

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

63'2020

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 63

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 зі спеціальності 033 Філософія, категорія «Б»
(наказ МОН України № 409 від 17.03.2020)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 17 від 30 листопада 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, почесний доктор ХНПУ імені Г. С. Сковороди, професор, завідувач кафедри філософії Вищої теологічної школи Аугустана (м. Носдетельсау, 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).

Мец 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 Златица – 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 № 17 dated 30.11.2020).

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), Honorary Doctor of H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, Professor, Head of the Department of Philosophy, Augustana Divinity School (*Neuendettelsau, 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> POSTHUMAN IN A SECRET S/P(L)ACE	8
<i>Грокопенко В. В.</i> ЛЕО ШТРАУС: КРИТИКА ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ	17
<i>Пикало А. О.</i> ПИТАННЯ ПРО НІМЕЦЬКУ ПРОВИНУ У ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА	26
<i>Павлюченко А. М.</i> ПОСТАНАРХІЗМ ЯК ФІЛОСОФІЯ РАДИКАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ	34
<i>Баньковська Ю. А.</i> МЕРЕЖЕВИЙ КОНФЛІКТ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН	44
<i>Huseynova N. A.</i> MODERN SOCIAL APPROACHES TO THE PHILOSOPHY OF TOLERANCE	51
<i>Газнюк Л. М., Бейлін М. В.</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ БАЖАННЯ В СУСПІЛЬСТВІ «ПОСТСПОЖИВАННЯ»	59
<i>Коваль В. О.</i> АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕКЛАМИ В СУСПІЛЬСТВІ ПАНОПТИКУМУ	71
<i>Абашишвілі В. О.</i> ХРИСТОФ ЗП'ВАРТ (1830–1904) І ЙОГО ЛОГІКА В ПРАЦЯХ ІСИДОРА ПРОДАНА (1854–1919/1920)	80
<i>Киричок О. Б.</i> ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПЕРЕКЛАДУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ «ІЗБОРНИКА 1073 Р.»: ФІЛОСОФІЯ ПІЗНАННЯ	89
<i>Гудзенко О. Г.</i> ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ У ТВОРАХ ДІЯЧІВ БРАТСЬКИХ ШКІЛ (XVI – XVII СТОЛІТТЯ)	98
<i>Кулик М. Р.</i> ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ: ГОЛОВНІ КОНЦЕПЦІЇ ТА СЕНСИ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ	109
<i>Vodko V. I.</i> THE ERA OF THE MARTYRS IN THE HISTORICAL MEMORY OF THE SYRIAN CHRISTIANS (LATE IV – FIRST HALF OF THE V CENTURY)	119
<i>Куриляк В. В.</i> КОНЦЕПТ ПРАКТИК ЄВРЕЙСЬКОЇ ТА РАНЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ МЕДИЦИНИ	129

<i>Рассудіна К. С.</i> ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ В БІОЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ (КОНЦЕПЦІЯ ЯКОСТІ ЖