the mythological characteristics of the TV series. The purpose of the article is to establish functions inherent in the TV series, which reveal its mythological potential. Methodological approach of post-structuralism was applied to various cultural forms as texts to be interpreted, therefore, TV series were considered as signifiers representing mythological significance. The audience usually perceives TV series as the traditional myth, emotionally experiencing it as a holistic semantic system in which meaning is inextricably linked to the form, therefore it is perceived as a reality. It is established that the regular repetition of the series in the broadcast TV networks demonstrates its paradigmatic level of signification and gives it a normative function. The novelty of the study is to identify the functional strength of the mythology of TV series, which consists not only in creating an atmosphere of aesthetic exchange of values in the communicative process but also in the norming of living space (symbolic-normative function), creating a virtual space for fantasy experience of unconscious meanings and desires (social-compensatory function) and socialization of individuals (integration function). We can conclude that the mythology of the series can be enhanced in two ways – due to the normative-ritual function of series, which is achieved by regular repetition, and, in turn, affects the integrative function and due to the fantasy content of the TV series. This feature largely reveals the socio-compensatory function of the TV series, which is most realized in fantasy series, and given that the spectator is experiencing their own desires, we can talk about the experience of individualized myth.

Key words: TV series, media communication, myth, functions of TV series, audience, television.

REFERENCES

- Barthes, R. (1989). The Imagination of the Sign. (G. K. Kosikov, Trans.). In R. Barthes, *Selected Works: Semiotics: Poetics* (pp. 246–252). Moscow: Progress. (In Russian).
- Barthes, R. (1989a). The Myth Today. (G. K. Kosikov, Trans.). In R. Barthes, *Selected Works: Semiotics: Poetics* (pp. 72–131). Moscow: Progress. (In Russian).
- Baudrillard, J. (2009). *Transparency of the Evil*. (L. Lyubarskaya & E. Markovskaya, Trans.). Moscow: Dobrosvet. (In Russian).
- Goiman, O. (2014). The Significance of Television at the Process of Mithologization of Masovian Communities. *Ukrainian Studies Almanac*, 17, 41–43.
- Dziuba, D. (2009). Post-modern Television Space of Ukraine. *Ukrainian Art Studies: Materials, Studies, Reviews: Collected Scientific Works*, 9, 259–263. Kyiv: Rilsky Institute of Arts Studies, Folklore and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine. (In Ukrainian).
- Kvashina, T. (2011). *Television and Society. Ethnocultural Factors of Television Discourse*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publishing House. (In Russian).
- Cassirer, E. (2011). Functions of Myth in Human Social Life. (E. V. Bogolyubov & M. O. Almagambetov, Trans.). *Bulletin of Moscow University, Series 7, Philosophy*, 2, 62–73. Moscow: MSU Publishing House. (In Russian).
- Landyak, O. M. (2011). *Strategies for the Construction of Identity in Television Series in the Ukrainian Media Industry: Abstract*. (PhD Thesis). Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Ukrainian).
- Mazepa, A. O. (2018). The Problem of the Hero in the Popular Television Series. *Actual Problems of History, Theory and Practice of Art Culture*, 41, 268–275. (In Ukrainian).

- Maffesoli, M. (2018). *Age of the Tribes. The Decline of Individualism in Postmodern Society*. (V. Piushch, Trans.). Kiev: KMA Publishing House. (In Ukrainian).
- Sobutsky, M. A. (2018). Signs in Culture. In M. O. Sobutsky, D. O. Korol & Yu. V. Julai (Eds.), *Culturology: Mohyla School: A Collective Monograph*. Kyiv: Publisher Oleg Filyuk (pp. 261–290). (In Ukrainian).
- Jung, C. G. (2018). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (K. Kotyuk, Trans.). Lviv: Astrolabia. (Original work published 1977). (In Ukrainian).
- Bell, C. (2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford UP.
- Hall, S. (1973). *Encoding and Decoding in the Television Discourse. Manuscript*. Birmingham: Centre for Cultural Studies University of Birmingham.

Article arrived: 22.05.2020

Accepted: 18.06.2020

ВІДМОВА ВІД ЛІКУВАННЯ І ВБИВСТВО: ШЛЯХИ РОЗРІЗНЕННЯ

Одна з ключових проблем, які постають перед біоетикою, стосується тих випадків, коли через обмеженість людських і технічних ресурсів медицини пацієнти, по суті, прирікаються на смерть. Приводом для відмови від лікування може бути марність застосування доступних засобів, а також психологічна, фізична, фінансова обтяжливність певних процедур. У сучасному світі як альтернативу відмові від лікування пропонують евтаназію, тобто пряме спричинення смерті пацієнта, яке можна охарактеризувати як убивство. Ці два види практики розрізняють, аналізуючи обов'язки лікаря, наміри усіх суб'єктів, відмінності між дією і бездіяльністю. Обов'язок рятувати пацієнта за всяку ціну слід відкинути через негуманність такого принципу. Саме тому, однак, перед лікарем постає дилема: полишити пацієнта природним процесам, що може призвести до його додаткових страждань, чи вдатися до прямого вбивства. Наміром в обох випадках є вирішення проблеми, в якій опиняється пацієнт, лікування якого виявляється марним, а його припинення раніше чи пізніше призводить до смерті. Евтаназія в пасивній формі процедурно може збігатися з відмовою від лікування. Відмова від лікування є рішенням, а тому радше дією, ніж бездіяльністю. Виникає враження, що вибір між евтаназією і припиненням лікування є суто технічним. Авторка статті пропонує порівняти механізми прийняття рішень при застосуванні евтаназії і відмови від лікування, поглянути на мету цих рішень і засоби її досягнення. У разі евтаназії метою дії чи бездіяльності є позбавлення страждань (певне благо), а засобом – спричинення смерті, натомість у разі відмови від лікування метою також є благо пацієнта, але смерть є не засобом, а побічним ефектом. Тому варто визнати, що відмова від лікування є більш гуманною практикою, ніж евтаназія, яка є прямим убивством і обґрунтовується низькою цінністю життя особи.

Ключові слова: відмова від лікування, евтаназія, дія, бездіяльність, намір, засіб.

Сучасна медицина досягла у своєму розвитку того рівня, коли стала здатною претендувати на порятунок людського життя майже в кожному клінічному випадку. Втім, трапляються ситуації, в яких вона залишається безсилою і, з огляду на інші їхні здобутки, медичним працівникам буває важко змиритися зі смертю пацієнта. Особливий драматизм ми спостерігаємо тоді, коли пацієнт не помирає швидко, а виявляється приреченим на існування зі смертельним діагнозом упродовж тривалого часу, переживаючи, зазвичай, тяжкі фізичні й духовні страждання. Саме співстраждання до таких хворих є однією з головних причин руху за легалізацію евтаназії.

З іншого боку, спричинення смерті розходиться з традиційним розумінням завдань медицини, згідно з яким лікар має боротися за життя пацієнта. Водночас дозволяється відмова від лікування в тих ситуаціях, коли воно виявляється марним, що раніше чи пізніше також приводить до смерті. Отже, *актуальним* стає питання, чи не дорівнює пряме спричинення смерті у разі евтаназії неминучому її настанню у разі відмови від лікування? Інакше кажучи, де пролягає межа між активним спричиненням смерті (по суті, вбивством) і покладанням на природні процеси, які спричиняють смерть без активної участі медичного персоналу? *Метою* цієї статті є спроба віднаходження таких меж.

Питання розрізнення між практиками евтаназії і відмови від лікування *розроблені* багатьма дослідниками-біоетиками – філософами, юристами, медиками. З огляду на висловлені в статті міркування, слід звернути увагу на доробок П. Ашика, Дж. Дж. Волтера, Дж. Геріса, Я. Кенеді, Г. Кюзе, В. Ханьської, Т. А. Шенона, а також вітчизняних науковців Р. Градика і Т. Ширій. Надавали великого значення проблемі і дослідницькі центри, наприклад, Президентська комісія з питань дослідження етичних проблем у медицині,

біомедицині і поведінкових науках (США), або ж римо-католицький академічний інститут з вивчення медичних практик Біоетичний центр імені Г. Е. М. Анскомб (Велика Британія).

Названі й інші науковці та дослідницькі центри вивчають чимало біоетичних проблем. Певну *новизну* ми спробуємо привнести до таких із них: 1) визначення вбивства і відмови від лікування з метою порівняння їхніх дефініцій; 2) причини, які змушують лікарів відмовлятися від терапії, і способи їх подолання; 3) розрізнення між дією і бездіяльністю, яке може лежати в основі поділу на вбивство і покладання на природні процеси, що призводять до смерті; 4) питання обов'язку медика рятувати життя і випадки його порушення; 5) обґрунтування ідеї евтаназії тощо. *Завдання* даної статті полягають у викладі варіантів розв'язання наведених проблем, пов'язаних із розрізненням між вбивством і відмовою від лікування, зокрема в пропозиції власного бачення алгоритму такого розрізнення.

Відмова від лікування як альтернатива евтаназії

Відмову від лікування можна визначити як нехтування медичним втручанням у тих ситуаціях, коли дії лікаря здаються марними. Дуже часто така дія або ж бездіяльність спричиняє швидке настання смерті. Загалом існує три етичні позиції щодо правомірності відмови від лікування. Радикальна позиція забороняє її навіть тоді, коли терапія просто не має сенсу, не призводить до покращення, і навіть навпаки – виявляється обтяжливою (відбирає забагато коштів, посилює страждання хворого). Протилежна, пермисивна позиція натомість дозволяє лікареві та самому пацієнту розпоряджатися його життям, удаючись, зокрема, і до евтаназії. Нарешті, поміркована позиція забороняє вбивчі й самовбивчі дії, однак дозволяє за певних умов припинити медичні втручання [Aszyk, 2006, с. 61]. Дві перші позиції видаються надто категоричними й однорізними, а з третьою пов'язана складність інтерпретацій випадків, коли межі лікування не можливо встановити точно. Саме тому в сучасній біоетиці ми можемо спостерігати дискусії між прибічниками пермисивної і поміркованої позиції, тимчасом як радикальна, здається, відійшла нині на маргінес.

Під убивством ми маємо на увазі активне, навмисне й цілеспрямоване спричинення смерті іншій особі, або ж самому собі в разі самогубства. У біоетиці як один із видів убивства розглядають евтаназію – вкорочення людського життя, що відбувається в медичному контексті та з переконанням, що смерть буде для індивіда, щодо якого її застосовують, більшим благом, аніж продовження життя. Як ми бачимо, це визначення істотно збігається з наведеним вище розумінням відмови від лікування. Отже, виникає претензія ототожнювати ці два види медичної практики. Слід розглянути правомірність цієї претензії.

Насамперед маємо придивитися до тих причин, які призводять до відмови від лікування, а вони впливають з усвідомлення того, що медики не завжди спроможні досягнути своєї мети – врятувати життя, забезпечити прийнятний стан здоров'я (до того ж на тривалий термін), не завдаючи пацієнту незносних страждань, не використовуючи необґрунтовано дорогих методів. Зрештою, від лікування відмовляються і тоді, коли медичний заклад не має потрібних для нього засобів, а транспортування пацієнта в інше місце було б і дорогим, і обтяжливим, і ризикованим. Можна сказати, що відмова від лікування є виправданою тоді, коли лікування є неефективним (не приводить до бажаного результату), наполегливим (є дією заради самої дії, або з принципу без урахування засобів, прямих і побічних результатів), залучає так звані «надзвичайні засоби».

Саме розрізнення звичайних і надзвичайних засобів було започатковане в католицькій моральній теології, де перші означали обов'язкові дії, а другі – додаткові. Саме до надзвичайних дій зараховували надто обтяжливі, даючи дозвіл на відмову від них. На межі 60-х і 70-х рр. XX ст. розрізнення на «звичайні» і «надзвичайні» методи увійшло до сфери цілковито світської медицини. Прикладом тут знов-таки може бути рапорт *Рішення про відмову від процедур з життєзабезпечення*. Однак до звичайних засобів комісія зараховує ті,

що є стандартними в медичній практиці, а до надзвичайних – експериментальні чи новаторські. Загалом рапорт підкреслює можливість відмови від лікування, тільки на підставі не суб'єктивних, а об'єктивних критеріїв [Chaińska, 2009, с. 119]. Проте в іншому місці той самий рапорт вказує, що поділ засобів на звичайні і надзвичайні має відображати відношення між втратами і користю, які вони приносять пацієнтові [President's Commission, 1983, с. 88].

Показово, що приводами для застосування евтаназії часто стають ті самі неефективність і обтяжливість. Можна навіть сказати, що вона становить радикальний спосіб відмови від лікування. Чи є правомірним таке ототожнення? Для того, щоби відповісти на це запитання, слід детально придивитися до алгоритмів цих практик.

Вбивство і відмова від лікування: алгоритми дій лікаря

Для того, щоби прояснити відмінності між вбивством (у медичному контексті ми говоримо про евтаназію) і відмовою від лікування, звертаються до кількох критеріїв. По-перше, запитують про роль у реалізації прийнятих рішень суб'єкта (передовсім медика, але, можливо, і пацієнта), інакше кажучи, про причину смерті. По-друге, розглядають аналізовані практики з погляду намірів і наслідків. По-третє, аналізують дії лікаря з огляду на його обов'язки, а отже, і його відповідальність. Нарешті, придивляються до розрізнення між дією і бездіяльністю, саме в ньому шукаючи відповідь на запитання про збіжність чи розбіжність вбивства і відмови від лікування.

Досить суттєво, на нашу думку, відмінність між убивством і допущенням смерті підкреслює та роль, яку відіграє суб'єкт. У першому випадку він започатковує ланцюг подій, які призводять до певного результату, в другому – не втручається в події, які слідує одна за одною. Подібну думку висловлює і австралійська утилітаристка Г. Кюзе [Kuhse, 1987, с. 50-51].

Зараз не йдеться про ті випадки, коли летальні наслідки настають у результаті помилки в терапевтичному втручанні, хоча останні можна прирівняти як до дії природних сил, так і до дії медичного персоналу. Ми пропонуємо розглядати цю проблему радше з погляду намірів суб'єкта. Удаючись до евтаназії, лікар спричиняє смерть пацієнта, вважаючи, що подальше лікування суперечить його благу, адже є марним і/або обтяжливим. Відмовляючись від терапії, лікар прислухається до блага пацієнта, лікування якого стає марним і/або обтяжливим, наслідком чого стає смерть. Ми бачимо, що і наслідки (смерть), і наміри (увага до блага пацієнта) збігаються, різняться тільки дієва причина – людина або природні сили.

Як зазначалося, розрізнення між евтаназією і відмовою від лікування можна базувати на обов'язках лікаря, їх виконання або невиконання. Як відомо, клятва Гіппократа містить зобов'язання, несумісне з евтаназією: «я не дам нікому, хто буде просити, смертельного засобу» [Клятва Гіппократа, 2020]. Однак і порятунок життя висувається як одне з провідних завдань медицини. Тому ми можемо запитувати про те, чи існує обов'язок не допустити смерть, а отже, хто має його виконувати, яку відповідальність має понести той, хто його не виконав?

Припустімо, що, як у прикладі Дж. Геріса, пацієнт помирає внаслідок того, що лікарі вчасно не виміряли у нього рівень цукру. Тут ідеться про пряме занедбання обов'язків. Зазвичай, принаймні у Великій Британії, звідки походить дослідник, лікарня бере на себе відповідальність за такі прикрі випадки, що дає Дж. Герісу підставу запитувати про те, чи не породжуються обов'язки наперед взятими зобов'язаннями? Його відповідь негативна, адже ми розглядаємо відмову від порятунку життя як аморальну навіть у тих випадках, коли йдеться про осіб, чия професія не накладає на них особливих обов'язків у цій сфері [Harris, 1985, pp. 31–32]. Отже, Дж. Геріс не помічає відмінностей між прямим спричиненням смерті і відмовою від надання допомоги. «Чи може існувати моральний обов'язок, – ставить він риторичне запитання, – не здійснювати активних кроків для

завершення життя пацієнтів, а водночас не бути морального обов'язку не здійснювати пасивних кроків для цього завершення?» [Harris, 1985, p. 39].

Отже, цитований британський дослідник виступає за легалізацію евтаназії, вважаючи натомість аморальною відмову від лікування. На його думку, покладання на природні процеси, припинення дій слугує психологічному комфорту лікаря, який таким чином відмежується від смерті. «Існує жахлива іронія, – пише Дж. Геріс, – у тому, що всю медичну практику можна описати як комплексну спробу порушити хід природи, частиною якої є хвороба, і запобігти вбивству людей “природою” на її звичний безглуздий манір» [Harris, 1985, pp. 37–38].

Можна припустити, що обов'язком медиків є насамперед розпізнання блага кожного конкретного пацієнта, яке не повинне, утім, перетворюватися на диктат. Слід поважати думку пацієнта – раціональну й обґрунтовану, його автономію (йдеться головню про ті випадки, коли пацієнт здатен виразити свою думку, однак не можна позбавляти права голосу також родичів непритомної особи, дитини тощо). Інакше кажучи, пацієнт може вимагати припинити лікування, яке вважає неефективним або надто обтяжливим, він може навіть бажати собі швидшої смерті. Мудрість медичного персоналу полягає в тому, щоби підтримати його там, де його претензії є обґрунтованими, відмовити від недоцільної поведінки, забезпечити комфорт (фізичний та психологічний) під час вмирання. Так само, як лікар не зобов'язаний лікувати за всяку ціну, або продовжувати терапію під час агонального стану, так і пацієнт не зобов'язаний терпіти нестримний біль, навіть тоді, коли застосування знеболювальних засобів скорочує життя.

Принцип розпізнання блага пацієнта передбачає також те, що в деяких випадках лікар має право діяти без згоди пацієнта. Йдеться передовсім про втручання, які слід здійснити щонайшвидше, коли на обговорення немає часу, коли людина потрапляє в медичний заклад непритомною. Однак трапляються випадки, коли пацієнт пропонує відверто шкідливий для себе алгоритм дій, наприклад, відмовляючись від лікування, попри високу вірогідність його успішності. Безумовно погоджуючись на пропозиції такого пацієнта, тобто «вмиваючи руки», лікар чинить аморально. Медики не повинні бути диктаторами, але й не зобов'язані догоджати пацієнтові, не мають навіть їх жаліти. Як пише американський біоетик В. Е. Мей, «справжнє “спів-чуття” означає “страждання з” їхніми пацієнтами, піклуючись про них, не вбиваючи їх, стверджуючи цінність пацієнтів і діючи в солідарності з ними. Ми вбиваємо з милосердя тварин, але не повинні ставитися як до тварин до людських осіб» [May, 2013, p. 276].

Зрештою, приймаючи важливі рішення, лікар має немовби балансувати між визнанням двох істин. З одного боку, життя є для пацієнта фундаментальним благом, яке забезпечує володіння багатьма іншими благами. Водночас життя не слід абсолютизувати. Хоча цінність фізичного існування не обумовлена жодними характеристиками особи, ця цінність не є абсолютною. Існують блага, заради яких жертвують життям, і такі жертви прийнято вважати подвигом, а не злочином.

Дія і бездіяльність

Часто в пошуках відмінностей між убивством і згодою на смерть посилаються на різницю між дією і бездіяльністю. У першому випадку йдеться про переважно цілеспрямоване, але й ненавмисне спричинення зміни, у другому – про відсутність такого спричинення, або невтручання в процеси, які відбуваються під впливом незалежних від людини сил, але так само призводять до зміни. Пропонуючи таке розрізнення, зазвичай передбачають, що особа не несе відповідальності за те, що вона не чинила, або ж за те, чому не здатна запобігти.

Якщо застосувати наведені вище міркування щодо медичної практики, то діями будуть як терапевтичні втручання з метою покращення стану здоров'я і збереження життя, так і активна евтаназія. Водночас до бездіяльності можна віднести, з одного боку, відмову від даремного або обтяжливого лікування, а з іншого боку – пасивну евтаназію. Принагідно

зазначимо, що під активною евтаназією мають на увазі спричинення швидкої смерті шляхом конкретної дії (наприклад, ін'єкції певної речовини), а під пасивною – припинення медиками терапії, яка підтримувала життя, заради прискорення смерті. Як ми бачимо, у разі дії розрізнення між терапією і евтаназією є колосальним та сприймається, по суті, інтуїтивно, натомість у разі бездіяльності відмову від лікування часто прирівнюють до пасивної евтаназії. Отже, варто розібратися, чи є таке ототожнення правомірним.

Дж. Геріс, на якого ми в даному тексті вже посилалися, розглядає відмінності між дією і бездіяльністю, виходячи з уявлень про відповідальність. Позитивно він називає відповідальність, яка настає в тому разі, коли особа зробила щось, що змінило стан справ, а під негативною – відповідальність за зміну, яка настала тому, що особа чогось не зробила. У прикладі з респіратором ми відповідальні за смерть пацієнта і тоді, коли його вимкнули (дія), і тоді, коли не увімкнули (бездіяльність), до того ж незалежно від того, чи планували певні наслідки, чи усвідомлювали їх, чи були в змозі їм запобігти. Принциповим моментом виявляється настання зміни [Harris, 1985, pp. 29–30]. Саме цей погляд на відповідальність стає для Дж. Геріса підставою ототожнювати відмову від лікування з пасивною евтаназією.

Подібним, на думку членів Президентської комісії з питань дослідження етичних проблем у медицині, біомедицині і поведінкових науках, є твердження про те, що людина не несе відповідальності за свою бездіяльність, засноване на хибному розумінні відповідальності, згідно з яким людина може бути причиною певних змін у низці подій тільки тоді, коли активно в них втручається [President's Commission, 1983, pp. 64–67]. Водночас, за словами польської дослідниці В. Ханської, супротивники ототожнення морального статусу дії та бездіяльності аргументують свою позицію тим, що «нехтування не викликає жодних наслідків» [Chańska, 2009, s. 190].

Ще один аргумент на користь того, що між дією і бездіяльністю – евтаназією і відмовою від лікування – немає принципових відмінностей, полягає в тому, що прийняття рішення про нехтування буває настільки ж вирішальним, як про втручання в перебіг справ. Обґрунтовуючи цю тезу, Дж. Геріс наводить приклад із нездійсненим виміррюванням рівня цукру, який ми вже згадували [Harris, 1985, p. 31].

І з таким твердженням не можна не погодитись. Отже, ми пропонуємо поглянути на інші способи розрізнення між убивством (у медичному контексті – евтаназією) і відмовою від лікування.

Відмова від лікування і вбивство: розрізнення

Вище ми неодноразово наводили аргументи, які доводять, що між відмовою від лікування і евтаназією немає принципових відмінностей, що першу можна розглядати як вид другої, або ж другу як радикальний варіант першої. Чи дійсно це так? На нашу думку, алгоритм нехтування надзвичайними або марними засобами лікування має іншу структуру, ніж зумисне спричинення смерті. До того ж йдеться не про активність і пасивність – допущення смерті також може бути вбивством. Може співпадати й інтенція цих двох дій.

І евтаназія, і відмова від лікування передбачають мінімізацію страждань хворого. Однак у разі евтаназії смерть є засобом її досягнення, а у разі відмови від лікування – побічним ефектом. За словами Р. Градика і Т. Ширій, «якщо біль є нестерпним, тоді використовуються препарати, метою яких є зменшення болю, а не скорочення життя, хоч вони непрямим шляхом можуть пришвидшити фізіологічний процес умирання, але без них людина не може обійтись» [Градик, Ширій, 2016, с. 42–43]. Лікар або спричиняє смерть, або погоджується з її невідворотністю.

Як ми бачили, часто у пошуках відмінностей між убивством і згодою на смерть посилаються на різницю між дією і бездіяльністю, і то для того, щоби показати її відсутність. Втім, чимало прикладів підказують нам, що це не так. Хоча безпосередньою причиною загибелі людей є зіткнення потяга з автомобілем, відповідальність за трагедію несе службовець, який *не* опустив шлагбаум. Це його бездіяльність призвела до таких

наслідків. Не дивно, що особливо гостро відсутність різниці між убивством і відмовою від лікування підкреслюють консеквенціалісти.

Протилежна позиція, яку можна назвати інтенціоналізмом, оцінює моральність дії, виходячи з наміру її виконавця (наприклад, вчення про подвійний наслідок). Згідно з таким підходом, службовець залізниці, який не підняв шлагбаум, не винен у трагедії, оскільки не замишляв убивства. Однак буде великим спрощенням вважати, що ця людина взагалі не має нести відповідальності: її не можна звинуватити в умисному вбивстві, але слід – у недбалості. Таку ситуацію можна порівняти лише з тими випадками в медичній практиці, коли лікар не призначив потрібну процедуру через неухважність, лінощі, байдужість, проте не з тими, коли він зробив усе, що міг, але одужання не настало. Подібно вчення про подвійний наслідок виправдовує не бездіяльність як таку, а побічні ефекти від основної дії. Наприклад, коли смерть прискорилося в результаті частого застосування знеболювальних засобів.

Зрештою, слід зазначити, що на оцінку дії чи бездіяльності, які призвели до смерті, впливає чимало факторів: не лише намір, виконання чи невиконання обов'язку, але й обставини – наявні засоби, ризики, стан пацієнта. Відмінність між евтаназією і допущенням смерті полягає, найімовірніше, у тому, що перша являє собою відмову від життя, а друге – прийняття смерті як його неминучого елементу.

Висновки

Головне питання статті полягає в тому, чи не дорівнює пряме спричинення смерті, евтаназія, відмові від лікування в тих випадках, коли її наслідком так само є смерть. Відмову від лікування практикують тоді, коли наявні медичні засоби та знання виявляються недостатніми для того, щоби повернути пацієнту здоров'я, тож від них відмовляються, попри те, що такий вчинок може призвести до смерті. Евтаназія є прямим спричиненням смерті і найчастіше застосовується з тих самих причин, що й відмова від лікування.

Якщо розглядати відмову від лікування і евтаназію з погляду наслідків і намірів дій, які ми позначаємо цими поняттями, то відмінність між ними видається непринциповою. Якщо говорити про обов'язок лікаря (він міститься у «клятві Гіппократа»), то виникає запитання про межу його відповідальності і про шкоду, яку він може завдати пацієнтові, якщо не припинить марної терапії. Якщо посилатись на критерій розрізнення між дією і бездіяльністю, можна дійти висновку, що відмова від лікування не відрізняється від пасивної евтаназії.

На нашу думку, однак, найкращу відповідь на питання про відмінності між вбивством і відмовою від лікування дає детальний розгляд механізму прийняття рішень. Інакше кажучи, треба поглянути на роль смерті. Коли йдеться про евтаназію, смерть є засобом дії або бездіяльності, адже припускається, що подальше життя не має сенсу, засобом, який позбавляє людину страждань через біль і/або відсутність цього сенсу. У разі відмови від лікування смерть є побічним ефектом припинення дій, адже припускається, що вони більше не служать благу пацієнта.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Градик Р., Ширій Т. Морально-етичні аспекти евтаназії. *III-тій національний конгрес з біоетики, 27-30 вересня 2016: збір. конф.* Київ, 2016. С. 42–43.

Клятва Гіппократа. URL: <https://web.archive.org/web/20091206063319/http://who-is-who.com.ua/bookmaket/ses2007/36/2.html> (дата звернення 25.03.2020).

Aszyk P. Granice Leczenia. Etyczny problem odstąpienia od interwencji medycznych. Warszawa: Wydawnictwo Rhetos, 2006. 207 s.

Chańska W. Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009. 384 s.

Harris J. The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics. London; New York: Routledge & Kegan Paul, 1985. 281 p.

Kuhse H. The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique. Oxford: Oxford University Press, 1987. 240 p.

May W. E. Catholic Bioethics and the Gift of Human Life. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 2013. 336 c.

Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment: President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. Washington D. C.: U. S. Government Printing Office, 1983. 554 p.

Рассудіна Катерина Сергіївна

кандидатка філософських наук, докторантка кафедри теоретичної і практичної філософії

Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка

вул. Володимирська, 60, Київ, 01033

E-mail: rassudina.k@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6704-185X>

Стаття надійшла до редакції: 31.03.2020

Схвалено до друку: 04.05.2020

WITHDRAWING TREATMENT AND KILLING: THE WAYS TO DISTINGUISH

Rassudina Kateryna S.

PhD in Philosophy, Doctoral Student of the Department of Theoretical and Practical Philosophy

Taras Shevchenko National University of Kyiv

60, Volodymyrska str., 01003, Kyiv, Ukraine

E-mail: rassudina.k@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6704-185X>

ABSTRACT

One of the key problems facing bioethics concerns those cases where, due to the limited human and technical resources of medicine, patients are in fact doomed to die. The reason for withdrawing treatment may be the futility of using the available means, as well as the burden of certain procedures. In the contemporary world, euthanasia is offered as an alternative to withdrawing treatment, that is, direct causing the death of a patient, killing. They distinguish these two types of practice by analyzing the duties of the physician, the intentions of all subjects, the differences between action and inaction. The obligation to save the patient at all costs should be rejected because of the non-humanity of this principle. That is why, however, the doctor faces a dilemma: to leave the patient to natural processes (it can cause, however, his or her additional suffering), or to kill him or her directly. The intention in both cases is to solve a problem in which the treatment of the patient becomes futile, and the withdrawing sooner or later leads to death. Euthanasia in its passive form may procedurally coincide with the withdrawing treatment. Withdrawing treatment is the decision, and therefore, it is more an action than inaction. It seems that the choice between euthanasia and withdrawing treatment is purely technical. The author of the article suggests comparing the mechanisms of decision making in the application of euthanasia and withdrawing treatment, looking at the purpose of these decisions and the means of its reaching. In the case of euthanasia, the purpose of action or inaction is to relieve suffering (a certain good), and the means is to cause death. In the case of withdrawing treatment, instead, the goal is also the good of the patient, but death is not a means but a side effect. Therefore, the author recognizes that withdrawing treatment is a more moral practice than euthanasia, which is a direct killing and is justified by the low value of one's life.

Keywords: withdrawing treatment, euthanasia, action, inaction, intention, means.

REFERENCES

- Aszyk, P. (2006). *Limits of Treatment. The Ethical Problem of Withdrawing Medical Interventions*. Warsaw: Rhetos Publishing House. (In Poland).
- Chańska, W. (2009). *The Unfortunate Gift of Life. Philosophy and Ethics of the Quality of Life in Contemporary Medicine*. Wrocław: Publishing House of the University of Wrocław. (In Poland).
- Grady, R., & Shyrii, T. (2016). Moral and Ethical Aspects of Euthanasia. In *Proceedings from Sixth National Congress on Bioethics, September 27–30, 2016* (pp. 42–43). Kyiv.
- Harris, J. (1985). *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*. London; New York: Routledge & Kegan Paul.
- Hippocratic Oath. (2020, March 25) . Retrieved from <https://web.archive.org/web/20091206063319/http://who-is-who.com.ua/bookmaket/ses2007/36/2.html>.
- Kuhse, H. (1987). *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- May, W. E. (2013). *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life. Third edition*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
- Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment: President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*. (1983). Washington D. C.: U. S. Government Printing Office.

Article arrived: 31.03.2020

Accepted: 04.05.2020

УДК 171

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-18

Олександра Стебельська

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРИРОДУ СОВІСТІ. КРИЗА СОВІСТІ

Ця стаття присвячена осмисленню природи совісті, її сутнісних проявів та особливостей. Совість є «серцем» морального життя людини. В актах совісті відбувається активізація та акумуляція внутрішніх енергій людини, які допомагають людині перебувати в повноцінному взаємозв'язку зі світом і проводити ґрунтовну оцінку як власних дій, так і дій Інших. Тому феномен совісті нерозривно пов'язаний зі свободою людини та її зусиллями самоздійснення, з її прагненнями віднайти власний внутрішній голос. Попри свою інтимність, совість ніколи не замикається в межах індивідуального буття, а володіє безумовною відкритістю світові, є гострим усвідомленням відповідальності за вчинені нами дії. Совість є свідченням того, що на глибинному рівні ми вкорінені в єдиній Реальності та нерозривно з нею пов'язані. У результаті критичного аналізу стверджується, що совість постає внутрішньою потенцією людини, безперервним процесом її самовизначення та становлення. Совість діалектична за своєю суттю, еднаючи в собі внутрішні/зовнішні, індивідуальні/соціальні, суб'єктивні/об'єктивні, раціональні/іраціональні аспекти. Складність феномену проявляється у спробах її символічного визначення як Зову, Спостерігача, Даймона, Хробака, Судді тощо. Совість неможлива поза діалогом людини із самою собою та Іншими, адже саме в процесі спілкування і відбувається внутрішнє зростання людини та формування її як особистості. Совість задає «систему координат», у межах якої рухається життя людини, проводить межу між Добром і Злом, Ідеальним і Реальним, Наявним і Бажаним. Відповідно, совість є ідеальною за своєю суттю та є незамінною структурою людської свідомості, пов'язаною з граничними запитуваннями людини щодо власної природи.

Ключові слова: совість, свідомість, ідеальне, діалог, відкритість, свобода.

Я не стану робити нічого заради думки оточуючих, але лише заради власної совісті; про що знаю я один, я робитиму так, ніби на мене дивиться натовп.

Сенека. Про щасливе життя

Проблема совісті нерозривно пов'язана з внутрішніми запитами людини, тими моральними цінностями та орієнтирами, які вона сповідує. Проте лише ми починаємо говорити про мораль і цінності, як з глибин нашої душі виринають питання щодо суб'єктивності етичних поглядів, переконань і вірувань. Так і хочеться повторити за Протагором: «Людина є мірою всіх речей» [Платон, 2006, с. 427]. Проте такий етичний суб'єктивізм і релятивізм поглядів не повинен затьмарювати наш розум. Він не є життєздатним та адекватним сприйняттям дійсності, оскільки послідовне проведення такої позиції спричиняє «падіння» в повне безглуздя й відсутність сенсів, принципів і критеріїв. Незрозумілим є, як людство взагалі існує, розвивається, пізнає та удосконалюється. У цьому контексті варто пригадати погляди К. Твардовського та його критику релятивізму [Твардовський, 2016]. На його думку, твердження мислителів-релятивістів, що реальності лише підтверджують неможливість винайдення загальнолюдських етичних принципів, є, як мінімум, необґрунтованими. Їх незнання не спростовує їх існування. Людина з народження не досягає закони логіки чи математики, проте відкриває їх в процесі свого розвитку та дорослішання, крок за кроком долаючи перешкоди на шляху пізнання. На думку К. Твардовського, наш етичний релятивізм постає як перманентний розвиток народів і націй, що поступово та невпинно йдуть до усвідомлення базових моральних

© Стебельська О. І., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

принципів. І те, що ми досі не досягли бажаної мети, свідчить лише про нашу внутрішню неготовність до відкриття таких знань. Перед очима невпинно стоїть Сократ. Адже він так само не вітав релятивізму та необґрунтованого суб'єктивізму і, критикуючи софістів, прагнув вийти на базові засади нашого існування. Важливим є те, що люди приходять до розуміння цього. Необхідність виявлення універсальних етичних засад усвідомлював і такий відомий сучасний дослідник, як С. Гантінгтон. У своїй роботі «Зіткнення цивілізацій» він описав певний експеримент, що був проведений у Сінгапурі на початку 1990-х років. Влада Сінгапуру спробувала виявити певні точки перетину між представниками різних культур, що населяли місто. Була видана «Біла книга», де загальні цінності сінгапурців формулювались таким чином: нація понад [етнічну] групу, а суспільство понад індивіда; сім'я є основним осередком суспільства; повага й громадська підтримка особистості; консенсус замість суперечки; расова й релігійна гармонія [Хантінгтон, 2006]. Ефективність вироблення таких принципів наразі може бути спірною, проте такі спроби свідчать про усвідомлення людством того, що для повноцінного та гармонійного співіснування нам необхідно виявити певні базові етичні цінності та принципи.

Всі ці роздуми безпосередньо стосуються і природи совісті як глибинної реакції на порушення етичних принципів та норм. Частина мислителів може стверджувати, що совість є особистісним елементом нашого внутрішнього життя, і що у кожного вона активується в різні моменти та в різних ситуаціях. Прояви совісті можуть навіть залежати від приналежності людини до певної культури. Проте як би не різнились прояви совісті, сам феномен совісті є загальнолюдським. В актах совісті відбувається виявлення якихось її універсальних структур, що лежать в основі наших закликів: «Ти маєш совість?» Ми, як Сократ, повинні зазирнути в глибини самих себе та спробувати віднайти те, що лежить в основі нашої моралі та визначає як наше життя, так і життя всього людства.

Метою цього дослідження є осмислення природи совісті, джерел її виникнення, особливостей функціонування та виявлення. Увага авторки також спрямована на аналіз тих кризових явищ, що проявились у феномені совісті та загострили розв'язання етичних проблем.

Проблематика статті має ґрунтову історію *напрацювань та досліджень*. Ще в добу античності проблемою совісті цікавились Сократ, Сенека та Епіктет. Не оминули її в своїх дослідженнях і християнські мислителі Августин Блаженний, Дж. Бонавентура, Ф. Аквінський, М. Лютер. У новочасний період проблеми совісті обговорювали Дж. Локк, Т. Гоббс, А. Сміт, І. Кант; серед представників ХІХ ст. слід згадати Дж. Бенґама та Ч. Дарвіна, а в ХХ ст. – З. Фрейда, Дж. Дьюї, М. Гайдеггера, Г. Райла, Н. Лумана тощо. Не останню роль зіграли також дослідження А. Шинкеля, Д. Ленгстона, С. Гітліна, Р. Вішера, Р. Сорабджі та Р. Френца.

Совість постає одним із найскладніших і найнеоднозначніших понять в історії розвитку етичної думки. Зазвичай совість розглядається через призму людського переживання реальності та передбачає слідування певному внутрішньому голосу, який проводить межу між Добром і Злом, між тим як *є* і як повинно *бути*. А як насправді повинно *бути*? Як знати, що совість нас не обманює і не є ілюзією? Чи не перетворюється совість при її визначенні на пусте поняття, яке можна наповнити усім? Відповіді на ці питання можуть залежати від того, яку етичну позицію ми займаємо. В історії етичної думки склались три основні підходи до розуміння того, що можна вважати моральним: консеквенціалізм, деонтологія та етика чесноти. Відповідно до них і совість, як феномен, трактуватиметься по-різному: совість як максимізація користі та загального блага, совість як виконання певного обов'язку чи совість як плекання певних чеснот і діяльність згідно з ними. У цій роботі не стоїть завдання аналізу особливостей кожного з підходів, адже зрозуміло, що кожен із них має як свої переваги, так і недоліки. Активний діалог представників цих підходів безперервно загострює проблему совісті та сприяє її розгортанню. Зокрема, так звана «проблема вагонетки» досі жваво обговорюється мислителями та не знаходить однозначного вирішення [Едмондс, 2016]. У такій ситуації

важливим для авторки є не стільки звернення до аналізу окремих вчень та підходів до осмислення феномену совісті, скільки прагнення виявити певні сутнісні його аспекти, особливості та умови функціонування.

У Стенфордській енциклопедії стверджується: «термін “совість” перекладається з латини “conscientia”, що позначає обмін “знанням” (scientia) “з” (con-), що зі свого боку перекладається як еквівалентний грецький термін suneidenai...» [Giubilini, 2016]. Латинське слово conscientia також використовувалося не лише в значенні свідомості взагалі, але й як усвідомлення якості власних вчинків [Апресян, 2018]. З цих визначень стає зрозумілим, що совість містить у собі елемент *знання*, знання людини про саму себе, власні думки та вчинки. Совість постає формою самосвідомості та внутрішньої єдності людського Я, оскільки задає «систему координат», у межах якої рухається життя людини. Водночас вона є певним розривом у внутрішньому світі людини, оскільки чітко проводить межу між *наявним* і *бажаним*. А отже, совість *розгортається в ідеальному вимірі*, і в цьому аспекті структури совісті нерозривно пов'язані зі структурами самої свідомості. Свідомість є тим феноменом, який виявляє та фіксує Ідеальне, якого в наявній, матеріальній реальності не існує. Відповідно, совість постає тим модусом/станом свідомості, в якому виявляються не лише оцінка певної ситуації та ролі людини в ній, але й виходить на перший план граничне запитання людини щодо того, ким вона є і ким вона хотіла би *бути*.

В актах совісті активізується внутрішнє ядро людини у всій його повноті, у всіх його протиріччях і суперечностях. Відповідно, самі процеси розгортання сумління володіють *діалектичністю та динамізмом*. Проблемою всіх напрямів і підходів є те, що вони виділяють певний елемент совісті та ставлять його в основу вчення. Сократ говорить про совість як внутрішній даїмон, Сенека як про внутрішнього суддю, християнські мислителі як про голос Бога в нас, представники Нового Часу взагалі проводять критику цього поняття та редукують його до суб'єктивних переживань, у сучасній філософії совість часто називають екзистенціалом чи проявом суперего. Проте важливо розуміти, що совість є багатоплановим, цілісним явищем, яке єднає в собі як суб'єктивні, так і об'єктивні аспекти, як внутрішні, так і зовнішні, як суто індивідуальні, так і соціальні. Можна відчувати докори сумління не лише за власні дії, але й за чужі. Совість може приносити із собою муки та досить негативні переживання, але вона сприяє також внутрішньому становленню та переродженню особистості. Навіть саме сприйняття совісті може нести як позитивні, так і негативні елементи. Зокрема, психологи виявили цікаву тенденцію. «При виконанні завдання намалювати символ для позначення слова “совість” майже в третини дівчаток і хлопчиків виявилася тенденція до зображення небезпечних, гострих предметів (блискавка, зуби, шипи, колючки, ланцюги, знак радіоактивності, зброя). Водночас у 17 % опитаних школярів спостерігалися малюнки з позитивним змістом (квітка, корона, посмішки, сердечка, сонечко)» [Ильин, 2016]. Усі зазначені моменти ускладнюють, але одночасно й поглиблюють саме розуміння такого феномена, як совість. Розглянемо деякі з них детальніше.

Совість має чітко визначений **діалогічний характер**. Безумовно, це діалог внутрішній та діалог зовнішній. Внутрішній діалог передбачає глибоке усвідомлення власної неправоти та хибності вчинку. Це певний суд над самим собою. Часто саме цей елемент совісті відзначається філософами. Совість – це свідок, на якого необхідно зважати [Сенека, 1977]. Ми можемо як завгодно переконувати себе у власній правоті, наводити аргументи та виправдовувати себе, але в глибині самих себе будемо завжди знати, що вчинили всупереч совісті. Це той момент, коли совість не піддається контролю та виступає як зовнішня сила всередині нас самих. Зовнішній діалог передбачає спілкування безпосередньо з тим, кого ми скривдили, відчуття напруги, сорому, прагнення вибачитись і спокутувати провину. Зовнішній діалог певною мірою продовжує внутрішній та завершує його. Недарма люди відчувають незавершеність конфліктної ситуації за умови її непроговореності. У зовнішньому діалозі людина повинна встати не лише перед самою собою, але й перед Іншим, відчуття сором і всю ницість власного Я. Тому люди так і не

люблять визнавати власних провин, ховаються від себе та від Інших, оскільки необхідно визнати й прийняти темний бік власного Я. Це страх перед власними демонами, яких ми не втримали. Однією з важливих умов для психічного здоров'я людини є здатність пробачити самій собі. Тому совість передбачає духовну напругу та становлення людини. Це постійні коливання духу, внутрішня активність якого переходить у зовнішню, і, врешті-решт, завершує цикл у поверненні до самого себе.

Спираючись на сказане вище, можна стверджувати, що совість передбачає не лише *суб'єктивні (індивідуальні) переживання, але й вихід за їхні межі*. Суб'єктивність совісті проявляється у внутрішньому, особистому переживанні ситуації, у докорах сумління, депресивних станах. У цей момент ми відчуваємо внутрішній голос, який безперервно нагадує нам про скоєне. Саме його М. Гайдеггер порівнював із Зовом. І людина або відгукується на нього, або ж придушує в собі (падіння), проте абсолютно позбавитись його вона не може. Совість не може бути колективною, оскільки вона вироджується в тоталітарність і позбавлення права кожної людини на власні погляди. Проте совість ніколи не замикається в межах егоїстичного Я. Вона є внутрішнім зв'язком людини із самою собою та Іншими, відображає певні фундаментальні засади спілкування й поведінки, проводить як заборонені грані, так і відкриває шляхи найбільшим надіям та сподіванням. З одного боку, совість завжди постає як *відкритість перед Іншим* через відчуття провини та сорому. З іншого боку, найвищим проявом совісті є совість *за Іншого*. Переживання докорів сумління (або ж сорому!) за вчинки іншої людини постає найвищим проявом розвитку та саморозвитку особистості, *усвідомленням нею єднання зі світом і відповідальності за все, що відбувається в ньому*. За мовчазної бездіяльності індивідуалістів, що відповідають *лише* за себе, у світі відбуваються жахливі речі, адже саме вони виправдовують свою відстороненість тим, що їхня совість є чистою і вони не порушують ніяких принципів та норм, а отже, і не несуть відповідальності за те, що відбувається. Більшої мужності та сміливості вимагає від людини визнання причетності до ходу подій, навіть якщо вона не впливає на нього безпосередньо.

Постаючи явищем інтимним, совість володіє безумовною відкритістю світові, є здатністю «не відводити очей» від того, що порушує засади Буття. Коли вчиняється несправедливість або надмірна жорстокість щодо невинного, ми всі реагуємо негативно, що свідчить про те, що *на глибинному (імплікативному) рівні ми вкорінені в єдиній Реальності та нерозривно з нею пов'язані*. Тому в совісті переплетені як суб'єктивні, так і об'єктивні елементи.

Також в актах совісті відбувається взаємозв'язок *інтуїтивних і раціональних моментів*. Інтуїтивність совісті проявляється тоді, коли людина стикається з незнайомою їй ситуацією і їй необхідно реагувати швидко та оперативно, спираючись на весь наявний у неї досвід. За З. Фройдом, «ми часто реагуємо на певні ситуації з неприємними “почуттями безпеки”, як-от тривога, страх чи острах. Ці почуття породжуються загрозливими ситуаціями або ситуаціями, коли поведінка чи потенційна поведінка суперечать змісту суперєго. Унаслідок цих почуттів, наприклад, суворо вихована молода людина може цілком несвідомо уникати ситуацій, в яких він чи вона спокушається порушити прищеплені переконання» [Langston, 2001, p. 90]. Наявність ірраціональної компоненти совісті говорить про те, що ми не здатні повною мірою контролювати її прояви. Подекуди людина може відчувати докори тоді, коли не винувата, і не відчувати їх, коли винувата. І одними раціональними розмірковуваннями стосовно якості власного вчинку тут не обмежитись. Саме нездатність людини повною мірою схопити феномен совісті і спонукає до символічного її висвітлення як Зову, Судді, Хробака, Спостерігача чи Даймона. Раціональні ж аспекти совісті проявляються тоді, коли ми здатні свідомо зважувати альтернативні варіанти розв'язання проблемної ситуації з чітким усвідомленням появи внутрішнього дискомфорту через порушення внутрішніх переконань. Тому ми цілком можемо стверджувати, що совість постає важливим елементом самоідентифікації людини, її відношення до себе та інших людей, вона постає ядром моральності та самовизначення. Ми можемо визначити, що собою являє людина, орієнтуючись на ті ситуації, за які вона

відчуває докори сумління, які вона вважає неприпустимими для себе, чи визначає неможливість їх повторення в своєму житті. Сівість постає такою пульсацією внутрішнього світу людини, коли вона починає чітко усвідомлювати, після здійснення яких дій вона перестане бути тим, ким є (така собі «точка біфуркації»). Тому в сучасних демократичних державах і піднімається питання «свободи сівісті»: кожна людина має право на таке внутрішнє самовизначення, під час якого вона чітко визначає межі припустимого/неприпустимого для себе.

Отже, ми підійшли до ще однієї риси сівісті – її міцного зв'язку зі **свободою**. Е. Фромм писав: «Гуманістична сівість – це реакція всієї нашої особистості на її правильне функціонування або на порушення такого <...> Сівість оцінює виконання нами людського призначення; вона є (на що вказує корінь слова со-івість) звісткою в нас, звісткою про наш відносний успіх або про поразку в мистецтві життя» [Фромм, 1992]. Неможливо змусити людину відчувати докори сумління. Будь-який примус – це лише імітація справжнього розуміння самих себе. Саме це мав на увазі Е. Фромм, коли говорив про авторитарну сівість, що викликається зовнішніми впливами держави, суспільства, Церкви. Це, по суті, і не сівість, а просте виконання необхідних настанов, обумовлене відчуттям страху. Справжня, гуманістична, сівість не має справи зі страхом перед покаранням, вона є гострим переживанням реальності, це наш власний голос. Звісно, неможливо абсолютно усунути вплив оточення на нас. Проте кожна людина повинна навчитись не лише засвоювати, інтеріоризувати певні зовнішні настанови, але й виробляти незалежну «відповідь» на них.

У попередніх абзацах авторка обговорювала внутрішні/зовнішні, суб'єктивні/об'єктивні, суб'єктивні/соціальні, раціональні/ірраціональні аспекти сівісті. Логічним постає запитання: якими є джерела сівісті? Чи можна стверджувати, що сівість є вродженим елементом? Чи сівість є соціальним феноменом і формується в межах певного суспільства та культури? Чи, можливо, сівість є результатом божественного втручання? Звісно, розгортати в цій роботі повноцінну дискусію немає змоги. Проте можна відзначити певні моменти, на які варто звернути увагу. Приписувати сівісті божественну природу можуть лише ті, для кого існування Бога не піддається сумніву. Питання вродженості сівісті є спірним, оскільки: а) необхідно було б визнати, що люди повинні володіти ідентичним етичним кодом або ж однаковими критеріями оцінки явищ і ситуацій; б) необхідно було би обмежити і свободу самої людини; якщо сівість дається як вже депо наявне, то ми автоматично позбавляємось якогось ґрунтового осмислення власних вчинків і підкорюємось вироку внутрішнього судді (як тоді пояснити випадки, коли людина одразу не усвідомила значення власного вчинку і тільки згодом усвідомила його неправомірність?); в) не мають достатнього пояснення та обґрунтування культурні відмінності оцінки явищ та процесів. Такі розмірковування наводять на думку, що корені сівісті слід шукати назовні, у соціальності людини [Hitlin, 2008]. Проте і це твердження не є достовірним повною мірою. Насамперед це пов'язано з тим, що без відповіді залишаються наступні питання: а) чому людина здатна протистояти тим настановам, які їй пропонує суспільство або середовище, в якому вона виховувалась? звідки в неї береться автономність сприйняття ситуації, незгода з оточенням чи Традицією? б) чому в людей можуть виникати досить подібні погляди на певні ситуації: покарання невинного, знецінення свободи іншої людини, чи-то звичайне порушення черги в магазині? в) чи такий підхід до розуміння природи сівісті не позбавляє людину свободи та відповідальності за власні вчинки, адже людина постає результатом системи, в якій вона народилась і виховалась? Слід усвідомлювати, що кожен із зазначених вище підходів фрагментарно осмислює феномен сівісті, проте одночасно і акцентує увагу на важливих моментах. Зокрема, у межах релігійного підходу сівість осмислюється як явище інтимне, як внутрішній голос, який проводить межу між Добром і Злом, Ідеальним і Реальним, Наявним і Бажаним. Про вродженість сівісті є сенс говорити лише як про певний *задаток*, який потребує свого подальшого розгортання в межах *соціального середовища*, оскільки саме в

спілкуванні з Іншими наша совість реалізується та проявляється. Тому, на думку авторки, совість може бути певною потенційною здібністю людини, безперервним процесом самоідентифікації та самовизначення, постійним порівнянням, ким я є і ким хочу бути, зв'язком між людиною та світом, частиною якого вона є. У цьому контексті авторка сприймає совість як явище інтуїтивне, як те, що потрібно пробудити в собі, виплекати та проявити. Тому ми в повсякденні часто і говоримо, що «совість прокинулася». Якби не було цієї потенції, то не було б і її реалізації.

Криза совісті. Ще Арістотель називав людину істотою політичною, маючи на увазі, що людина завжди прагне до єднання з іншими людьми, до спілкування, метою якого є досягнення блага [Арістотель, 2000, с. 15]. Совість постає незамінним елементом спілкування, оскільки фіксує порушення базових моральних принципів, правил і домовленостей, наявність безвідповідальної поведінки. Вона безпосередньо пов'язана з нашими цільовими орієнтирами: поставлена мета не менше розкаже про сутність людини, ніж методи її досягнення. Тому совість і постає проявом ідеального в цьому світі.

Політичні та соціально-культурні зміни в сучасному світі, науково-технологічний прогрес вплинули на наше життя, змінили його, автоматично загостривши проблему совісті. Певною мірою варто говорити про кризу совісті, яка стосується всіх сфер нашої життєдіяльності. Якщо ми говоримо про сферу політичну, то питання совісті ставиться насамперед через призму відповідальності політиків за їхні дії. Чи справді загальне благо стає мотивами їхніх дій? Чи справді можна пожертвувати меншістю заради досягнення блага більшості? Цинізм дій політиків подекуди шокує звичайних громадян і змушує їх говорити про ілюзорність демократії. Також неприємно вражає і безвідповідальність самих громадян, їхня пасивність і незацікавленість у соціально-політичному житті. Це проявляється в неявиці на вибори, небажанні вирішувати проблеми, перекиданні відповідальності на Інших. Якщо ми говоримо про сферу соціальну, то гостро постають проблеми сім'ї, шлюбу, домашнього виховання, освіти, медицини, статевої ідентифікації тощо. Зокрема, надзвичайно активно в українських ЗМІ обговорюється тема домашнього насилля. Насилля в сім'ї призводить до жахливих наслідків: руйнування довіри, відвертої та щирої комунікації, формування комплексів і страхів, порушення розвитку особистості, постійна драгівливість людини та втрата впевненості в собі. Це тягне за собою проблеми самовизначення та самоідентифікації, а отже, призводить до збоїв у самій соціальній системі. У підсумку ми стикаємось із «хворим» суспільством. Постають питання: що взагалі вважати за насилля? Чи можемо ми обмежити причини втручання у справи родини лише наявністю фізичного насилля? Коли та за яких умов втручання держави буде саме допомогою, а не порушенням цілісності родини чи запізнілою «акцією»?

Подібні проблеми виникають і у сфері виховання, яке є необхідним елементом формування та становлення повноцінної особистості. Як знати, що ті методи та системи, які застосовують батьки, є правильними чи допустимими? Помилки батьків можуть проявлятися не лише одразу, але й через роки, впливаючи на розвиток людини та її долю. Проблеми у сфері освіти перегукуються із проблемами виховання. Кожна сім'я має право на те, щоб виховувати дитину так, як їй здається правильним; і так само дати таку освіту, яку вона хоче й може собі дозволити. Де проходить межа між авторитарністю і всездозволеністю? Найгостріше ми стикнулись з кризою совісті в наш час у зв'язку з поширенням у світі COVID-19. Чи не відображає таке стрімке розповсюдження цього вірусу саме вірус нашої совісті? Чи не є його розповсюдження ознакою безвідповідального ставлення до свого життя та життя інших? Чи маємо ми право вирішувати кому жити, а кому померати? Проблеми совісті невіддільні також і від релігійної сфери. Свобода віросповідання людини полягає в праві слідувати тим принципам, в які вона щиро вірить. Проте чи існують критерії, які визначають рівень деструктивного впливу на становлення особистості під час перебування в лавах певної релігії? Як знати, що ті, хто обіймають офіційні пости, не спотворюють Слово Боже та не зловживають своїми повноваженнями? Яскравим прикладом є книга Р. Френца, де автор послідовно й поступово розповідає про

власне становлення у Свідаках Єгови та виключення з цієї організації. Наприкінці книги він не відмовляється від своєї віри, проте чітко зазначає ту кризу совісті, з якою стикнувся, будучи свідком Єгови. Власне, ця криза і спричинила його виключення. Серед основних проблем, з якими він стикнувся особисто, були зазначені наступні: «1) придушення вільного читання Біблії <...> 2) центр уваги, очевидно, перемістився з Біблії на нашу “багату спадщину” або традиції організації <...> Я просто жажнувся пропозиції про введення “клятви вірності” як гарантії відданості організації та її традиціям <...> 3) інквізиторські прийоми. Було ясно, що Керівна рада (яка, на мою думку, існувала переважно для того, щоб служити братам) користувалась дуже сильною авторитарною владою...» [Franz, 2002, pp. 340–341]. І знов-таки виникають питання до нашої совісті: чи можемо ми стояти осторонь, вбачаючи неадекватність дій певних людей, вчинених під впливом певних релігійних вірувань? Де віднайти цю тонку грань і не перетворитись із захисника в інквізитора?

Людина є істотою соціальною і кожного дня, спілкуючись з Іншими, вона стикається з різноманітними ситуаціями, коли необхідно робити моральний вибір. І в цей момент і є важливою совість як внутрішня відкритість Іншому та чесність перед самим собою. Саме ці якості і здатні забезпечити адекватний діалог, спрямований на взаємний розвиток і становлення нас як особистостей.

Отже, совість постає ядром морального життя людини. Вона фіксує ті базові цінності та норми, які визначають життя людини та її власну поведінку. Авторка послідовно приходить до думки, що совість не є вродженою властивістю, а постає внутрішньою потенцією людини, яку людина ніби «розпаковує», розвиває та реалізує впродовж життя. Тому феномен совісті нерозривно пов'язаний зі свободою людини, з її здатністю оцінювати себе та Інших, її самосвідомістю та самовизначенням. Совість є діалектичною за своєю природою, тому в ній щільно переплітаються раціональні та ірраціональні елементи, внутрішні і зовнішні, суб'єктивні і об'єктивні, індивідуальні і соціальні. Вона може викликати не лише негативні відчуття, але й цілком позитивні. Тому дослідник А. Шинкель і зазначає, що «ми вступаємо в совість цілою людиною» [Schinkel, 2007, p. 350].

Совість постає потужним внутрішнім стрижнем людини, що визначає її місце в сім'ї, суспільстві та Всесвіті. Вона стосується не лише взаємовідносин «Я – Інший», але й того, ким являє себе людина як мешканець Всесвіту. Тому людина може відчувати докори сумніння не лише за те, що вона нашкодила Іншому, але й за те, що вона порушила закони Природи чи негідно вчинила з іншою живою істотою. Яскравим прикладом може бути фільм 1985 року «Антарктична повість», де головні герої (полярники) мучились через те, що залишили помирати лайок на антарктичній станції. Тому совість фіксує певну вплетеність людини в структури Буття. Із совістю неможливо домовитись, вона є потужним внутрішнім суддею людини, перед яким вона нездатна виправдатись. Причому цим безжальним суддею постає сама ж людина. В актах совісті людина опиняється один на один із Собою.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Апресян Г. Совесть. (Новая философская энциклопедия). 2018. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0186d368b06fab3bed4e2d86>.
- Аристотель. Політика / пер. з давньогрек. та передм. О. Кислюка. К.: Основи, 2000. 239 с.
- Ильин Е. Психология совести. Вина, стыд, раскаяние. СПб: ООО Издательство «Питер», 2016. 288 с.
- Платон. Протагор / пер. с древнегреч. В. С. Соловьева; печ. по изд. Платон. Собрание соч.: в 3-х т.; т. 1. М.: Мысль, 1968. Платон. Сочинения: в 4-х т.; т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 193–261.

Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / пер. С. А. Ошерова; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1977. 384 с.

Твардовський К. Етика та її відношення до теорії еволюції. *Твардовський К. Вибрані праці*. Львів: Львівське товариство імені К. Твардовського, 2016. С. 72–88.

Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики / пер. Л. А. Чернышевой. Минск: Коллегиум, 1992. 253 с.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. М.: ООО Издательство АСТ, 2003. 603 с.

Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 256 с. DOI оригинала: <https://doi.org/10.1515/9781400848386>.

Franz R. *Crisis of Conscience*. Atlanta: Commentary Press, 2002. 440 p.

Giubilini A. Conscience (Stanford Encyclopedia of Philosophy). 2016. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/conscience>.

Hitlin S. *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 269 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230614949>.

Langston D. C. *Conscience and Other Virtues: from Bonaventure to MacIntyre*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001. 191 p.

Schinkel A. *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. 638 p. DOI: <https://doi.org/10.5117/9789085553915>.

Стебельська Олександра Ігорівна

кандидатка філософських наук, асистентка кафедри філософії

Інститут гуманітарних і соціальних наук

Національний університет «Львівська політехніка»

вул. С. Бандери, 12, Львів, 79013

E-mail: cleanwave4@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7208-3197>

Стаття надійшла до редакції: 05.05.2020

Схвалено до друку: 18.06.2020

ON THE ISSUE OF THE NATURE OF CONSCIENCE. CRISIS OF CONSCIENCE

Stebelska Oleksandra I.

PhD in Philosophy, Assistant of the Department of Philosophy

Institute of the Humanities and Social Sciences

Lviv Polytechnic National University

12, Bandera str., 79013, Lviv, Ukraine

E-mail: cleanwave4@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7208-3197>

ABSTRACT

This article is dedicated to understanding the nature of conscience, its essential manifestations and features. Conscience is the “core” of a person’s moral life. The conscience acts activate and accumulate the internal energies of the person, which help him/her to be fully connected with the world and to carry out a thorough evaluation of both his/her actions and Others. Therefore, the phenomenon of conscience is inextricably linked to the freedom of a person and his/her efforts to exercise himself/herself as a Human, to find his/her own inner voice. Despite its intimacy, conscience never closes within the limits of individual existence, but has unconditional openness to the world, is a keen awareness of responsibility for our actions. Conscience is a testament of the fact that, at a deep (implicative) level, we are rooted in, and inextricably linked to, one Reality. As a result of critical analysis, it is argued that conscience emerges as an internal potentiality of a person, a continuous process of self-determination and formation.

Conscience is dialectic in nature, combining internal/external, individual/social, subjective/objective, rational/irrational aspects. The complexity of the phenomenon is manifested in the attempts to symbolically identify it as Call, Witness, Demon, Worm, Judge, etc. Conscience is impossible outside the dialogue of the person with himself/herself and Others, because in the communication process the inner growth and formation of the person take place. Conscience defines a “coordinate system” within which a person’s life moves, divides the line between Good and Evil, Real and Ideal, Existent and Desired. Accordingly, conscience is ideal in essence and is an indispensable structure of human consciousness, linked to the boundary questions of a person regarding his/her own nature.

Keywords: conscience, consciousness, ideal, dialogue, openness, freedom.

REFERENCES

- Apresyan, G. (2018). Conscience. In *New Philosophical Encyclopedia*. Retrieved from <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0186d368b06fab3bed4e2d86>. (In Russian).
- Aristotel. (2000). *Politics*. (O. Kysliuk, Trans.). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Edmonds, D. (2016). *Would you Kill a Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us About Right and Wrong*. (D. Kralechkin, Trans.). Moscow: Gaidar Institute Publishing house. (Original work published 2013). (In Russian). DOI of Original: <https://doi.org/10.1515/9781400848386>.
- Franz, R. (2002). *Crisis of Conscience*. Atlanta: Commentary Press.
- Fromm, E. (1992). *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Minsk: Collegium. Retrieved from <http://psylib.org.ua/books/fromm04/txt08.htm>. (Original work published 1947). (In Russian).
- Giubilini, A. (2016). Conscience. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/conscience>.
- Hitlin, S. (2008). *Moral Selves, Evil Selves: The Social Psychology of Conscience*. New York: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230614949>.
- Huntington, S. (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. (T. Velimeev, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1996). (In Russian).
- Ilyin, E. (2016). *Psychology of Conscience. Guilt, Shame, Remorse*. Saint Petersburg: Piter. (In Russian).
- Langston, D. C. (2001). *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Plato. (2006). Protagoras. (V. S. Soloviev, Trans.). In Plato, *The Collected Writings: In 4 Vols.* (Vol. 1, pp. 193–261). Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publishing House; Oleg Abyshko’s Publishing House. (In Russian).
- Schinkel, A. (2007). *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam: Amsterdam University Press. DOI: <https://doi.org/10.5117/9789085553915>.
- Seneca, L. A. (1977). *Moral Letters to Lucilius*. (S. A. Osherov, Trans.). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Twardowski, K. (2016). Ethics and its Relation to the Theory of Evolution. In K. Twardowski, *Selected Works* (pp. 72–88). Lviv: Lviv Society named after K. Twardowski. (In Ukrainian).

Article arrived: 05.05.2020

Accepted: 18.06.2020

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ОСНОВИ ДОБРА

Стаття присвячена розгляду екзистенційних підстав природи добра. Як трансцендентний феномен добро розкриває себе в природі людини у формі потужного механізму її внутрішнього розвитку – духовних потреб. Потреба, на відміну від бажання, виступає не просто вимогою людського організму, а способом відношення, тобто зв'язку з об'єктивною реальністю. Це життєве прагнення відповідає за реалізацію особистості як активної, творчої, відповідальної частини спів-буття. Тому всі аспекти людського життя – комунікація, продуктивність, гармонійність – залежать безпосередньо від стану задоволення системи потреб. Саме ці екзистенційні умови відповідають принципам етичного абсолютизму. Отже, точка перетину етики і людини (етичного і антропологічного початків), тобто умова їх взаємодії, реалізації принципів етики, зосереджується в розвитку запитів нашої душі, що прагне вийти за межі егоїстичних бажань плоті. Тому почути «голос» душі (як власної, так і близької людини), відзватися на її поклик людина здатна лише тоді, коли прагнення пізнати навколишній світ переможе бажання володіти ним. У цій перспективі йдеться, власне, про те, що в основі духовних потреб людини лежить потреба в любові, яка знаходить свій відклик в основному етичному принципі – «любові до ближнього». Тому працюючи над власним егоїзмом, ми реалізуємо в такий спосіб весь комплекс духовних потреб – у пізнанні, спілкуванні, свободі, творчості тощо. Отже, потреба любити і є тією найвищою метафізичною силою, в якій зосереджується природа добра: як на онтологічному, так і на екзистенційному рівнях.

Ключові слова: добро, духовні потреби, пізнання, внутрішня культура, спів-буття.

У розмові про сутність, унікальність людини (етносу, народу), що визначає її характер та особливу роль у культурно-історичному процесі, завжди йдеться про духовні засади людської природи, її душу. Остання перетворює людину на вище щодо інших біологічних видів творіння, проявляє її творчі здібності (мислення, вільну волю, мову тощо). Душа є осередком народження, творення нашої особистості. Як зазначають сучасні дослідники, «наше “я” складається з того, що називається свідомістю і з того, що називається душею. Наша сутність в основі своїй знаходиться поза свідомістю <...> душа, як частина нашого “я”, знаходиться за межами нашого емпіричного і теоретичного пізнання, за межами нашого можливого досвіду – вона є метафізичний об'єкт <...> Крім душі на думки і почуття, що з'являються в свідомості, може впливати наше тіло з його фізіологічними станами» [Бетильмерзаева, 2010, с. 112].

Звертаючись до етимології поняття «душа», знаходимо, що слово відображає такі конотації. Так, у старозавітних текстах слово «душа» (давньоєвр. *нефеш* – «дихаюча»), набуває сенсу «сутність людини, що підтримує в тілі життєвий процес» (у Синодальному перекладі це слово іноді передається як «подих» (Єр. 15:9; Іов. 41:13). У цьому значенні «душа» означає:

– початок, що надає тілу життя, постійно підтримує його в ньому, тобто жива, цілісна істота (людина загалом), сила, що формує життя, яке знаходиться в руках Божих, «світільник Господній» у людині, що відчуває «всі глибини її серця»¹. Як Боже творіння існування душі пов'язане з Богом. Отже, вона може залишатися здоровою тільки якщо прагне до Бога, з Богом вона радіє. Тому людина повинна прагнути присвятити свою душу служінню Богу, для цього їй слід слухати свою душу (Нав. 23:11);

– осередок почуттів – «серце», яке проявляє прагнення, піддається терзанням і смутку, мислить, усвідомлює та волевиявляється (Бут. 23:8).

© Бродецька Ю. Ю., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ Носієм «життєвої душі» (*нефеш*) з давнини в людині вважалася кров, тому кровопролиття і вживання крові в їжу заборонені людині. Інша біблійна назва душі – *нешама*, тобто «що дає дихання» (Бут. 2:7), у Синодальному перекладі – «подих життя».

Подальша лінгвістична традиція слова простежується вже в грецькому *ψυχή*. Так, у новозавітних джерелах слово «душа» зберігає своє значення «сили, що підтримує життя» і тлумачиться як саме життя, яке Бог дає людині та повертає до Себе (Лк. 12:20). Душа постає уособленням цілісної людської особистості, що є джерелом наших почуттів і розуміння. Це найцінніший дар людині, який та може втратити, якщо в своїх бажаннях керується досвідом і прагненнями земного життя (Мф. 10:39; Мт. 16:25; Мк. 8:35). Отже, у людині як духовно-душевно-тілесному початку духовне є провідним. Не випадково, як зазначають дослідники давніх текстів, саме після того, як людина отримує частину Божого дихання (вічну або «розумну» душу), вона стає «істотою живою», тобто отримує і «душу тваринну» – *нефеш*. Це означає, що тільки від вищої, розумної душі отримує життя «душа тваринна», що оживляє тіло людини через її кров [Синило, 2015].

Саме духовна природа людини, що виявляє себе як частинка вищого сакрального порядку, яка відгукується в ній у прагненні причастя до вищих цінностей – життя, любові, віри, творчості, свободи – відтворює життєвий потенціал нашої особистості. Як осередок розуміння, потреб, переживань, душа відповідає за духовний розвиток людини, її вдосконалення, зростання. Тому спотворення цього середовища, його нездійсненність, розриває зв'язок людини з вищим духовним порядком, перетворює її на ненажерливого споживача, завдання якого – поглати й руйнувати все на своєму шляху.

У цьому сенсі сутність зла розкривається в проблемі егоїзму, як порушення відповідності, балансу між духовним і матеріальним буттям людини. Саме тому єдиним шляхом долання останнього етика вважає «викорінення зла в собі». Як зазначає А. Маслоу, приналежність до роду людського *ipso facto* дає людині право доолюдянитися, тобто втілювати в дійсність усі потенційно властиві їй людські можливості. Людність як приналежність до людства повинна визначатися не тільки в термінах буття, але й у термінах становлення. Мало народитися людиною, потрібно стати нею [Маслоу, 1999]. Інакше кажучи, у розмові про життєвий потенціал і духовну сутність людини – її душу – йдеться про екзистенційний рівень блага-добра, що відтворюється в особистості в її прагненні до гармонії, любові, балансу духовного і фізичного. Як зазначає М. Бердяєв, глибинне «я» людини пов'язане з духовністю. Дух є початком, що синтезує, підтримує єдність особистості. Людина повинна весь час здійснювати творчий акт щодо самої себе. У цьому творчому акті відбувається самотворення особистості. Це є постійна боротьба з множинністю помилкових «я» в людині. У людині хаос ворухиться, вона пов'язана з хаосом, прихованим за космосом. Із хаосу цього народжуються примарні, помилкові «я». Духовність, що йде з глибини, і є сила, яка утворює та підтримує особистість у людині [Бердяєв, 2005].

Уявіть собі ситуацію, в якій людина позбавляється всього людського, нематеріального, тобто того, чим наділяє її духовність – почуттів, совісті, прагнення до розвитку, творчості і т. ін., на що вона перетвориться? Чи зможе вона любити, писати вірші, полотна, створювати щось нове, помічати прекрасне? Імовірноше, вона перетвориться на напівавтоматизованого робота, біологічний організм, для якого цінність життя, творчості, спілкування та інших вищих прагнень будуть назавжди втрачені. Це вже буде не людина. Така страшна картина людського майбутнього досить часто стає сюжетом сучасного кінематографа, що ілюструє нам безперспективність нелюдською життя. Не допустити це, дати шанс життя може лише розвиток у людині її унікальної духовної суті, її людності [Бродецкая, 2014, с. 27].

Потреби, устремління, орієнтації відображають ідеал, до якого прагне особистість, на який спрямовує всі внутрішні потенції, своє життя. Саме ці *внутрішні екзистенційні механізми* – бажання й потреби – «запускають» нашу активність. Отже, потенціал наших прагнень є потужним і визначальним фактором динаміки, якості та перспективи життя. Саме тому важливо розуміти як джерело їх виникнення, так і те, на що (кого) вони спрямовані.

Етимологія слова «потреба» має свої витoki від грецького *θυσιαστήριον* – *молитва, прохання, звернення*. Сучасна інтерпретація поняття «потреба» (англ. necessity/need; нім. bedurfnis) визначається здебільшого як *стан нестачі в чомусь, що підтримує повноцінну життєдіяльність людини, що спонукає і стимулює її активність на заповнення цього недоліку*. Це своєрідний природний двигун, який визначає необхідні умови розвитку та підтримки нашого повноцінного розвитку. Потреби як внутрішній стимул розвитку в подальшому трансформуються в цінності, що задають ті чи інші моделі поведінки, соціальної взаємодії людини. Тому можна сказати, що спосіб життя й характер людини – це зовнішній прояв внутрішньої структури її потреб. Найпростіше цей принцип може звучати так: *те, як ми живемо (образ нашого життя) є відображенням наших внутрішніх установок і орієнтацій*. Отже, будь-які прояви нашого життя є результатом актуалізації системи потреб. Потреба «веде» людину, спрямовує та організовує її, спонукає шукати способи свого задоволення, активізуючи на це весь внутрішній потенціал особистості [Бродецька, 2014, с. 28].

Тож потреба виступає не просто вимогою людського організму, а *способом відношення, тобто зв'язку з об'єктивною реальністю*. Це життєве прагнення *відповідає за реалізацію особистості як активної, творчої, відповідальної частини спів-буття*. Тому всі аспекти людського життя – комунікація, продуктивність, гармонійність – залежать безпосередньо від стану задоволення наших потреб. Оскільки потреба є механізмом збалансування природи особистості (духовного і фізичного початків), цілісності, вдосконалення її внутрішнього потенціалу, то йдеться про значення духовних потреб у розвитку людини. Тому що лише прагнення до добра – любові, спілкування, творчості, свободи, орієнтоване на допомогу іншим, здатне перетворювати ці етичні універсали на індивідуальний досвід, практичне знання, що закладає в людині гармонійну систему ставлення до навколишнього світу².

Інакше кажучи, *внутрішня структура особистості – це цілісна, співвіднесена система духовного і фізичного: потреб душі (тобто духовних) і тіла (фізіологічних і матеріальних)*. Саме ця послідовність передбачає ієрархічність і баланс зазначених елементів, відповідає за вдосконалення потенціалу людини. Йдеться про те, що на екзистенційному рівні добро проявляється в людині через її духовні потреби, завдяки задоволенню яких вона розвивається, розкриває творчий потенціал душі. І цей потенціал є безмежним за умови його постійного пізнання, вдосконалення. Тож саме духовні потреби відповідають за перетворення людини на творця, необхідного учасника спільного буття³.

² Про які б потреби не йшлося – фізіологічні, матеріальні або духовні – всі вони беруть участь у формуванні ставлення людини до навколишнього світу.

³ Унікальність організації людських потреб полягає в їхній *цілісності*. Структура особистості представлена потребами різного рівня: духовними, матеріальними та фізіологічними, що забезпечують формування основних рушійних чинників її розвитку – інтересу, орієнтації, цінностей, виборів. *Проте вага їхнього впливу, і, відповідно, значення в цьому процесі, є різними*. Так, *духовні потреби (потреби душі) становлять екзистенцію людського потенціалу, оскільки мають іманентний зв'язок (відповідність) з вищими цінностями етики добра – любов'ю, творчістю, свободою* тощо. Інакше кажучи, саме задоволення цих потреб, що трансформуються в цінності людського життя, відповідає за розкриття духовного потенціалу.

Так, аналізуючи співвідношення фізіологічних, матеріальних і духовних потреб людини, у своїй роботі «Мотивація і особистість» А. Маслоу зазначає, що в основі будь-якої людської поведінки ми схильні бачити тільки потреби нижчих рівнів, забуваючи водночас про існування вищих потреб і метапотреб. Але, на його думку, ця тенденція ґрунтується радше на упередженості мислення, ніж на емпіричних фактах. Працюючи зі своїми випробуваними, він постійно переконувався в тому, що вищі потреби та метапотреби набагато могутніші й вимогливіші, аніж це припускали навіть самі випробовувані. [Маслоу, 1999]

Зі свого боку фізіологічні та матеріальні потреби виконують допоміжну роль у розвитку особистості, оскільки спрямовані на підтримку необхідного фізіологічного рівня функціонування організму. Те, що людина для нормальної життєдіяльності потребує їжі, відпочинку, сну, комфортних умов проживання, матеріального забезпечення тощо, сприймається нами як відомий факт. Всі наші усвідомлені зусилля спрямовані на задоволення цих потреб. Вони нагадують про

Отже, баланс духовного і фізичного є результатом розуміння того, що основною умовою розвитку особистості (як творіння насамперед духовного) є, по-перше, цілісність зв'язку духовних, фізіологічних і матеріальних потреб, а по-друге, порядок їхньої організації, їхня універсальність⁴ і першочерговість духовних потреб. Саме ці екзистенційні умови відповідають принципам етичного абсолютизму⁵. Тож точка перетину етики і людини (етичного і антропологічного початків), умова їх взаємодії, реалізації принципів етики добра, зосереджується в розвитку запитів нашої душі, що прагне вийти за межі егоїстичних бажань плоті. Тому почути «голос» душі (як власної, так і близької людини), відізнатися на її поклик людина здатна лише тоді, коли прагнення пізнати навколишній світ переможе бажання володіти ним.

Йдеться, власне, про те, що в основі духовних потреб людини лежить потреба у любові, що знаходе свій відклик у основному етичному принципі – «любові до ближнього». Тому працюючи над власним егоїзмом, ми реалізуємо в такий спосіб весь комплекс духовних потреб – у пізнанні, спілкуванні, свободі, творчості тощо. Потреба любити і є тією найвищою метафізичною силою, в якій зосереджується природа добра: як на онтологічному, так і на екзистенційному рівнях. Це спосіб виходу людини «за межі власного я», це вища універсальна мета-цінність. Саме тому заповідь «любі ближнього свого, як самого себе» є центральним постулатом золотого правила етики. Оскільки потреба любити визріває як основний принцип добра – допомоги ближньому, праці на спільне благо. Потреба любити

себе постійно (як самостійно через почуття голоду, втому, потребу в комфорті й теплі і тощо, так і через популяризацію в засобах масової інформації). Через це їх значення в нашому житті сприймається як першочергове. Водночас реальне призначення фізіологічних і матеріальних потреб полягає в тому, що за кожною з них стоїть якась фундаментальна потреба – цінність, що визначає характер і спрямованість життєдіяльності людини. І, навпаки, кожна фундаментальна потреба виявляє себе в роботі другорядних потреб, тому стан задоволення духовних потреб людини відбивається на роботі всього організму. Отже, весь комплекс потреб особистості являє собою цілісну систему, механізм реалізації якої спирається на принцип їхньої ієрархії та взаємозв'язку, тобто збалансованого співвідношення духовних і матеріальних, фізіологічних потреб. Тільки в такому режимі, де як першочергові виступають духовні потреби, а фізіологічні та матеріальні виконують допоміжні функції, можливе вдосконалення особистості. У разі ж дисбалансу духовного і фізичного акцент розвитку особистості переноситься на домінування споживацьких установок, тобто формування онтологічної установки «мати». Тож сприймати їх як автономні потреби означає вірити, що наш шлунок, наприклад, або печінка – це самостійні органи, які диктують нам умови нашого життя.

⁴ Універсальність означає, що духовні потреби є загальними і основними для всього людства в цілому, незважаючи на національні, соціокультурні або історичні особливості. Вони визначають умови людського розвитку та реалізації, як в минулому, так і в сьогоденні, визначають людську природу в цілому.

⁵ Цікавою у зв'язку з цим є ієрархія наших потреб, в якій духовні прагнення людини посилюються ще й через динамічності фізіологічних і матеріальних потреб, що мають властивість, задовольняючись, дезактуалізовуватися, змінюватися. Щодо цього А. Маслоу зазначає, що є достатньо антропологічних даних, які вказують на те, що люди значно менше відрізняються один від одного у своїх фундаментальних потребах, аніж у повсякденних, усвідомлених бажаннях. На користь цього свідчить те, що представники різних культур вдаються до різних (часом зовсім протилежних) способів задоволення тієї самої потреби. Наприклад, потреба в самоповазі: в одній культурі для її задоволення людині потрібно стати щасливим мисливцем, в іншій – хорошим лікарем, у третій – відважним воїном, у четвертій – бути емоційно стриманою людиною. Очевидно, що прагнення стати щасливим мисливцем і прагнення стати хорошим лікарем слугують досягненню тієї самої фундаментальної мети. Тому при класифікації ці два несумісних, на перший погляд, бажання логічніше було б об'єднати, ігноруючи несхожість їхніх поведінкових проявів. На думку дослідника, є очевидним, що мета набагато більш універсальна, ніж засоби її досягнення, тому що на засоби впливають особливості культури, традицій і стереотипів [Маслоу, 1999]. Інакше кажучи, через свою фундаментальність духовні потреби є джерелом більш конкретизованих другорядних (фізіологічних і матеріальних) потреб. Через це й виникає ілюзія щодо першочергового значення в житті людини потреб організму. Однак глибинний, комплексний аналіз їхньої природи та значення дозволяє розв'язати подібні ілюзії.

«спрямовує» потенціал особистості на причетність, єднання. Однак найбільша тасмниця любові полягає в можливості почути поклик власної душі, відчувати потребу в *«нормах особливого закону, що Творець вклав в наші серця»*. Отже, баланс, цілісність, гармонія наших відносин з навколишнім світом – це, по суті, проєкція потреби особистості любити, що реалізує себе в принципах етики спів-буття.

Етичний закон, мета якого – вдосконалення внутрішнього потенціалу особистості, вимагає розуміння обмеженості спотворених егоїзмом бажань. Цей «закон вчить нас тому, як ми повинні діяти так, щоб не руйнувати цілісність свого життя, не вносити дисгармонію в стосунки духовного і фізичного початків <...> Поручуючи закони фізичного буття і завдаючи шкоди організму, ми відчуваємо біль. Те ж відбувається і в разі, коли ми порушуємо етичний закон: нам робиться боляче, і ми страждаємо. Інакше кажучи, коли ми чинимо проти етичного закону, то прирікаємо себе на страждання, бо руйнуємо внутрішню гармонію, якою Бог благословив людську природу <...> вся людина, без поділу, – і духом, і тілом – бере участь у важкій роботі перетворення свого внутрішнього життя. Всі сили включені в цю роботу: і розум, і воля, і почуття, і навіть фізичні здібності [О предназначении человека..., 2020]. Отже, у відповідності людини принципу *«любви до ближнього»*, у формуванні культури душі і полягає основна мета етики спів-буття. На екзистенційному рівні цей принцип відображується в потребі пізнати (прагнення власної душі, ближнього, навколишній світ).

Прагнення пізнати, що трансформується в одну з онтологічних установок особистості – «бути» (у термінології Г. Марселя, Е. Фромма), є опозицією бажанню «володіти», тобто використовувати, експлуатувати (інших людей, навколишній світ тощо) у власних інтересах. Воно являє собою той потенційний напрямок, який, з одного боку, розгортає всі внутрішні потенції особистості, звільняє, долає страхи та перепони на її життєвому шляху, а з іншого – відкриває цінність навколишнього світу. Прагнення пізнати – як потенція нашої душі – є найбільш унікальною здатністю, даром, яким наділена наша особистість. Саме потреба в пізнанні надихає дивитись на іншого з позицій прийняття й поваги, а не конкуренції та ненависті. Інакше кажучи, *потреба пізнати виступає універсальним механізмом людського й соціального розвитку*⁶.

Якщо у своєму метафізичному прояві добро це духовне знання, що відкриває людині принципи гармонії, порядку, цілісності, то на екзистенційному рівні це потреба у безкорисному пізнанні, прийнятті, що є ключем до відкриття, розуміння, причетності до навколишнього світу. Душа потребує відкриття тасмниць трансцендентного плану. Логіка розгортання цього механізму є на диво простою, якщо розуміти сутність пізнання. Так, слово *«пізнання»* (івр. **לָוַי** – *даат*) має сенс *«початок прояву Творця в цьому світі»*. Воно утворене від дієслова *йадав* – *«повне знання»* та означає *«результат злиття з об'єктом пізнання»*. У цьому значенні поняття *«пізнання»* вживається в давніх текстах саме в зв'язку з його сакральним характером. Як зазначає сучасна дослідниця Г. Сініло, біблійне древо пізнання добра і зла символізує всю людську цивілізацію, що базується на знаннях, всю сукупність людських знань, але насамперед – етичні знання, здатність усвідомлювати найважливіші етичні категорії, що становлять бінарну опозицію – добро і зло [Синило, 2015].

Показово, що дієслово *йадав* (*«знати», «пізнавати»*), від якого утворено іменник *даат* (*«знання», «пізнання»*), використане в назві сакрального дерева, що має на івриті особливе лексичне значення: *«пізнавати через саме тісне зближення, через глибоке*

⁶ М. Гайдегер відзначає, що сама людина є буттям особливим, здатним помислити себе, задатися питанням про буття як про універсум, його цілісність, про своє місце у світі. Для людини, що «шитається», буття розкривається через все, що люди пізнають і роблять. Треба тільки вилікуватися від небезпечної хвороби, що вразила сучасне людство, – «забуття буття». Хворі на неї люди експлуатують багатства природи та «забувають» про її цілісне буття. Вони бачать в інших всього лише засоби, «забувають» про високе призначення людського буття. Тому перший крок екзистенційної онтології – констатація «початковості» людського Dasein як буття-запитання, буття-встановлення, як буття, яке «є я сам».

проникнення (у будь-що)», тобто через любов. Саме тому і для позначення любові між чоловіком і жінкою, і для позначення наближення до Бога через любов використовується це ж дієслово та утворення від нього: «пізнати жінку», *даат Елоїм* – «пізнання Бога», «Богопізнання» [Синило, 2015]. Авторка наводить приклад інтерпретації біблійного виразу «Адам пізнав Єву» дослідником І. Шифманом, який зауважує, що це евфемізм, яким у Старому Завіті описується близькість чоловіка з жінкою. З цього евфемізму випливає, що процес пізнання представляється злиттям людини, що пізнає, з пізнаваним об'єктом; особливо це суттєво, коли йдеться про пізнання людьми Бога [Щедровицький, 2014, с. 56]. Зі свого боку давньогрецьке тлумачення слова «пізнання» (*γνώρισμα* – «ознаки, відмінності»), що походить від індоевропейського *ǵen* – «народжувати (ся)», як і в івриті, зберігає сенс «вдосконалення, розкриття потенціалу душі, її зростання» через її причетність до знання вищого порядку. Отже, це зростання передбачає безпосередній дотик до того, хто (що) пізнається, занурення й відкритість перед ним, завдяки чому і відбувається пізнання-злиття наших душ. Саме тому, як зазначає Г. Сініло, «пізнання добра і зла» по суті означає, що людина найтіснішим чином поєднується і з добром, і зі злом, допускає добро і зло в свою душу [Синило, 2015].

Пізнання як відкриття сутності добра, усвідомлення його відмінності від зла – це розуміння етично-онтологічних засад людського буття. У цьому процесі закладається усвідомлення сутності самого буття, цінності людського життя, а отже формується відповідальність за власні вибори та дії, тобто відповідність етичним принципам. Під час пізнання етичних принципів людина, отже, позбавляється роздвоєності, відтворює цілісність власної особистості. На думку Г. Сініло, забороняючи споживати плоди з дерева пізнання добра і зла, Господь не має на увазі того, що людина за визначенням буде позбавлена етичного знання. Цілком очевидно, що людина, яка не розрізняє добра і зла, яка не вміє свідомо обирати добро і відкидати зло, не може бути справжньою людиною в біблійному значенні слова. Богоподібність людини, образ Божий у ній припускають, що людині надано Самим Богом найвищий дар – здатність розрізняти добро і зло та кожен раз самостійно робити етичний вибір. [див.: Синило, 2015].

Отже, потенціал потреби у пізнанні здатен відкривати найпотемніші скарби всесвіту, проте лише залишаючись чистою потребою душі, що прагне до добра, до істини. Саме тому пізнання є злиттям з тим, хто пізнається, єднанням, спів-творчістю з ним. Знати не для того, щоб володіти, а щоб сутнісно перетворюватися, збагачуватися й ділитися досвідом. Щоб, відкривши для себе розмаїття реальності, стати ближчим до неї, стати гармонійною частиною цього світу. Інакше кажучи, прагнення пізнати ніколи не має у своїй основі претензії на використання, експлуатацію того, кого я пізнаю. Тому людина, яка щиро пізнає, не здатна спокуситися бажанням стати «над іншим», констатувати свою перевагу, оскільки знання, що відкривається їй у прагненні «бути», передбачає працю над собою, формування своєї особистості, позбавлення від егоїзму, марнославства, пихи, зверхності, корисного ставлення до інших. Лише в цьому сенсі пізнання є доланням себе спотвореного, відчуженого, яке народжує в мені любов до ближнього, формує простір спілкування-єднання наших душ. Той, хто здатен проникати в сакральний світ іншого, пізнавати його, єднатися з ним, розуміє свою відповідальність перед відкритим йому знанням. Саме тому таке знання, відкриваючи нам саму сутність, «душу» того, хто пізнається, перетворює нас зсередини, спонукає бути єдиним цілим⁷.

Зважившись на самостійний крок, людина змушена розплачуватися за це відносною своїх уявлень про добро і зло, тим, що без розуміння зла вона нездатна

⁷ Розмірковуючи над людським розумінням природи «пізнання добра і зла», Д. Щедровицький зазначає, що це є зануренням у стан, в якому людина, не підкоряючись етичним принципам, хоче сама вирішувати, що для неї є добром, а що злом. Є чимало етичних проблем, які людський розум намагається донині вирішувати власними силами. Наприклад, Бог велів: «Не вбивай». Ця заповідь відноситься до вбивства будь-якої людської істоти. Однак розум, який не довіряє волі Божій, може міркувати над питанням: чому б, наприклад, не вбити дитину, яка народжується сліпоглухонімою та паралізованою, без надії на зцілення, і стає тягарем для суспільства? [див.: Щедровицький, 2014].

зрозуміти добро. По суті, в тому і полягає гріх перших людей, що вони засумнівалися в законі Бога і довірилися першому зустрічному з його солодкою і хитрою промовою [Синило, 2015].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 623 с.
- Бетильмерзаева М. Этноментальная детерминированность бытия человека. *Философия и космология*. 2010. Т. 9. С. 109–116.
- Біблія / пер. І. Огієнка. 2020. URL: <https://bibleonline.ru/bible/ubio>.
- Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности: Монография. Днепропетровск: Инновация, 2014. 370 с.
- Маслоу А. Мотивация и личность / пер. с англ. А. М. Татлыбаевой. СПб.: Евразия, 1999. 478 с.
- О предназначении человека и нравственном законе. *Слово Пастыря*. 2020. URL: <https://mospat.ru/archive/page/vera-i-zhizn/slovo/30742.html>.
- Синило Г. Библия и мировая культура. Минск: Вышэйшая школа, 2015. 685 с.
- Фромм Э. Здоровое общество / пер. с англ. Т. Банкетова. М.: АСТ; Хранитель, 2006. 539 с.
- Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М.: Теревинф, 2014. 1088 с.

Бродецька Юлія Юріївна

докторка філософських наук, доцентка кафедри філософії
Дніпровський національний університет імені О. Гончара
проспект Гагаріна, 72, Дніпро, 49010
E-mail: yuliyabrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Стаття надійшла до редакції: 28.03.2020

Схвалено до друку: 30.04.2020

EXISTENTIAL BASES OF GOOD

Brodetska Yuliia Yu.

DSc in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy
Oles Honchar Dnipro National University
72, Gagarin Avenue, 49010, Dnipro, Ukraine
E-mail: yuliyabrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

ABSTRACT

The article is devoted to the consideration of the good nature existential foundations. Good, as a transcendental phenomenon, reveals itself in a person as a powerful mechanism of its internal development – spiritual needs. Need, unlike desire, is not just a requirement of the human body. Need is a way of relationship, that is, communication with objective reality. This life aspiration is responsible for the personality realization as an active, creative, responsible part of co-existence. Therefore, all aspects of human life and communication, and productivity, and harmony, depend on the state of the needs system satisfaction. It is these existential conditions that correspond to the principles of ethical absolutism. Thus, the intersection point of ethics and human (ethical and anthropological principles), the condition for the interaction and implementation of the principles of ethics is concentrated in the development of our soul needs. The soul seeks to go beyond the egoistic desires of the flesh. Therefore, to hear the “voice” of the soul (both one’s own and that of a loved one), to respond to its call, a person can only when the desire to know the world around him conquers the desire to possess this world. In this regard,

we are talking about the fact that the basis for the spiritual needs of humans is the need for love. The need to love resonates with the basic ethical principle “love of one’s neighbor”. Therefore, working on our own egoism, we realize the whole complex of spiritual needs: in knowledge, communication, freedom, creativity. So, the need to love is the highest metaphysical force in which the nature of good is concentrated, both on the ontological and existential levels.

Keywords: good, spiritual needs, cognition, inner culture, co-existence.

REFERENCES

- About Designated Human Ethical Law. *Word of the Shepherd*. Retrieved from <https://mospat.ru/archive/page/vera-i-zhizn/slovo/30742.html>. (In Russian).
- Berdyaev, N. (2005). *Dialectics of the Divine and the Human*. Moscow: AST; Kharkiv: Folio. (Original work published 1947). (In Russian)
- Betilmerzaeva, M. (2010). Ethnic Determination of Human Being. *Philosophy and Cosmology*, 9, 109–116. (In Russian).
- Bible*. (2020). (I. Ogienko, Trans.). Retrieved from <https://bibleonline.ru/bible/ubio>. (Original translation published 1962). (In Ukrainian).
- Brodetskaya, Yu. (2014). *Human Relations Society: In Search of Lost Integrity*. Dnipro: Innovation. (In Russian).
- Fromm, E. (1995). *Healthy Society*. (T. Banquetov, Trans.). Moscow: AST; Khranytel. (Original work published 1955). (In Russian).
- Maslow, A. (1999) *Motivation and Personality*. (A. Tatlybaeva, Trans.). Saint Petersburg: Eurasia. (Original work published 1954). (In Russian).
- Schedrovitsky, D. (2014). *Introduction to the Old Testament. The Pentateuch of Moses*. Moscow: Terevinth. (In Russian).
- Sinilo, G. (2015). *Bible and World Culture*. Minsk: Vysheishaia Shkola. (In Russian).

Article arrived: 28.03.2020

Accepted: 30.04.2020

УДК (UDC) 172:331.57

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-20

Mark Omorovie Ikeke

THE PLACE OF AN ETHICS OF SOLIDARITY IN MITIGATING THE PROBLEM OF UNEMPLOYMENT IN SUB-SAHARAN AFRICA

Sub-Saharan Africa like some other parts of the world is plagued by myriads of problems such as environmental degradation, climate change, illegal migration, human trafficking, terrorism, resources conflicts, bad and inept leadership, failing states, armed banditry, drug smuggling, youth restiveness, unemployment, etc. One of these problems, unemployment, has led to the devastation of many human lives and equally made some persons to live in a degrading manner that affects environmental resources. Unemployment is not simply about statistics or numbers but about actual human lives who are holders of rights and dignity. Unemployment can impede the exercise of human rights and prevent people from living meaningful lives. In spite of the region's enormous natural resources and human capital, unemployment remains drastically unabated. Why is this situation so? This situation is problematized here. Consequently, this paper critically and analytically examines this problem of unemployment in Sub-Saharan Africa in the light of an ethics of solidarity. The paper hermeneutically interprets the concepts involved in the study. The grave reasons for unemployment in the region will be examined with likely solutions. Besides these possible solutions, the paper sees the issue as also bordering on ethical realities. Many of the factors that cause employment borders on human behaviours and morality. There are ethical dimensions to the issue then. This is why the paper takes the vantage point of an ethics of solidarity to argue for an additional solution to the problem. This is equally the theoretical framework from which the problem of unemployment is examined. Living in solidarity makes individuals easily collaborate and overcome societal problems like unemployment. The paper finds that unemployment is a pervasive problem in the sub-continent and is causing grave consequences for both human lives and the environment. The paper concludes that an ethics of solidarity can help in mitigating the problem of unemployment in the sub-continent. And that when this is done it will help to create a happier and peaceful sub-continent.

Keywords: Ethics, solidarity, unemployment, employment, Sub-Sahara Africa.

Introduction

Unemployment is a reality in many parts of the world especially in the Global South. The situation of unemployment in Sub-Saharan Africa (SSA) is grave and troubling as it impacts negatively on human life and the natural environment. The term "Sub-Saharan Africa" has multivariate meanings but in general it refers to the countries in Africa lying roughly below the Sahara Desert. The most recent unemployment ratio for the year 2019 in SSA is 6.5 [World Bank, 2020]. Going backward, the unemployment rates are as follows: 2018, 6.2; 2017, 6.3; 2016, 6.1; 2015, 5.8; 2014, 5.7; 2013, 5.7; 2012, 5.8; 2011, 5.5; 2010, 5.9 [World Bank, 2020]. For some selected countries in that 2019 it is as follows: Angola, 6.9; Botswana, 18.2; Burkina Faso, 6.3; Nigeria, 8.1; Cabo Verde, 12.2; Comoros, 4.3; Democratic Republic of Congo, 4.2; Congo Republic, 9.5; Equatorial Guinea, 6.4; Eritrea, 5.1; Eswatini, 22.1; The Gambia, 9.1; Kenya, 2.6; Lesotho, 23.4; Malawi, 5.7; Mauritius, 6.7; Mozambique, 3.2; Namibia, 20.3; Somalia, 11.1; South Africa, 28.2; South Sudan, 12.2; Zambia, 11.4; and Zimbabwe, 5.0 [World Bank, 2020]. This paper is a moral philosophical appraisal on the need to curb unemployment in SSA and it proposes using the ethics of solidarity as a key to support other efforts already in existence. The paper will not burden itself with statistical analyses as that is not the focus of the paper. It is enough to know that there is unemployment in the region as the World Bank indicates. The moral obligation to curb it is the concern here.

© Ikeke M. O., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Beyond the statistical numbers is the reality that it is human beings and human lives that are spoken of in the above data. Unemployment is morally unacceptable as it harms human life and can precipitate the degradation of the environment. The task of this work is to critically examine and analyse the situation of unemployment in the subcontinent. Unemployment is on the rise [World Bank, 2020] and this should be a concern to all as it carries a lot of grave consequences. Why is it that unemployment continues as a problem in the subcontinent with its enormous natural wealth and human capital? Some of the key factors will be examined in this work. In order to achieve the goal of this paper, it shall make some clarification of the concepts of solidarity, ethics of solidarity and unemployment. The meaning of an ethics of solidarity is offered as it is the theoretical frame to examine the problem of unemployment. The argument is that when individuals and groups in society and in this subcontinent ethically cooperate, collaborate and collectively stand in solidarity with one another and those unemployed, the problem will be drastically mitigated. In solidarity the well-to-do of society will show concern for others and problems like corruption will be solved. The paper equally looks at the challenges of unemployment in the light of its negative effects or consequences on the subcontinent. Subsequently, the ethics of solidarity will be applied to the situation of unemployment. Thereafter a conclusion is made. It is proposed here that an ethics of solidarity can be used to curb unemployment and create a peaceable and healthy subcontinent.

Conceptual Analysis

The word, “ethics” like many other terms lacks a univocal definition. This notwithstanding many of the definitions shares a lot of similar ideas. It could be defined as: “the branch of philosophy which deals with the morality of human actions; or as the branch of philosophy which studies the norms of human behaviour” [Omogegbe, 1993, pp. 1–2]. From another point of view, it is the rational science of what goodness is and what constitutes evil human actions [Garret, 1968, p. 2]. Ethics is a science of ought that propose what human beings need to do. Notably, not every form of human behaviour is acceptable. There is right and there is wrong. Human beings are moral beings and their actions can be judged by the same human community. Ethics has both theoretical and practical aspects while at the same time taking into consideration its normative stance; and its practical dimensions, you have applied ethics like medical ethics, business ethics, social ethics, and political ethics [Ekei, 2001, p. 55].

Ethics ascertains, measures, and looks at human behaviour in terms of what is right or wrong following a standard of morality. While it is true that there may be varieties of moral standards in various cultural groups, it is also true there are what have come to be recognized as universal standards for measuring human behaviours in a global world. The Universal Declaration on Human Rights, International Covenant on Civil and Political Rights, International Covenant on Social, Economic and Cultural Rights, Universal Islamic Declaration on Human Rights, Cairo Declaration on Human Rights in Islam and other human rights instruments are built on the basis that there is a common global ethic [Sullivan & Kymlicka, 2007, p. VIII]. Based on this, nations or individuals can be held accountable for war crimes, crimes against humanity, etc. There are equally laws of war, regulations on the use of the world oceans, etc.

The concern of this paper is with the ethics of solidarity. Etymologically, the word, “solidarity” is derived from the Latin (*Solidus*) meaning “whole” or “total.” In French, it is from “solidaire” which means “mutual support of members of a group or society” and it is a “form of collective responsibility” [Scholz, 2013, p. 4957]. People have used the term, “solidarity” in different ways. It was used as the name of the Polish Solidarity Movement, as the basis of the foundation of the European legal system, as meaning mercy or charity or compassion, as civic friendship, as the benevolence of the welfare state, and even as international workers’ brotherhood [Glos, 2017, p. 7]. Banyertz distinguishes four types of solidarity: societal cohesion; social movement groups; welfare state distributive justice activities; and the one that binds and connects all humanity [Bayertz, 1999, pp. 3ff]. It should be realized that all forms of solidarity imply certain ethical responsibilities.

Furthermore, while every culture will have its own forms of solidarity, in the western philosophical tradition it has roots in the Greek concept of civic friendship and communal living in the Judeo-Christian tradition which all emphasized metaphysical heroism and radical commitment to a higher human order that transcends biological conditions where interdependency promotes wider social relations and responsibility [Glos, 2017, p. 30]. Theories of solidarity can be found in Jean Jacques Rousseau, Auguste Comte, Emile Durkheim, Ibn Khaldun, Gould, Harvey, Karl Marx, liberation theology, Islam, the women's movement, various black movements for justice or civil rights, discussion on human rights and global justice, etc [Scholz, 2013, pp. 4957–4963].

From a liberation perspective, solidarity speaks of the reality that all human beings are interrelated inclusive of their social structures and welfare; and because of this there is a sustained concrete effort at accountability to others aimed at ending all oppressions [Hobgood, 2007, p. 1307]. She notes that it is important to be clear that solidarity is different and goes beyond the concept of altruism that is found in liberal theological ethics where the individual is perceived a solitary being unrelated to larger social systems leading to a split of the self from others [Hobgood, 2007, p. 1307]. Solidarity is grounded in seeing all human persons as inalienably tied up in a common human network of mutuality. In the famous words of the leader of the American Civil Rights Movement, "I am cognizant of the interrelatedness of all communities and states <...> Injustice anywhere is a threat to justice everywhere. We are caught in an inescapable network of mutuality, tied in a single garment of destiny. Whatever affects one directly, affects all indirectly" [King, 1963].

From an African traditional worldview, solidarity flows through the concept of communalism in which the individual is seen as a social being and people lived a life of "one for all" and "all for one." This is described by various concepts in the African universe such as *Ubuntu* (humanness), *Ujamaa* (brotherhood), and African Humanism.

What are some of the essential features of solidarity? One key feature of solidarity comes from the statement of a former Catholic pontiff who said solidarity

"... is not a feeling of vague compassion or shallow distress at the misfortunes of so many people, both near and far. On the contrary, it is a firm and persevering determination to commit oneself to the common good; that is to say to the good of all and of each individual, because we are all really responsible for all" [Paul, 1987].

By this he means that it is a virtuous attitude. It is not just something that comes and goes or rendering occasional charitable help to others. It is a firm inward disposition aimed at working for the betterment of others who are seen as part of the same common humanity. Another feature is that it is first and foremost an inward disposition and perception. It is an inner belief. Though human beings by their nature are social and political animals and so they should engage in relationship with others, if a person does not recognize this reality, it becomes difficult for the person to act for the good of others. If a person sees himself/herself as a solitary individual being existing for only his/her good, the person may likely not be moved to actions of solidarity. One then should recognize the reality of being in solidarity to act for solidarity. Holistic solidarity does not end here in mere appreciation of one as a being in solidarity. It moves beyond appreciation, words, or feeling for others to actual pragmatic actions for the good and wellbeing of others. True solidarity also recognizes that the human person is a part of the natural environment and so this provokes environmental concerns and commitment.

Solidarity means the world is one family and one human race. It is made of individuals and various groups of people but they are all part of the one family of humanity. It does not mean differences don't exist among people. But in spite of all the differences there are things that bind and hold humanity together to act concertedly in social justice and equity.

Solidarity is an ethics. Living in solidarity is the right thing to do and is a right human behaviour that fosters authentic humanity. The point to recognize here is that solidarity is

an ethical demand and a moral responsibility. It flows first and foremost from the fact that all human beings share a common humanity. Though human beings are located in various particular places, there is one human race and one planet earth in which human beings are to share their lives. The fact of a common human existence emanates into solidarity. It is not something that one can free oneself from unless the person is opting for selfishness or rugged individualism. It should be asserted that,

“The attitude of solidarity is a ‘natural’ consequence of the fact that a human being exists and acts together with others. Solidarity is also the foundation of a community in which the common good conditions and liberates participation, and participation serves the common good, supports it, and implements it. Solidarity means the continuous readiness to accept and perform that part of task which is imposed due to the participation as a member of a specific community...” [Wojtyła, p. 47].

Solidarity is ethical in its essence for it affirms the value of humanity and it imposes moral duties arising from interdependence that all are responsible for all and human beings are to live safeguarding the dignity of others [Paul, 1987, par. 38]. Writing concern public health ethics, the following should be recognized:

“If I am healthy and you are sick, the appropriate response is not one merely of pity or even sympathy by me towards you, but rather seeing that there is a connection between us. Solidarity allows us to see that your condition is actually inextricably related to my condition. This is not merely because your condition might be a threat to me (due, for example, to contagion) but because our health states are interdependent in a far richer way” [Dawson & Jennings, 2012, p. 77].

No one account of solidarity exhaustively treats the historical and sociology of the term. But it would be imperative to remark that: “As evinced by the variety of types of solidarity <...> the many different contexts” of the use of the term it always involves “positive obligations of collective responsibility” [Scholz, 2013, p. 4963]. The implication of solidarity from the preceding should be clear. Whatever affects others affects you. Taking the situation of unemployment in SSA, it should be of concern to all who are employed and those who have resources to help to actually help without conditions. It is the humanitarian thing to do.

With the concept of solidarity clarified, the paper now clarifies the meaning of unemployment. Unemployment is “... the state of not being employed in paid work, or self-employed, even though available for such activity” [Jary & Jary, 2000, p. 654]. Unemployment is a situation in which a person who can work searches for work but is unable to find any [Encyclopaedia Britannica, 2020]. The Editors of Encyclopedia Britannica in the same place cited notes that for a person to be counted as unemployed the person must be searching for remunerable work and is an active member in the labour force. Unemployment rate or intensity is measured by “the ratio of the number of unemployed people to the total labour force, made up of those who are either employed or unemployed” [Umo, 2007, p. 627]. In simple terms, the unemployment ratio is calculated by dividing the total number of unemployed people by the total labour/work force, and then you multiply by 100.

Various kinds of unemployment have been identified such as cyclical, frictional, and structural. In the market economy there are boom periods and also recession, and depression. During boom periods economic activities such as employment, output and the price of goods and services are moving upward, while in recession/depression they are in the decline. When there is a decline in economic activities; the unemployment rate increases as there is a decrease

in economic activities as people find it difficult to find jobs while some may lose their jobs. For those who are unemployed in this season, we refer to the situation as cyclical unemployment. In 2020 as many economies in the world is battling the COVID-19 crisis it has led to cyclical unemployment as some have been dropped from their jobs and it is difficult for many to find paid employment. Frictional unemployment refers to a situation when as a result of lack of information there is a mismatch between job seekers and employers. In the process/timeframe of people seeking jobs and their finding it, there is frictional unemployment. If information were readily accessible it will help job-seekers to easily find work. Structural unemployment refers to a drastic and dramatic change in demand for the goods and services of an industry or even scientific and technological change. An industry that used to produce certain goods like desktops that are no longer in demand will lead to people losing their jobs. Adjusting to new technologies takes time, and in the meantime people's sources of income are affected.

The Problem of Unemployment in SSA

Under this section of the problem of unemployment, the paper will look at some causes of unemployment in SSA, some consequences and some possible solutions. This will ground proposing an ethics of solidarity to combat the problem. It should be clear that it is not practicable to examine all the causes, consequences and solutions to unemployment here. The focus here is to propose another additional solution, which is the practice of an ethics of solidarity to help solve the problem. The paper does not imply an ethics of solidarity is the only panacea to the problem.

With regard to unemployment in SSA it can be as a result of corruption, skills mismatch, underdevelopment, lack of adequate infrastructure to provide a conducive environment, lack of equal access to education, inadequate sophisticated technological skills, etc. If jobs are few and the people seeking jobs are more or people are not qualified technically for sophisticated jobs, there is bound to be unemployment [Chaturvedi, 2006, p. 313]. In SSA every year millions of young persons are turned out from the higher institutions but the jobs available are few. A cardinal factor mentioned above that has contributed to unemployment in SSA is massive corruption on the part of public officers. It should be rightly noted that:

“The present economic circumstances of the low-income countries in Sub-Saharan Africa are marred with high youth unemployment rate owing to the activities of political leaders as a result of mismanagement of resources and adverse macro-economic policies of various governments, by not channeling human and natural resources into profitable investment that are needed to yield the maximum economic growth” [Ihensekhien & Ozemhoka, 2017, p. 3].

Corruption has certainly led to the mismanagement of resources that could have been used to create jobs for the teeming young people coming out from the universities every year.

“Unemployment has dire consequences for the subcontinent. These effects include: <...> higher incidence of poverty, ill-health and death, demoralization and strained family relationships, for society as a whole they include the failure to realize the social investment in human capital made through the educational system, and a loss of tax revenue combined with increase outgoings in unemployment benefits that threaten the financing of others of the welfare state” [Abercrombie, Hill & Turner, 2000, p. 367].

From these preceding effects, the consequences are immense. It equally has ripple effects for every part of society in SSA. Thousands of persons from SSA are frequently on the move to illegally cross the Mediterranean Sea to Europe in search of better economic opportunities

because of unemployment in the subcontinent. Many have died in the Mediterranean Sea in the process of crossing. Militancy, violence, piracy and kidnapping in the region are partly traceable to unemployment. In Nigeria's Niger Delta, in the North East of Nigeria where Boko Haram in rampaging, in the Somali Coast and the entire Horn of Africa, the Democratic Republic of Congo, Kenya, Ethiopia, etc. jobless youths take to arms to make a living. They kill, maim others and take the properties of others in order to live. They engage in crime such as armed robbery, terrorist activities and suicide bombing which are harmful to the economies of SSA [Ihensekhien & Ozemhoka 2017, p. 3]. Unemployment produces anxieties as those who have lost their jobs search for new ones, creates financial worries due to loss of income, and precipitate psychological distress that can affect the health of people [Jary & Jary, 2000, p. 655]. Unemployment is something mortal and denies human beings of their inalienable rights and degrades human dignity, deprives humans of economic support and can put them in crippling debts [Paul, 1990, p. 5]. Not to be left out is the fact also that unemployed people suffering from degrading poverty tend to live hazardously on nature as they exploit environmental resources to sustain themselves [Okoji, 1997, p. 388].

Some possible solutions among others to the unemployment problem are: entrepreneurship development and training in new skills, support for small and medium enterprise especially in the informal economy, equal access and provision of educational opportunities, fostering of traditional apprenticeship system, and promotion of an ethics of solidarity. Education should be orientated towards providing more entrepreneurial empowerment and skills. The educational systems in many countries in the SSA often are too theoretical whereas today's economies require many technical skills. This is why there is often a mismatch when graduates come out of the universities or other tertiary institutions. Manpower training programs should also be fostered for on-the-job training for job-seekers, including the offering of scholarship to enable employers engage unskilled people [Umo, 2007, p. 636]. Other policy options that can help in tackling the crisis of unemployment are: provision of labour market information, regulation on labour mobility, concerted industrialization, subsidy to employers of labour, promotion of small and medium-scale enterprises, and encouragement of self-employment [Umo, 2007, pp. 638–640]. Some youths in SSA entered higher educational institution with a white-collar-job mentality, implying that after their graduation the government or one private employer will put them in an air-conditioned office to work. On graduating and they don't find an office like that they get disillusioned and unhappy. Some remain unemployed as they are not willing to work in the agricultural, manufacturing and mining industry. Beyond all these the value of the collaborative ethics of solidarity is vital. And this is what the next section is concerned with.

Using an Ethics of Solidarity to Mitigate the Problem of Unemployment

Writing of the implication of solidarity to persons gathered at the World Meeting of Popular Movements, the current Catholic pope states profoundly thus:

“It is a word that means much more than some acts of sporadic generosity. It is to think and to act in terms of community, of the priority of the life of all over the appropriation of goods by a few. It is also to fight against the structural causes of poverty, inequality, lack of work, land and housing, the denial of social and labor rights. It is to confront the destructive effects of the empire of money: forced displacements, painful emigrations, the traffic of persons, drugs, war, violence and all those realities that many of you suffer and that we are all called to transform. Solidarity, understood in its deepest sense, is a way of making history, and this is what the Popular Movements do” [Francis, 2014].

Beyond the consequences of employment mentioned above, the fact is that unemployment is a developmental issue. It is a problem that if not tackled leads to massive underdevelopment. Many unemployed persons cannot contribute fully and meaningfully to society. In a situation of unemployment some live in dehumanizing poverty as they cannot find remunerable work to do. They become dependent on others for survival and to provide for their basic needs such as food, shelter and clothing. It becomes difficult for them to fully exercise their civic and democratic rights. Suffering from hunger and poverty as a result of unemployment, some unemployed persons don't border about their political participation. The consequences of unemployment examined above reveals that unemployed people are affected mentally and physically in their health as they lack income to take care of these needs. They become deprived of what they are entitled to as a result of their having human dignity and inestimable worth. This is a fundamental reason why unemployment should be a serious concern not only for economists, those in governments, political scientists but indeed all persons in society. Philosophers have a duty to critically reflect on this serious issue of political economy.

As a social animal, one of the realities that define a human person is work. Work is important for fulfilling destiny. Through work the human persons create themselves and the world. They discover, explore and build the world. To be denied or deprived of work is to be denied of an important aspect of human existence. In the encyclical "The Priority of Labour," it is revealed that work is an essential aspect of human existence and human beings need it to flourish [Paul, 1981]. Work is not something extraneous to human existence. When someone is employed, Joda avers that it boosts self-esteem, enhance social identity and status, and foster social contact necessary for human existence [Jary & Jary, 2000, p. 654]. Every human being has a right to work and protection against unemployment [United Nations, 1948; African Union, 1981]. These human rights instruments also place an obligation on States to ensure that individuals enjoy these rights. Unemployment then is a question of ethics and morality. Without people having work that enables them overcome unemployment, their lives and dignities are endangered. States have a duty in solidarity to help end unemployment in their countries.

The fact is that unemployment impedes the exercise of the human right to work and the pursuit of happiness. There is a moral obligation placed upon governments in SSA to ensure they provide or help people find work. Besides government, individuals and other groupings have an obligation arising from solidarity to work to end the problem of unemployment. Traditional systems of apprenticeship through which young people trained and then started their own businesses need to be continuously encouraged. Various civil society groups or non-governmental organizations set-up to train persons in entrepreneurial skills should not relent. The humanity and happiness of unemployed persons is at stake. When persons are gainfully employed they can contribute more meaningful to society and enhance their lives and that of their families. The question that someone may ask is, can an ethics of solidarity help to ameliorate the situation of massive employment in SAA? It certainly can. There are foundations such as the Tony Elumelu Foundation, the Dangote Foundation, Hand in Hand International, the Rockefeller Foundation, Catholic Justice, Development and Peace and many others who have invested much into solving the problem of unemployment in SSA. These are all rooted in a spirit of solidarity, philanthropy, humanitarianism, and communalism. Many of the founders and operators of these foundations and groups are equally driven by the spiritual values of their religions that teach love for others, benevolence, magnanimity, and hospitality to others.

The ethics of solidarity requires social concern and action on the part of each individual for others. Traditional African morality valued the spirit of communalism, *Ubuntu* (humanness), and *Ujamaa* (brotherhood). Nyerere, a former president of Tanzania rightly notes that in traditional African societies even when some persons could not work or cannot find work, people came to their aid to ensure that they don't go hungry [Nyerere, 1968, pp. 12–15]. It is painful to note that this value is fast eroding as some persons in Africa now have become individualistic and self-centered. Lacking an ethics of solidarity, you see politicians and others in public office in SSA corruptly enrich themselves with public money. Money that should have

been used to create jobs for the unemployed is stolen and banked away in western countries. There is need for revival of authentic altruism, solidarity, social love and communitarian spirit. The African doctrine of *Umunthu* (humanness or humanity) or *Ubunthu* is not different from an ethics of solidarity. *Umunthu* is an attitude that requires the rich helping the poor, being concerned for the welfare of others and furthermore, evils like unemployment, poverty, oppression, war, etc militate against *Umunthu* [Sindima, 2016, p. 31]. *Umunthu* is African solidarity that shows in mutual understanding, caring, empathy, sharing, redistribution and support [Mawere & Mubaya, 2016, p. 102]. Proposing an ethics of solidarity then to combat the problem of unemployment in SSA is not something foreign to the subcontinent. It consolidates values that are already present there among the people.

An ethics of solidarity as conceived in this paper finds grounding in other similar ideas and concepts such as moral cosmopolitanism, communitarianism, and philanthropism, and humanism. All these affirm the fact of a common humanity. These show that an ethics of solidarity is not a solitary idea but finds footing in other ideologies and systems of thought already. All this give credence to the reality that an ethics of solidarity is valuable and worthwhile. A moral cosmopolitan outlook sees others even if they are not of one's nationality irrespective of race, religion, gender, ethnicity and caste as part of one's humanity and willingly comes to the aid of the oppressed and suffering, and gives aid and care to stop such suffering and pain [Hooft, 2009, pp. 83–84]. The ethics of solidarity can profit from the thesis of responsibility that is found in moral cosmopolitanism. Remarkably, cosmopolitanism is a thesis about responsibility and guides the individual outwards to embrace a moral obligation to help others beyond one's nation [Brock & Brighouse, 2005, p. 3]. In a place like SSA, a moral cosmopolitan will argue for helping to end the problem of unemployment in the subcontinent. Those who can are required to help. It is immoral to stand by and refuse to help ending the problem of unemployment if one can. It is a humanitarian problem because it is human worth and value that is at stake. Unemployed people can lose a sense of their dignity and develop low self-esteem and fall into depression. It is a public health issue. It should be securitized as it can precipitate insecurity. Unemployment causes youth restiveness. Individuals and groups in the countries of SSA should look beyond their own nations and work to achieve gainful and full employment for the entire unemployed of the subcontinent. Think and feel beyond your nation [Cheah & Robbins, 1998, p. I]. There are many wealthy persons in the subcontinent. Their wealth if used for others in their nations and transnational can be channeled to end this problem of unemployment. That is a practice of an ethics of solidarity. It is the case that to a certain degree there is a mismatch of skills among graduates in SSA. Rather than waiting for governments in the spirit of solidarity to changing the plight of the unemployed, others can help in retraining and education of graduates to acquire new and updated skills to get gainfully employed. How to channel the knowledge acquired in a degree programs into employable skills is necessary in the subcontinent? The ethics of solidarity demands action such as promoting justice, ending inequalities and unjust disparities, helping the needy such as the unemployed, improving the national economy to make it conducive for people to find work, the influential and the wealthy helping the unemployed and promoting the human right to work [Paul, 1987]. It is imperative to remark that, "The unemployed and their families have a right to the effective solidarity of the State, of business interests and of worker's organization themselves" [Paul, 1990, p. 5].

The ethics of solidarity is not limited to people in SSA coming to help themselves in combating the scourge of unemployment. It requires global solidarity on the part of the nations of the North towards the Global South, of which SSA is a part. Some authors have rightly noted that the devastating exploitation of the Global South through slavery, colonialism, and now the attendant problem of globalization continue to affect the region. Much of the financial wealth of the world is in the rich nations of the North America and Europe, while millions of poor people in SSA and other regions of the South are facing massive unemployment and other development challenges [Hill, Knitter & Madges, 2002, p. 151]. Global solidarity requires that

the rich nations of the North continue to offer help to battle unemployment in SSA. This no doubt has been done through international government agencies such as USAID, Canadian International Development Agencies, UK Department for International Development, and many international non-governmental organizations such as The question that is worth asking which is not within the purview of this paper to discuss is, how effectively have the governments of SSA used these aids to eradicate unemployment? It is important to remark that an ethics of solidarity requires public action which requires standing beside those in need and also relationally “standing up for”, “standing up with”, and “standing up as” [Dawson & Jennings, 2012, p. 74].

Conclusion

In summation, the paper in the preceding examined the problem of unemployment in SSA. In examining the problem, the paper examined the meaning of unemployment and types of unemployment. It also looked at the effect and possible solutions to the problem of unemployment. The paper preceded the examination of the problem of unemployment by making some conceptual clarifications of the concepts of solidarity, ethics, and ethics of solidarity, and unemployment. The ethics of solidarity was applied and proposed as useful in helping to tackle the problem of unemployment in the subcontinent. It was argued that solidarity places an obligation on the part of government, groups and other individuals to help tackle the problem of unemployment. While ethics of solidarity is not the only panacea to the problem, yet, it can help mobilize society to be concretely concerned about the problem of unemployment and work hard to eliminate it. With this done it will help to create a happier and peaceful society.

REFERENCES

- Abercrombie, N., Hill, S., & Turner, B. S. (2000). *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books.
- African Union. (1981). *African Charter on Human and Peoples' Rights*. Retrieved from <https://au.int/en/treaties/african-charter-human-and-peoples-rights>.
- Bayertz, K. (1999). Four Uses of Solidarity. In K. Bayertz (Ed.), *Solidarity* (pp. 3–28). Dordrecht: Kluwer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9245-1>.
- Brock, G., & Brighouse, H. (2005). Introduction. In G. Brock & H. Brighouse (Eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (pp. 1–9). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614743.002>.
- Chaturvedi, A. K. (2006). *Academic's Dictionary of Political Science*. New Delhi: Academic (India) Publishers.
- Cheah, P., & Robbins, B. (Eds.). (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Felling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dawson, A., & Jennings, B. (2012). The Place of Solidarity in Public Health Ethics. *Public Health Reviews*, 34(1), 65–79. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF03391656>.
- Encyclopaedia Britannica. (2020). *Unemployment*. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/unemployment>.
- Ekei, J. C. (2001). *Justice in Communalism: A Foundation of Ethics in African Philosophy*. Lagos: Realm Communications.
- Francis, P. (2014). *Pope's Address to Popular Movements*. Retrieved from <https://zenit.org/articles/pope-s-address-to-popular-movements>.
- Garrett, T. M. (1968). *Problems and Perceptive in Ethics*. New York: Sheed & Ward.
- Glos, A. (2017). Solidarity in the Classical Tradition. *Logos i Ethos*, 2(46), 7–33. DOI: <https://doi.org/10.15633/lie.2359>.
- Hill, B. R., Knitter, P., & Madges, W. (2002). *Faith, Religion, and Theology: A Contemporary Introduction*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications.
- Hobgood, M. E. (2007). Solidarity. In O. O. Espin, & J. B. Nickoloff (Eds.), *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies* (pp. 1306–1307). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

- Hoofst, S. V. (2009). *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*. Stocksfield, UK: Acumen.
- Ihensekhen, O. A., & Asekome, M. O. (2017). Youth Unemployment and Economic Growth: Lesson from Low-Income Countries in Sub-Saharan Africa. *European Journal of Economics, Law and Politics*, 4(2), 1–15.
- Jary, D., & Jary, J. (2000). *Collins Internet-Linked Dictionary of Sociology*. Glasgow, UK: HarperCollins Publishers.
- King, M. L. (1963). *Letter from a Birmingham Jail*. Retrieved from https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html.
- Mawere, M., & Mubaya, T. R. (2016). *African Philosophy and Thought Systems: A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*. Mankon, Bamenda, Cameroon: Langaa Research and Publishing CIG. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvk3gkz5>.
- Nyerere, J. K. (1968). *Ujamaa: Essays on Socialism*. Dar es Salaam: Oxford University Press.
- Okoji, M. A. (1997). Female Household's Heads in Ini: The Environmental Consequences of Poverty. In *Poverty Alleviation in Nigeria: Selected Papers for the 1997 Annual Conference* (pp. 383–396). Ibadan: Nigerian Economic Society.
- Omeregbe, J. (1993). *Ethics: A Systematic and Historical Study*. Lagos: Joja Educational Research and Publishers.
- Paul, J. (1978). *Sollicitudo Rei Socialis*. Retrieved from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- Paul, J. (1990). Address to the Workers at St. Margaret Square, Cottonera. *L'Osservatore Romano*, 5 (English Language Edition).
- Paul, J. (1981). *Laborem Exercens*. Retrieved from http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.
- Scholz, S. J. (2013). Solidarity. In H. LaFollette (Ed.), *The International Encyclopedia of Ethics* (Vol. VIII, pp. 4957–4964). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Sindima, H. J. (2016). Umunthu: The Ontology of African Ethics. In E. O. Gbadegesin, Y. K. Salami & K. Abimbola (Eds.), *Exploring the Ethics of Individualism and Communitarianism: Multidisciplinary Essays in Honour of Professor Segun Gbadegesin* (pp.21–54). Mitchellville, MD, USA: Harvest Day Publications.
- Sullivan, W. M., & Kymlicka, W. (2007). Table of Contents. In W. M. Sullivan & W. Kymlicka (Eds.), *The Globalization of Ethics* (pp. VII–VIII). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498701>.
- Umo, J. U. (2007). *Economic: An African Perspective*. Lagos: Millennium Text Publishers.
- United Nations. (1948). *Universal Declaration on Human Rights*. Retrieved from <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights>.
- Wojtyła, K. (1979). *The Acting Person*. (A.-T. Tymieniecka, Ed.; A. Potocki, Trans.). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing. (Original work published 1969).
- World Bank. (2020, June 21). Unemployment, Total (% of Total Labor Force) (Modeled ILO Estimate) – Sub-Saharan Africa. Retrieved from <https://data.worldbank.org/indicator/SL.UEM.TOTL.ZS?locations=ZG>.

Ikeke Mark Omorovie

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department
of Religious Studies and Philosophy
Delta State University
P. M. B. 1, 330106, Abraka, Delta State, Nigeria
E-mail: Ikeke7@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9115-378X>

Article arrived: 30.05.2020

Accepted: 19.06.2020

МІСЦЕ ЕТИКИ СОЛІДАРНОСТІ В ПОМ'ЯКШЕННІ ПРОБЛЕМИ БЕЗРОБІТТЯ В СУБСАХАРСЬКІЙ АФРИЦІ

Ікеке Марк Оморові

доктор філософії, доцент кафедри релігієзнавства і філософії

Університет штату Дельта

П. п. с. 1, Абрака, 330106, штат Дельта, Нігерія

E-mail: Ikeke7@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9115-378X>

Субсахарська Африка, як і деякі інші частини світу, страждає від безлічі проблем, як-от деградація навколишнього середовища, зміна клімату, нелегальна міграція, торгівля людьми, тероризм, конфлікти через ресурси, погане та невміле керівництво, неспроможні держави, збройний бандитизм, контрабанда наркотиків, молодіжні заворушення, безробіття тощо. Одна з цих проблем, безробіття, зруйнувала багато людських життів і рівною мірою змусила деяких людей жити в принизливий для людини спосіб, що також впливає і на ситуацію з екологічними ресурсами. Безробіття – це не просто статистика чи цифри, але й фактичне життя людей, які є носіями прав і гідності. Безробіття може перешкоджати здійсненню прав людини та забирати в людей можливість жити осмисленим життям. Незважаючи на величезні природні ресурси та людський капітал субсахарського регіону, безробіття вперто залишається на тому ж рівні. Тож чому ми маємо таку ситуацію? Саме це питання проблематизується в нашій роботі. Отже, запропонована стаття критично та аналітично розглядає проблему безробіття в Субсахарській Африці у світлі етики солідарності. Також у статті герменевтично інтерпретуються ключові для такого дослідження поняття. Ми розглядаємо фундаментальні причини безробіття в субсахарському регіоні та аналізуємо можливі шляхи розв'язання цієї проблеми. У запропонованому дослідженні проблема безробіття розглядається як така, що межує з етичною сферою, оскільки багато факторів, які забезпечують зайнятість, пов'язані з поведінкою та мораллю людей. Тож у цьому питанні є етичні аспекти. Саме тому в нашому дослідженні ми займаємо позицію етики солідарності: у такий спосіб ми намагась обґрунтувати додатковий шлях вирішення проблеми безробіття. Інакше кажучи, це водночас і практична, і теоретична основа для розгляду проблеми безробіття. Солідарне життя змушує людей легко співпрацювати та долати такі соціальні проблеми, як безробіття. Отже, дослідження в підсумку підтверджує, що безробіття є поширеною проблемою на субконтиненті та спричиняє серйозні наслідки як для життя людей, так і для навколишнього середовища. У статті робиться висновок, що етика солідарності може допомогти пом'якшити проблему безробіття на субконтиненті, зробивши його більш мирним і щасливим.

Ключові слова: етика, солідарність, безробіття, зайнятість, Субсахарська Африка.

Стаття надійшла до редакції: 30.05.2020

Схвалено до друку: 19.06.2020

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-21-1

Тетяна Заїка

КОМПЕТЕНТІСНИЙ ПІДХІД У КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ОСОБЛИВОСТІ ТЕРМІНОЛОГІЧНИХ ВИЗНАЧЕНЬ

Статтю присвячено проблемі узгодженості категорійно-понятійного апарату досліджень компетентісного підходу в культурфілософському контексті. Автором проаналізовано дослідження вітчизняних і закордонних вчених у галузі культурної компетентності. Представлено основні підходи до розуміння змісту та обсягу поняття «культурна компетентність». Визначено, що формування культурно компетентної особистості пов'язано з процесом інкультурації та соціалізації, тобто з декодуванням культурних кодів і соціальних ролей, що визначають зміст соціокультурного буття людини. На цій підставі здійснено кореляцію етимологічно близьких понять «культурна», «загальнокультурна», «соціокультурна», «етнокультурна», «міжкультурна» та «крос-культурна компетентність». Автором з'ясовано, що загальнокультурна компетентність як здатність індивіда орієнтуватись у духовному й культурному просторі міжособистісної взаємодії та соціокультурна компетентність як вміння індивіда організувати власне життя відповідно до соціальних ролей та поведінкових сценаріїв є різновидами культурної компетентності. Виявлено закономірність: 1) якщо контекст дослідження – моноетнічний культурний простір, то поняття «етнокультурна» та «культурна компетентність» є синонімами та не потребують їх диференціації; 2) якщо контекст дослідження – поліетнічна культура, то поняття «етнокультурна» та «культурна компетентність» необхідно розрізняти семантично. Важливим аспектом формування культурної компетентності є комунікативні навички індивіда. У статті стверджується, що реалізація міжкультурної компетентності відбувається в просторі комунікативної взаємодії. Виявлено, що культурна та міжкультурна компетентності є одночасно когерентними та релевантними явищами; а також, що поняття «культурна» та «крос-культурна компетентність» є поняттями різного когнітивного порядку. Синонімічність не властива їй у ситуації співвідношення міжкультурної та крос-культурної компетентностей. Крос-культурна компетентність як факт комунікативної взаємодії є смисловою частиною міжкультурної компетентності, для якої, окрім комунікації, важливим є розуміння її причин і наслідків.

Ключові слова: культурна компетентність, інкультурація, соціалізація, простір культурної самоідентифікації, комунікативна взаємодія.

У XXI ст. знання перестає бути самоціллю людського розвитку. Сьогодні знати – замало. Натомість актуальним є вміння людини застосовувати отримані знання на практиці. У науковій літературі, особливо літературі дидактичного спрямування, перехід від теорії знань («що і про що знати») до практики знань («де і як застосовувати знання *про*») визначає зміст компетентісного підходу.

За твердженням Н. Побірченко, компетентісний підхід має досить широку амплітуду трактувань [Побірченко, 2012, с. 25], з-поміж яких культурфілософський контекст набуває особливого значення. Позаяк він фіксує, що реалізація компетентісного підходу пов'язана не з встановленням загальних інституційних вимог до знань і навичок людини, які переважно є зовнішніми щодо її природи, а з визначенням рівня засвоєння знань під час здійснення певної діяльності, із «формуванням готовності особистості мобілізувати всі свої ресурси для виконання певного завдання на високому рівні» [Онопрієнко, 2007, с. 34]. Культурфілософський контекст дозволяє вийти за межі традиційної для компетентісного підходу проблеми диференціації понять «компетенція» та «компетентність» і зосередитись на людині: її «здатності ефективно здійснювати професійну діяльність відповідно до умов соціуму; умінні приймати

© Заїка Т. П., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

рішення та брати на себе відповідальність; володінні необхідними комунікативними якостями та здатністю до <...> самовдосконалення; конкурентоспроможності на ринку праці» [Рибалко, 2012, с. 392].

Висхідною в реалізації компетентнісного підходу в культурфілософському контексті є рефлексія щодо змісту культурної компетентності. Вона формує ядро ключових компетентностей, які з необхідністю має опанувати кожна людина як на професійному, так і побутовому рівнях самореалізації. Культурна компетентність – не про якийсь один з аспектів життя людини, а про її буття загалом як істоти розумної. Самореалізація індивіда напряду пов'язана з рівнем його культурної компетентності.

Ажурельна база досліджень компетентнісного підходу ґрунтовна та різнопланова. У працях таких науковців, як Б. Авво, А. Андреев, В. Байденко, В. Болотов, М. Головань, І. Зимня, В. Калініна, Т. Кобильник, В. Козирьов, К. Колесіна, Н. Кузьміна, О. Кучай, Г. Лежнина, С. Лейко, А. Маркова, Т. Олійник, Г. Пахомова, В. Плохій, О. Пометун, Ю. Рибалко, Г. Руденко, В. Химець висвітлено основні аспекти компетентнісного підходу, пов'язані з генезою поняття (Дж. Боуден) та його історіографією (Н. Антіпова), з необхідністю визначити перелік ключових компетентностей та переорієнтувати освітній процес на їх реалізацію (О. Овчарук), з формуванням нової якості учасників освітнього процесу (Н. Бібік) тощо. Теоретичному аналізу змісту культурної компетентності присвячені праці М. Байрама, М. Беннета, С. Бондаренко, Н. Головіної, Р. Джонсона, С. Дружилова, К. Ерлі, Е. Климова, В. Кременя, О. Лебедева, О. Лешера, С. Лур'є, А. Маркової, Е. Мосаковські, О. Миролюбова, О. Садохіна, Е. Хірша, А. Флієра та інших.

При такому багатоманітті імен *невирішеним залишається* питання термінологічної визначеності. Очевидною є неузгодженість більшості дослідників щодо використання поняття «культурна компетентність» та етимологічно близьких йому «загальнокультурна компетентність» (О. Крутенко, С. Мельник, В. Болгаріна, С. Троянська), «міжкультурна компетентність» (В. Баркасі, В. Краєвський, О. Леонтович, О. Миролюбов, Ф. Бацевич, Л. Мацько, О. Селіванова, Т. Овсяннікова), «соціокультурна компетентність» (І. Самохвалова, Л. Вольнова, А. Вербицький, Г. Єгорова), «етнокультурна компетентність» (Л. Маєвська, В. Крисько), «крос-культурна компетентність» (Є. Подольська, Р. Левіс, Г. Хофстеде, К. Гірц) [Зайка, 2018b, с. 273].

Методологічна необхідність вирішити цю неузгодженість дозволила сформулювати *мету* нашого дослідження: унормування категорійно-понятійного апарату досліджень компетентнісного підходу в культурфілософському контексті.

Задеклароване нами розуміння культурної компетентності як інтегрованої якості особистості, формування якої пов'язано з утвердженням нової моделі соціокультурної взаємодії: від жорсткої опозиції Свій/Чужий до відкритої комунікації Свій/Інший [Зайка, 2018b, с. 273], дозволяє продовжити дослідження культурної компетентності в частині кореляції етимологічно близьких понять.

Поняття «культурна компетентність» означає «умовно достатній рівень соціалізованості та інкультурованості індивіда в суспільстві, що дозволяє йому вільно розуміти, використовувати та варіативно інтерпретувати всю суму [здобутих] знань...» [Флієр, 2000, с. 241]. Фіксуєчи два рівнозначних напрями реалізації культурної компетентності (інкультурація та соціалізація), визначення, запропоноване А. Флієром, узгоджує позиції більшості дослідників культурної компетентності. Тут є місце для ідеї Р. Джонсона про культурну компетентність як про «симбіоз культурної обізнаності та культурного сприйняття в спробах пояснити міжкультурну комунікацію та залучити людину до участі в культурному житті» [Джонсон, 2014, с. 237]; ідеї Л. Ван Дайна та С. Анга розглядати культурну компетентність як «здатність людини функціонувати й ефективно керувати в різних культурних умовах» [Van Dyne & Ang, 2008, р. 3]. Охоплює воно й рефлексії Т. Йоо-Сенга («[культурна компетентність] необхідна для того, щоб упоратись зі стресом в результаті культурного шоку та, як наслідок, розчаруванням і плутаниною, що здебільшого можуть бути результатом зіткнення культурних

відмінностей» [Joo-Seng, 2004, p. 19]), Н. Хорошилової (культурна компетентність – показник культурного розвитку індивіда, «одиниця культурного досвіду особистості» [Хорошилова, 2013]), Л. Астахової (культурна компетентність як здатність до «організації та розвитку особистістю власної життєдіяльності, своєї матеріальної та духовної праці, до опанування системи соціальних норм, духовних цінностей, норм відношення до природи, між людьми та до себе самої» [Астахова, 2017, с. 40]) тощо.

Розрізнення інкультурації та соціалізації є теоретичним базисом диференціації поняття «культурна компетентність» та етимологічно близьких до нього понять. Загалом інкультурація – це «процес залучення індивіда до культури, засвоєння ним звичок, норм і патернів поведінки, властивих даній культурі» [Головіна, 2015, с. 148]; соціалізація ж являє собою «процес введення індивіда в систему соціального функціонування суспільства» [Флиер, 2000, с. 211].

Інкультурація та соціалізація є рівнозначно цінними в становленні культурно компетентного індивіда (рис. 1). Одночасно ці процеси формують культурно та соціально адекватну особистість, для якої важливо пізнати та засвоїти культурний досвід минулого, опанувати систему навичок і вмінь культурної та соціальної комунікації, розвинути здібність до творчого оновлення дійсності.

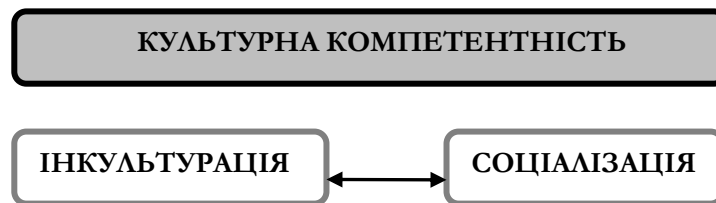


Рис. 1. Напрями реалізації культурної компетентності

У просторі культурної взаємодії «здатність людини аналізувати досягнення національної та світової культури» [Крутенко, 2014, с. 4], орієнтуватись у культурному та духовному просторі міжособистісних відносин [Компетентнісний підхід..., 2004], «вести діалог із суспільством, природою та символічним світом культурних цінностей» [Іванова, 2005, с. 5], урешті – пізнати себе у власній культурі [Кремень, 2003, с. 6], – все це визначається рівнем загальнокультурної компетентності особистості. Змістові компоненти загальнокультурної компетентності – толерантність, уміння працювати в команді, уміння приймати спільні рішення, відповідальність за власні вчинки тощо (О. Крутенко, С. Мельник, О. Пометун, С. Троянська) – відображують готовність людини до реалізації загальнолюдських цінностей у власній поведінці, до міжособистісної взаємодії зі світом. Цю *готовність* слід розглядати як видову ознаку культурної компетентності (рис. 2). Її формування відповідає загальним засадам інкультурації особистості.

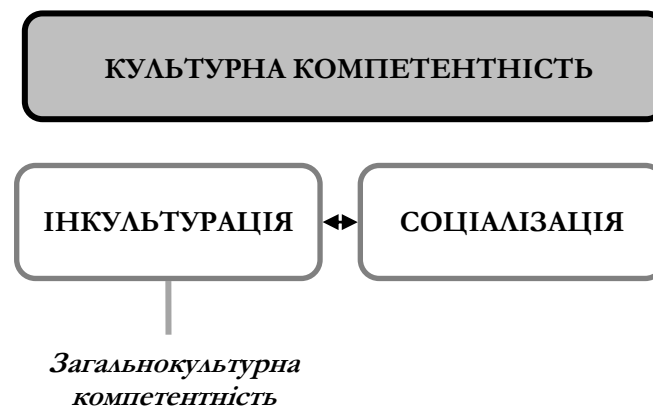


Рис. 2. Культурна компетентність vs загальнокультурна компетентність

Загальнокультурна компетентність – це лише одиничний прояв культурної компетентності, її різновид. Ці явища, як і самі поняття, не є тотожними ані за змістом, ані за обсягом. Соціалізація в межах загальнокультурної компетентності є похідною від інкультурації. Спершу особистість вписують в конкретний культурний контекст. Їй надають готовий інструментарій культурної взаємодії у вигляді знань про культурні традиції. На основі цих знань вона узгоджує свою поведінку із загальноприйнятими нормами. Відбувається процес *засвоєння* культурного досвіду, формування певних навичок і вмінь орієнтуватися в просторі культури. І лише потім, в окремих випадках, з'являється можливість до «примноження культурного досвіду людства» [Крутенко, 2014, с. 4]: особистість набуває статусу суб'єкта культурної взаємодії, творця культурних цінностей.

До різновидів культурної компетентності відносимо й соціокультурну компетентність. За своїм змістом вона детермінована рівнем соціалізованості індивіда (рис. 3).

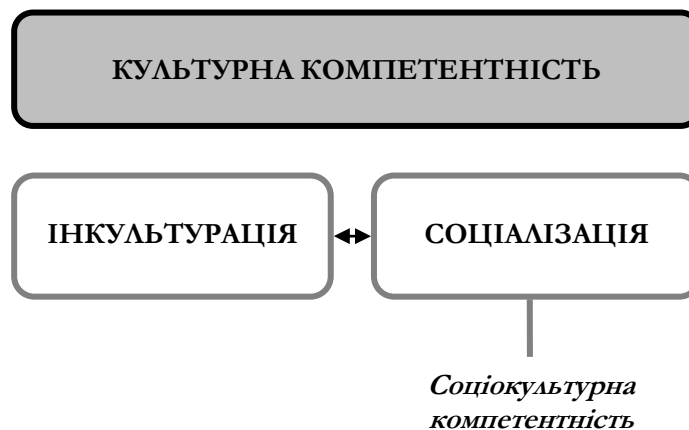


Рис 3. Культурна компетентність vs соціокультурна компетентність

Формування соціокультурної компетентності пов'язано з акумулюванням суспільного досвіду в культурну практику повсякденного, з наповненням життя індивіда соціальним сенсом. У системі відношень «Я – суспільство» соціокультурна компетентність проявляється як вміння індивіда організувати власне життя відповідно до соціальних ролей та поведінкових сценаріїв. Це «культуротворчий спосіб соціальної життєдіяльності, який забезпечує можливість адекватно розв'язувати соціальні завдання, що спричинені стандартними та нестандартними ситуаціями» [Самохвалова, 2012].

Усвідомлення того, що людина завжди приналежна до тієї чи іншої соціальної групи, дозволяє стверджувати, що успішна взаємодія як з представниками своєї групи, так і інших – важливий аспект соціокультурної компетентності. Йдеться про здатність людини освоїти норми соціальної комунікації, де є місце внутрішній готовності до конструктивної взаємодії з боку Я та механізми для її реалізації.

Зазначимо, що для більшості дослідників соціокультурної компетентності властиво розглядати цей феномен як ознаку професійного становлення людини. Соціокультурна компетентність охоплює теоретичний та практичний рівні готовності людини до професійної діяльності. Якщо теоретичний рівень пов'язаний з акумуляцією відомих людству знань щодо змісту професійної діяльності, а також з наявністю у майбутнього працівника навичок аналітичного мислення, то практичний рівень – це організаційні та комунікативні вміння людини реалізовувати акумульоване знання в конкретних сферах діяльності.

Культурно компетентна особистість – це людина, яка є компетентною щодо духовних цінностей і соціальних норм тієї культури, у межах якої вона існує. Це *існування* несе в собі подвійне смислове навантаження, яким не варто нехтувати. Адже з питанням формування культурної компетентності пов'язано розв'язання проблеми культурної

самоідентифікації людини. Важливо розуміти, про яку саме людину йдеться: людину, що існує в межах поліетнічної культури, чи людину, яка є представником моноетнічної культурної спільноти. Інакше кажучи, щоб мати можливість говорити про культурну компетентність людини, спершу необхідно чітко зафіксувати, відносно якої культури ця компетентність має проявлятися – народної чи національної.

Модель співіснування народної та національної культури детермінує кореляцію етнокультурної та культурної компетентностей. Їх диференціація характерна для досліджень поліетнічного культурного простору (рис. 4).

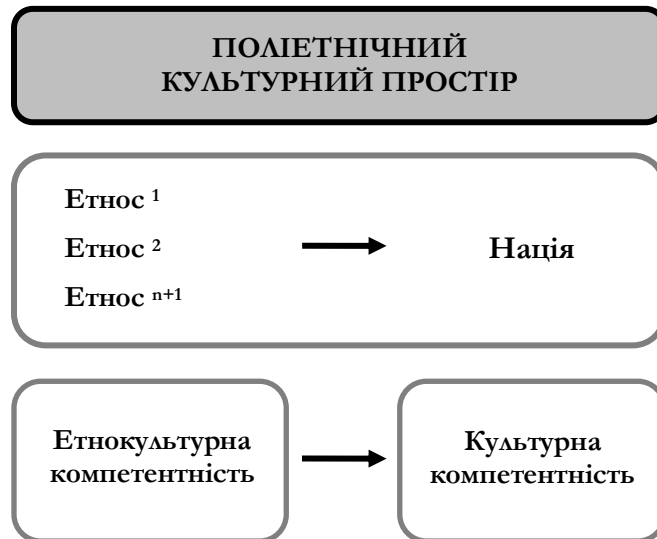


Рис. 4. Культурна компетентність vs етнокультурна компетентність

Підґрунтям розрізненого використання понять «етнокультурна компетентність» і «культурна компетентність» є розуміння того, що національна культура як симбіоз двох і більше народних культур – це поліетнічний простір культурної взаємодії. Візьмемо, наприклад, культуру США. Історично її формування відбувалося з врахуванням етнокультурних особливостей індіанських племен, англійських, французьких і німецьких народностей. За цих умов культурна компетентність реалізується як метарівень етнокультурної компетентності. Тому для об'єктивності її дослідження необхідно відокремлювати ті аспекти, які стосуються змісту етнокультурної компетентності, від тих ознак, що визначають зміст культурної компетентності. Окрім того необхідно зберігати черговість дослідження культурної компетентності в умовах поліетнічного культурного простору. Рухатись слід в напрямку від етнічної визначеності індивіда до культурної, від умов локального формування культурних цінностей до глобальних засад їх реалізації.

Потреба в розмежуванні етнокультурної та культурної компетентностей зникає тоді, коли контекстом дослідження постає моноетнічний культурний простір (китайська, японська чи корейська культури).

З двох причин етнокультурна компетентність є еквівалентом культурної. Перша пов'язана з напрямками їх реалізації. Формування етнокультурної компетентності обумовлюється *етнічною ідентифікацією* (безпосереднє сприйняття власної етнічної приналежності, яке, за Л. Гумільовим, не підлягає сумніву) і *етнічною соціалізацією* (усвідомлення власної етнічної незалежності, прийняття статусу та ролей етнічної спільноти) індивіда [Маєвська, 2006]. За своїм змістом ці процеси відповідають інкультурації та соціалізації, але в площині менш локальної, у порівнянні з нацією, культурної спільноти – етносу.

Моноетнічна культура, ґрунтуючись на духовних цінностях і соціальних нормах одного етносу, не несе в собі жодних світоглядних розбіжностей. Характерна для неї здатність пояснювати світ є спільною для всіх її носіїв. Як наголошує Л. Маєвська, «люди

однієї [етнічної] культури засвоюють єдиний для всіх спосіб категоризації, систематизації та типологізації світу» [Маєвська, 2006]. Це друга причина, з якої, на наше переконання, відсутня реальна потреба у введенні поняття «етнокультурна компетентність» у категорійно-понятійний апарат досліджень моноетнічної культури. Достатньо єдиного поняття – «культурна компетентність» (рис. 5).



Рис. 5. Культурна компетентність & етнокультурна

Зауважимо, що не існує прямої залежності на кшталт «народна культура – етнокультурна компетентність» чи «національна культура – культурна компетентність». Розуміння національного як атрибуту культурної компетентності та народного як атрибуту етнокультурної компетентності актуалізується в тих дослідженнях, які за культурний контекст становлення особистості обирають її етнічну приналежність (рис. 6).



Рис. 6. Контекст вживання понять «культурна компетентність» і «етнокультурна компетентність»

Важливим аспектом формування культурної компетентності є комунікативні навички індивіда. Вони реалізуються в двох площинах. Перша площина – взаємодія Я-представників *свого* культурного простору. У цій ситуації інкультурація та соціалізація пов'язані з декодуванням культурних кодів і соціальних ролей, що визначають зміст соціокультурного буття людини. Друга – взаємодія Я-представника *свого* культурного простору з Я-представником *іншої* культури. Саме ця *взаємодія* визначає зміст і обсяг міжкультурної компетентності.

На думку багатьох дослідників, міжкультурну компетентність слід розглядати як спосіб подолання викликів сучасного глобалізаційного світу. Читаємо щодо цього: «для того, щоб уникнути конфліктів і непорозумінь, і від спілкування особистостей перейти до діалогу культур, розширити межі власної свідомості та поринути в невивчені глибини чужої та своєї культури, необхідно сформувати міжкультурну компетентність» [Овсяннікова, 2011, с. 153]. Семантично поняття «міжкультурна компетентність» пов'язано з ідеями взаємообміну та взаємозбагачення культур (Т. Овсяннікова), ідентифікацією внутрішніх і зовнішніх результатів культурної взаємодії (Н. Смірнова); воно розкриває зміст асиміляційних процесів у культурі (О. Садохін) і формує розуміння людини-референта, посередника між *своєю* та *іншою* культурою (М. Беннет).

Реалізація міжкультурної компетентності відбувається в просторі комунікативної взаємодії. Філософська література, починаючи з ХІХ ст., декларує тісний взаємозв'язок між манерою спілкування індивіда та механізмами формування його особистості. Також утверджується думка, що найповніше цей взаємозв'язок проявляється тоді, коли комунікують представники різних культур, носії різних світоглядних і ціннісно-нормативних систем самовиразу. Інакше кажучи, коли агентами комунікації, зокрема й міжкультурної, постають Я-представник *своєї* культури та Я-представник *іншої* культури.

Зауважимо, що ми відрізняємо Я-представника *іншої* культури від представника *чужої* культури, особливо в перспективі їх комунікативної взаємодії з Я-представником *своєї* культури. Детально зупинятися на причинах цього розрізнення не будемо. Адже питання диференціації маркерів культурної самоідентичності (Свій/Чужий/Інший), те, як вони проявляються та реалізуються в ситуації комунікативної взаємодії, – це окрема тема для дослідження. Вона потребує врахування багатьох факторів як об'єктивного (історичний контекст), так і суб'єктивного змісту (філософсько-антропологічні особливості самоідентифікації людини). Лише зафіксуємо, що в основі цього розрізнення лежить конкретна світоглядна настанова – етноцентризм або етнорелятивізм [дет.: Заїка, 2018а].

Комунікативна взаємодія *свого* та *іншого* відбувається у формі діалогу. З позиції культурної комунікації йдеться передусім про «діалог культур». Його розгортання пов'язано з усвідомленням кордонів *своєї* культури, визнанням відмінностей між представниками різних культур, толерантним відношенням до *іншої* системи цінностей, освоєнням механізмів декодування вербальної та невербальної комунікації в просторі міжкультурної взаємодії.

Світоглядно-аксіологічні передумови «діалогу культур» визначають зміст та простір актуалізації міжкультурної компетентності – глобальну комунікативну взаємодію локальних культур.

З рис. 7 зрозуміло, що культурна та міжкультурна компетентності є одночасно когерентними та релевантними явищами. Їхня когерентність полягає у взаємозалежному існуванні один одного. Міжкультурна компетентність реалізується лише в просторі комунікативної взаємодії культурно компетентнісних цілісностей. Якщо Я як представник духовних цінностей *своєї* культури первинно некомпетентний щодо культурних кодів і соціальних ролей, що визначають зміст *свого*, то «діалог культур» не відбудеться. Культурна компетентність за своїм смисловим навантаженням є явищем динамічного порядку. Саме міжкультурна комунікація забезпечує постійну підтримку цієї динамічності. Адже щоразу

момент комунікації вимагає нової якості міжкультурної компетентності. Останню можна розглядати як метарівень культурної компетентності.



Рис. 7. Контекст вживання поняття «культурна компетентність» і «міжкультурна компетентність»

Культурна та міжкультурна компетентності релевантні щодо напрямів реалізації. Єдина відмінність полягає в тому, що інкультурація та соціалізація культурно компетентної особистості відбуваються на постійній основі з метою надати індивіду статусу «Я-представник *своєї* культури». Тимчасом як інкультурація та соціалізація міжкультурно компетентної особистості детерміновані взаємодією *свого* та *іншого* «тут і тепер» з метою розв'язання ситуаційної проблеми.

Отже, можемо стверджувати, що культурна компетентність і міжкультурна компетентність не є поняттями синонімічного порядку. Їх необхідно розрізнити та використовувати залежно від предмета і об'єкта дослідження.

На позначення здатності індивіда до ефективного діалогу з представниками різних культур деякі дослідники використовують поняття «крос-культурна компетентність». Вони стверджують, що цей вид компетентності проявляється на рівні спілкування різних локальних культур і передбачає визнання індивідуальних особливостей носіїв різних культур та побудови діалогу (з обов'язковим урахуванням цих особливостей) [Leavitt, 2012]. Найчастіше крос-культурну компетентність актуалізують на макрорівні міжособистісної взаємодії. Утім, як зазначають Л. Щетініна, С. Рудакова та О. Кравець, крос-культурна компетентність має місце і в ситуації комунікативної взаємодії між представниками однієї культурної спільноти. Читаємо щодо цього: «широке трактування крос-культурної компетентності дає необхідне усвідомлення того, що практично кожна

комунікація людини є, у своєму розумінні, крос-культурною, адже перетинає межі особистісної культури» [Щетініна, Рудакова & Кравець, 2017].

Мікрорівень крос-культурної компетентності вимагає досить ґрунтовної деталізації щодо факторів впливу на побудову діалогу між представниками однієї культури. На наше переконання, є щонайменше два моменти, які вказують на недоцільність надавати мікрорівню крос-культурної компетентності хоч якогось самостійного статусу. По-перше, використання самого поняття «крос-культурна компетентність» передбачає, що в діалог вступає Я-представник *своєї* культури та Я-представник *іншої* культури. Прикладом цього слугує політика мультикультуралізму: глобальний простір локальних взаємодій. По-друге, якщо і є дослідницька потреба зацентрувати, що учасниками культурного діалогу постають представники однієї культури, носії єдиної системи культурних цінностей, то для цього не потрібно штучно виводити мікрорівень крос-культурної компетентності. Достатньо використати поняття «культурна компетентність», зміст якого включає момент комунікативної взаємодії між всіма представниками *своєї* культури. Навіть взявши до уваги, що спільний простір культурної взаємодії в окремих випадках може бути поліетнічним, потреба в мікрорівні крос-культурної компетентності все одно не з'явиться. Адже за таких умов еквівалентом мікрорівня є поняття «етнокультурна компетентність».

Семантична кореляція культурної та крос-культурної компетентностей за своїми результатами аналогічна випадку з культурною та міжкультурною компетентностями. Як за змістом, так і обсягом, вони не є синонімами. Ці поняття різного когнітивного порядку, актуалізація яких напряму залежить від контексту дослідження. Синонімічність невластива їй у ситуації співвідношення міжкультурної та крос-культурної компетентностей. Вони радше є когерентними поняттями. Крос-культурна компетентність як факт комунікативної взаємодії є смисловою частиною міжкультурної компетентності, для якої, окрім комунікації, важливо усвідомлювати її причини та наслідки. Водночас без причин комунікація не відбувається.

Отже, формулюючи *висновки* проведеного нами теоретичного дослідження, можна констатувати, що плюралізм категорійно-понятійного апарату досліджень компетентнісного підходу в культурфілософському контексті детермінований предметом дослідження. У просторі взаємодії Я-представників *своєї* культури легітимним є поняття «культурна компетентність». За своїм змістом і обсягом воно ширше за поняття «загальнокультурна компетентність» і «соціокультурна компетентність», які відображають лише один із напрямів реалізації культурної компетентності: загальнокультурна – інкультурація, соціокультурна – соціалізація. У просторі взаємодії Я-представника *своєї* культури та Я-представника *іншої* культури легітимними є поняття «культурна компетентність» і «міжкультурна компетентність».

Тож *перспективним* бачимо насамперед більш детальне дослідження комунікативної взаємодії в контексті культурно-просторових (Я/Я-свій/Я-інший) і культурно-темпоральних (Я-свій минулий/Я-свій теперішній/Я-свій майбутній) означень. Дослідження в цьому напрямі сприятиме поглибленню розуміння механізмів самоідентифікації Я як суб'єкта культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Астахова А. В. Развитие культурной компетентности студента в постиндустриальном обществе: императивы капитального подхода. *Интеграция образования*. 2017. Т. 21. № 1. С. 35–45. DOI: <https://doi.org/10.15507/1991-9468.086.021.201701.035-045>.
- Головіна Н. І. Проблема формування культурної компетентності особистості в контексті реформування вищої школи. *Філософські обрії*. 2015. № 33. С. 147–156.
- Джонсон Р. Б. Культурна компетентність в Україні. *Журнал європейської економіки*. 2014. Т. 13. № 3. С. 236–247.

Заїка Т. П. Етноцентризм чи етнорелятивізм: до питання формування культурної компетентності в Новій українській школі. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2018»*. К.: Київський університет, 2018а. Ч. 1. С. 78–80.

Заїка Т. П. Культурна компетентність в освітньому просторі сучасної України: поняття, структура та шляхи формування (філософський аспект аналізу). *Гілея*. 2018b. Вип. 135. С. 270-275.

Иванова Т. В. Культурологическая подготовка будущего учителя: монография. К.: ЦВП, 2005. 282 с.

Компетентнісний підхід у сучасній освіті: світовий досвід та українські перспективи / за заг. ред. О. В. Овчарук. К.: К. І. С., 2004. 112 с.

Кремень В. Г. Філософія освіти XXI ст. *Педагогіка і психологія*. 2003. № 1. С. 3–12.

Крутенко О. В. Формування ключових компетентностей учнів загальноосвітнього навчального закладу відповідно до нових вимог державних освітніх стандартів. Загальнокультурна компетентність. Черкаси: ЧОПОПП, 2014. 68 с.

Маєвська Л. М. Особливості формування етнокультурної компетентності майбутнього педагога в контексті глобалізаційних зрушень [Електронний ресурс]. *Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»*. 2006. URL: http://eprints.zu.edu.ua/3554/1/%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%82%D1%8F_2.pdf.

Овсянникова Т. В. Педагогические условия формирования межкультурной компетентности студентов. *Вектор науки ТГУ*. 2011. № 2 (5). С. 152–155.

Онопрієнко О. В. Концептуальні засади компетентнісного підходу в сучасній освіті. *Шлях освіти*. 2007. № 4. С. 32–37.

Побірченко Н. С. Компетентнісний підхід у вищій школі: теоретичний аспект. *Освіта та педагогічна наука*. 2012. № 3 (152). С. 24–31.

Рибалко Ю. В. Компетентнісний підхід у науково-педагогічній літературі. *Педагогіка вищої та середньої школи*. 2012. № 35. С. 385–394.

Самохвалова И. Г. Социокультурная компетентность личности [Электронный ресурс]. *Педагогическое образование в России*. 2012. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsio-kulturnaya-kompetentnost-lichnosti/viewer>.

Флиер А. Я. Культурология для культурологов. М.: Академический проект, 2000. 496 с.

Хорошилова Н. В. Оценка культурной компетентности студентов в образовательном процессе вуза [Электронный ресурс]. *Современные проблемы науки и образования*. 2013. № 2. URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=8970>.

Щегініна Л. В., Рудакова С. Г., Кравець О. В. Сутність крос-культурної компетентності: від теорії до практики [Електронний ресурс]. *Ефективна економіка*. 2017. № 4. URL: <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=5537>.

Joo-Seng T. Issues & Observations: Cultural Intelligence and the Global Economy. *Leadership in Action*. 2004. № 24 (5). pp. 19–21.

Leavitt R. Developing Cultural Competence in a Multicultural World: Parts 1 & 2. [Electronic resource]. 2012. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/49d2/05921fb0b8ad4a3b447b538a7ea3ce0c9101.pdf>.

Van Dyne L., Ang S. Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Application. New York: M. E. Sharpe (Ink.), 2008. 404 p.

Заїка Тетяна Петрівна

кандидатка філософських наук, старша наукова співробітниця відділу науково-дослідної роботи та атестації наукових кадрів
Державна наукова установа «Інститут модернізації змісту освіти»
вул. Митрополита Василя Липківського, 36, Київ, 03035
E-mail: ztp1989@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6527-6604>

Стаття надійшла до редакції: 13.05.2020

Схвалено до друку: 16.06.2020

**COMPETENCE APPROACH IN THE CULTURAL AND PHILOSOPHICAL
CONTEXT: PECULIARITIES OF TERMINOLOGICAL DEFINITIONS**

Zaika Tetiana P.

PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Department of Scientific Research and Attestation of Scientific Staff
State Scientific Institution “Institute of Education Content Modernization”
36, Metropolitan Vasyl Lypkivsky str., 03035, Kyiv, Ukraine
E-mail: ztp1989@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6527-6604>

ABSTRACT

The article is devoted to the problem of coherence of the categorical apparatus of researches of the competence approach in the cultural and philosophical context. Researches of domestic and foreign scientists in the field of cultural competence are analyzed by the author. The main approaches to understanding the content and scope of the concept of “cultural competence” are presented. It is determined that the formation of a culturally competent personality is connected with the process of inculturation and socialization, that is, with decoding of cultural codes and social roles that determine the content of sociocultural existence of a person. Correlation of etymologically similar concepts of “cultural”, “general cultural”, “sociocultural”, “ethnocultural”, “intercultural” and “cross-cultural competence” is carried out. The author has established that general cultural competence, as the individual’s ability to navigate in the spiritual and cultural space of interpersonal interaction, and socio-cultural competence, as the individual’s ability to organize their own life in accordance with social roles and behavioral scenarios, is varieties of cultural competence. A pattern has been established: 1) if the context of the study is a monoethnic cultural space, then the concept of “ethnocultural” and “cultural competence” is synonyms, and this does not require their differentiation; 2) if the context of the study is a multiethnic culture, then the concept of “ethnocultural” and “cultural competence” must be distinguished semantically. The communicative skills of the individual are an important aspect of the formation of cultural competence. The article argues that the realization of intercultural competence takes place in the space of communicative interaction. Cultural and intercultural competences have been identified as both coherent and relevant phenomena; and that the concepts of “cultural” and “cross-cultural competence” are concepts of different cognitive order. The relation of intercultural to cross-cultural competence is also not synonymous. Cross-cultural competence as a fact of communicative interaction is a semantic part of intercultural competence for which, in addition to communication, it is important to be aware of its causes and consequences.

Keywords: cultural competence, inculturation, socialization, space of cultural self-identity, communicative interaction.

REFERENCES

Astakhova, L. V. (2017). The Development of Student’s Cultural Competence in a Post-Industrial Society: The Imperatives of Capital Approach. *Integration of Education*, 21(1), 35–45. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.15507/1991-9468.086.021.201701.035-045>.

- Flier, A. Ya. (2000). *Culturology for Culturologists*. Moscow: Akademicheskiy Proekt – Academic Project. (In Russian).
- Golovina, N. I. (2015). Problem of Formation of Cultural Competence of the Person in the Higher Education Reform. *Philosophical Horizons*, 33, 147–156. (In Ukrainian).
- Ivanova, T. V. (2005). *Cultural Training of the Future Teacher*. Kyiv: TsVP. (In Russian).
- Johnson, R. B. (2014). Cultural Competence in Ukraine. *Journal of European Economy*, 13(3), 236–247. (In Ukrainian).
- Joo-Seng, T. (2004). Issues & Observations: Cultural Intelligence and the Global Economy. *Leadership in Action*, 24(5), 19–21.
- Khoroshilova, N. V. (2013). Assessment of Cultural Competence of Students in the Educational Process of the University. *Modern Problems of Science and Education*, 2. Retrieved from <http://www.science-education.ru/ru/article/view?Id=8970> (In Russian).
- Kremen, V. G. (2003). Philosophy of Education of the XXI Century. *Pedagogy and Psychology*, 1, 3–12. (In Ukrainian).
- Krutenko, O. V. (2014). *Formation of Key Competencies of Students of Secondary School in Accordance with the New Requirements of State Educational Standards. General Cultural Competence*. Cherkasy: CHOIPOP. (In Ukrainian).
- Leavitt, R. L. (2012). Developing Cultural Competence in a Multicultural World (Parts 1 & 2). *CEU*. Retrieved from <https://pdfs.semanticscholar.org/49d2/05921fb0b8ad4a3b447b538a7ea3ce0c9101.pdf>.
- Maevska, L. M. (2006). Peculiarities of Formation of Ethnocultural Competence of the Future Teacher in the Context of Globalization Shifts. *Humanitarian Bulletin of the State Higher Educational Institution "Pereyaslav-Khmelnytsky State Pedagogical University named after Gregory Skovoroda"*. Retrieved from http://eprints.zu.edu.ua/3554/1/%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%82%D1%8F_2.pdf. (In Ukrainian).
- Onoprienko, O. V. (2007). Conceptual Bases of the Competence Approach in Modern Education. *Path of Education*, 4, 32–37. (In Ukrainian).
- Ovcharuk, O. V. (Ed.). (2004). *Competence Approach in Modern Education: World Experience and Ukrainian Perspectives*. Kyiv: K. I. S. (In Ukrainian).
- Ovsiannikova, T. V. (2011). The Pedagogical Conditions of Formation of Intercultural Competence of Students. *TSU Vector of Science*, 2(5), 152–155. (In Russian).
- Pobirchenko, N. S. (2012). Competence Approach in Higher School: Theoretical Aspect. *Education and Pedagogical Science*, 3(152), 24–31. (In Ukrainian).
- Rybalko, Yu. V. (2012). Competence Approach in Scientific and Pedagogical Literature. *Higher and Secondary School Pedagogy*, 35, 385–394. (In Ukrainian).
- Samokhvalova, I. G. (2012). Socio-Cultural Competence of a Persona. *Pedagogical Education in Russia*, 2. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnaya-kompetentnost-lichnosti/viewer>. (In Russian).
- Shchetinina, L. V., Rudakova, S. G., & Kravets, O. V. (2017). The Essence of Cross-Cultural Competence: from Theory to Practice. *Efektivna Ekonomika – Efficient Economy*, 4. Retrieved from <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=5537>. (In Ukrainian).
- Van Dyne, L., & Ang, S. (2008). *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Application*. New York: M. E. Sharpe (Ink.).
- Zaika, T. P. (2018a). Cultural Competence in Educational Space of Modern Ukraine: Concept, Structure and Ways of Forming (Philosophical Aspect of Analysis). *Hileya*, 135, 270–275. (In Ukrainian).
- Zaika, T. P. (2018b). Ethnocentrism or Ethnorelativism: on the Issue of the Formation of Cultural Competence in the New Ukrainian School. In *Proceedings of the International Scientific Conference "Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2018"* (Part 1, pp. 78–80). Kyiv: Kyiv University. (In Ukrainian).

Article arrived: 13.05.2020

Accepted: 16.06.2020

UDC 101.37.71 (477)

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-62-22

Galina Zhukova

PHILOSOPHICAL REVELATION OF NON-ACADEMIC EDUCATION FORMS

The non-academic education as the development of socio-cultural experience that takes place outside the pedagogically organized process is considered in the article. The freedom of human cognitive activity, the expansion of the range of his hobbies, the enrichment of the spiritual world is ensured through a network of institutions of non-academic education. Non-academic education institutions transfer the knowledge and skills necessary in the field of work, which does not belong directly to the scientific content of professional activity. The term “non-academic education” is not yet widespread, it is used mainly by practitioners in the field of solving general problems of education, based on human educational needs. However, the reality it reflects is well known to all, it is learning in the process of daily life. In essence and content, it is the same process of acquiring knowledge and skills, deepening worldview and enriching personal potential, which is in academic education. The difference is that it takes place outside the walls of institutions that are part of the education system. Non-academic education takes place in social institutions that perform other functions in the social division of labor: in the family, in the field of work, in various formal and informal groups and associations. A clear training goal is not necessary. Non-academic education is spontaneous, without time limits, not certified, unlike academic. Non-academic education may have some kind of documentary evidence, albeit of a non-state type. A teacher in academic education is necessarily an employee of an educational institution, and in non-academic education it is an employee, a coach, and a teacher. Training in non-academic education can be carried out on the educational portal through social services, distance learning courses of various organizations, mass open courses.

Keywords: non-academic education, distance learning, online courses.

Professional development of a person is the acquisition of specific qualities that are defined by the social environment. Its self-realization is directly related to the degree of contribution that a person makes to the cause of others, which is the deep meaning of human existence. The modern development of education, on the one hand, causes alarming tendencies to interrupt educational continuity, impoverishes the inner world of the young generation, alienates young people from ideals and values, on the other hand, it gives meaning to life in meeting the educational needs of the individual. The boundaries of academic education have become narrow to achieve the modern quality of education, in this regard, the study of non-academic education, which is represented by training, seminars, individual training, and others, is relevant.

The *aim* of the article is to reveal the forms and functions of non-academic education. The *task*, respectively, is to study the features of distance learning as a form of non-academic education.

People learn and transform the existing socio-cultural experience in society not only within the walls of educational institutions. Many forms of learning were practiced before, when there were no specialized institutions or specially trained teachers. These can be developments of teachers and online communities, self-correction of tasks using the Internet, visiting virtual galleries, museums, online communication with colleagues, friends, and participation in the work of virtual communities of practice. Scientists O. Kyvliuk [Kyvliuk, 2018], S. Klepko [Klepko, 2011], O. Lazarenko [Lazarenko, 2011], L. Rybalchenko [Rybalchenko, 2018] and others worked on this problem.

The modern world educational community is actively developing and supporting non-academic education, according to the fact that the time period of knowledge aging has been reduced to five years in recent years. That is, the information that a specialist received while

© Zhukova G. V., 2020.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

studying at a higher education institution before graduating from university becomes irrelevant. In the practical professional sphere, the same thing happens: the rapid introduction of innovative technologies in production, banking, finance and other areas forces employees of enterprises and firms to constantly improve their skills. Therefore, non-academic education is becoming a necessary and increasingly important element of modern educational systems. Currently, any person has the opportunity to enter educational institutions regardless of their place of residence and basic education, to study remotely and improve their skills in a particular area.

The variety of forms in which educational activities take place due to the differentiation of goals and objectives of education in the direction of more active participation of the subject: on-line consultations, distance learning, mobile learning, forums, e-portfolios, interactive workshops, webinars, facilitation, interactive lectures, meta-learning. On-line training and consulting is the best way to gain new knowledge and skills for professionals from other cities and countries in a convenient location and at a convenient time. You can learn from certified developers and trainers on Skype, video tutorials or mobile devices. During the study, the student receives all the teaching materials of the course, hears, sees the teacher, presentations, performs practical tasks. The student's electronic portfolio is a tool for self-assessment of cognitive work and reflection of his own activities, a special educational space where students and teachers work together to accumulate, systematize, analyze and present their results and achievements over a period of time. With the informatization of society, further development of information and communication technologies, in educational institutions there was a transition from the development of paper versions of the Portfolio to its electronic versions.

An example of non-academic education is the innovative project "Gender Open University", which was created by the Center for Gender Culture on the basis of the Municipal Institution "Kharkiv Humanitarian and Pedagogical Academy" of the Kharkiv Regional Council and the State Penitentiary Service of Ukraine in Kharkiv region. This is a new gender project, one of the activities of which is to equip workers with gender knowledge. A system of gender projects is being created that focuses on the needs of professional activities with the support of a vulnerable population. Its implementation ensures the dissemination of the principles of gender equality, social responsibility and education of all existing organizations. Working meetings are held during which the participants are informed, plans for interaction, prospects, missions and the program of the pilot training course "Gender Open University" are developed [Gender Open University..., 2020].

In 2008, Canadian researchers Stephen Downs and George Siemens created an online course on connectivism (one of the approaches to artificial intelligence) and related knowledge, and coined the name MOOC (Massive Open Online Courses). They were available and free for everyone, they signed up more than two thousand people. The course industry, as well as their audience, has grown significantly since then, and many of the world's leading universities are actively working to create and support online courses. Among the leaders of this movement are the American universities of Harvard, Stanford and the University of Massachusetts, which attract several hundred thousand students to their courses, and more and more countries and universities are catching up with this trend. MOOC platforms are being actively created in Europe, Asian countries and Australia. MOOC can generally be divided into two categories: cMOOC and xMOOC. cMOOC are based on the theory of teaching connectivism, which emphasizes the power of networking with other people, gathering different opinions and focusing on the final causes as the foundation of learning. Later, the concept of these courses has changed, and the name has changed accordingly – xMOOC. They are a combination of pre-recorded video lectures with quizzes, tests, grades, centered on the professor, not the students [cMOOC versus xMOOC, 2017].

Examples of Mass Open Online Courses are Coursera [Coursera, 2020], EdX [EdX, 2020], Udacity [Udacity, 2020]. In 2013, the first Mass Open Online Courses were opened in Ukraine on the basis of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. At the National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute" there are distance courses for

university teachers. These courses cover innovative developments and a detailed explanation of the basics of some disciplines [Distance courses for teachers..., 2020].

In the European educational discourse, the conviction is formulated that academic education is no longer able to meet the challenges of society using only its own strengths and values; therefore, such education should be improved by non-academic educational practice. In modern concepts of education, there is a concept that considers education as a learning process that lasts throughout life, in contrast to the traditional concept, where education is obtained mainly during the period of formal school and university education. Modern society requires new skills, additional knowledge, promotion of social equality, access to education for all and active participation in a democratic life. This fact provides a place for the emergence of non-academic education. Academic and non-academic education are complementary, they exist simultaneously. Elements of one type of education can be found in another.

A person acquires knowledge, abilities and skills in different ways. In this case, the experience of participating in various activities and in the course of interpersonal contacts, which leave their mark on understanding life problems and on the choice of ways to solve them, is of great importance. This experience can be positive or negative, however, the results of such training are, in a certain sense, one of the indicators of education that are not taken into account in a formalized way. Non-academic education as a social institution a vast deal of promotes to the classification of ways a person's socio-cultural experience. It is a specific non-institutional form of acquiring knowledge and skills. We are talking about adults whose education is related to their vital interests. As such a criterion, we can suggest possible positive changes in the social status of the subject after a certain period of life, training in courses.

Penetration into the educational system of non-academic essence and principles as one of the components of the improving education process provides for greater accessibility of education for all groups of the population, increasing the creative component in education, and ensuring the focus of training on new information technologies. The needs of modern society require updating the content and technologies of education; suggest the key role of education in ensuring dynamic development. The current stage in the development of science is significant in that society is entering the period of obtaining and transmitting knowledge related to the development of information and telecommunication technologies. Currently, a type of training has been introduced that involves the use in teaching traditional and innovative educational programs with appropriate methods. This concept combines the flexibility and effectiveness of e-learning, providing complete non-academic education. The teacher must possess not only scientific, educational and communicative competencies, but also information technology.

Thus, we can *conclude* that the generation of a large amount of information in cyberspace leads to the need to implement the concept of non-academic education. It makes it possible to conduct the educational process both inside and outside the official educational institutions, and also creates the want for continuous training of adults depending on the requirement for new knowledge. The requisite for non-academic education is dictated by constant changes in the fields of economics and business, which ensures the most effective organization of the learning process. Non-academic education does not replace academic education but is a mechanism that ensures the effective development of learning.

REFERENCES

- Gender Open University: Gender Literacy and the Culture of Social Workers. (2020). *Center for Gender Culture*. Retrieved from <http://www.genderculturecentre.org/genderniy-vidkritiy-universitet-ge>.
- cMOOC versus xMOOC. (2017, October 25). *SlideShare*. Retrieved from <https://www.slideshare.net/Marcobertolini/cmooc-versus-xmooc>.
- Coursera* [Website]. (2020). Retrieved from <https://www.coursera.org>.
- Distance Courses for Teachers of the National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"* [Website]. (2020). Retrieved from <http://dl.khpi.edu.ua>.

- EdX [Website]. (2020). Retrieved from <https://www.edx.org>.
- Klepko, S. (2011). Ontological Problems in the Subject Field of Philosophy of Education. *Philosophy of Education*, 1–2(9), 174–193. (In Ukrainian).
- Kyvliuk, O. (2018). Media Education. In V. P. Andrushchenko (Ed.), *Philosophy of Education* (pp. 168–174). Kyiv: NPU named after M. P. Dragomanov. (In Ukrainian).
- Lazarenko, O. (2011). Philosophy of Adult Education in the Context of the Practical Paradigm of Lifelong Learning: A European Example for Ukraine. *Philosophy of Education*, 1–2(10), 255–265. (In Ukrainian).
- Rybalchenko, L. V., & Silina, I. S. (2018). Distance Learning: World Experience and Use in Ukraine. In *Formation of a Modern Management Model and Improving the Quality of Management in the Higher Education System (Dnipro, 2018). International Scientific-Practical Conference Proceedings* (pp. 257–260). Dnipro: University of Customs and Finance. (In Ukrainian).
- Udacity [Website]. (2020). Retrieved from <https://www.udacity.com>.

Zhukova Galina V.

PhD in Pedagogy, Doctoral Student
Senior Lecturer of the Department of Preschool Education
National Pedagogical Dragomanov University
9, Pirogov str., 02000, Kyiv, Ukraine
E-mail: galinazh1299@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1248-4669>

Article arrived: 07.05.2020

Accepted: 08.06.2020

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗКРИТТЯ ФОРМ ПОЗААКАДЕМІЧНОЇ ОСВІТИ

Жукова Галина Вікторівна

кандидатка педагогічних наук, докторантка
старша викладачка кафедри методик та технологій дошкільної освіти
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
вул. Пирогова, 9, Київ, 02000
E-mail: galinazh1299@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1248-4669>

У статті розглядається позаакадемічна освіта як напрям розвитку соціокультурного досвіду, який відбувається поза педагогічно організованим процесом. Свобода пізнавальної діяльності людини, розширення кола її захоплень, збагачення духовного світу забезпечується через мережу закладів позаакадемічної освіти. Позаакадемічні навчальні заклади передають знання та вміння, необхідні в галузі праці, які не належать безпосередньо до наукового змісту професійної діяльності. Термін “позаакадемічна освіта” ще не набув широкого поширення, він використовується переважно практиками в галузі розв’язання загальних проблем освіти на основі освітніх потреб людини. Однак реальність, яку вона відображає, добре відома всім – це навчання в процесі повсякденного життя. За сутністю та змістом це той самий процес набуття знань і вмінь, поглиблення світогляду та збагачення особистісного потенціалу, який є в академічній освіті. Різниця полягає в тому, що позаакадемічна освіта здійснюється поза стінами закладів, що входять до системи освіти. Позаакадемічна освіта відбувається в соціальних установах, які виконують інші функції в соціальному поділі праці: у родині, у галузі праці, у різних формальних і неформальних групах і об’єднаннях. Чітка мета навчання тут не потрібна. Позаакадемічна освіта, на відміну від академічної, є спонтанною, здійснюється без обмежень за часом, не є сертифікованою. Позаакадемічна освіта може мати певне документальне підтвердження, хоча й недержавного зразка. Учитель в академічній освіті – це обов’язково працівник навчального закладу, а в позаакадемічній освіті – це працівник, тренер і викладач. Навчання у позаакадемічній освіті може здійснюватися на освітньому порталі через соціальні служби, дистанційні курси різних організацій, масові відкриті курси.

Ключові слова: позаакадемічна освіта, дистанційне навчання, онлайн-курси.

Стаття надійшла до редакції: 07.05.2020

Схвалено до друку: 08.06.2020

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно з положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафрази – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шриффт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*: приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати посторічкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами. Якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською), то окрім зазначених анотацій до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом *не менше 500 знаків*. До кожного варіанту анотації слід додавати від 4 до 6 ключових слів. Перша анотація друкується через один рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з досліджуваної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначати місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
7. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
8. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2020.
9. **Інформація про автора** – прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь або освітньо-кваліфікаційний рівень, посада, місце роботи, робоча адреса, адреса електронної пошти, номер ORCID. Ці дані наводяться у двох мовних варіантах: українською та англійською, а також мовою оригіналу в разі, якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською).
10. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну** та **виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови в публікації редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають цим вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали можна надсилати на електронну адресу **holubenko@karazin.ua** або через вебсайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/index>.



Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 62

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічні редактори
О. В. Голубенко
Ю. Д. Терещенко

Для оформлення обкладинки використана картина Жан-Мішеля Баскія
«Верхи на смерті» (1988 р.), приватна колекція
(Jean-Michel Basquiat “Riding with Death” (1988), Private Collection).

Підписано до друку 23.06.20. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Ум. друк. арк. 24,5. Обл.-вид. арк. 18,8.
Наклад 100 пр. Зам. № 58/20.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
тел. 705-22-32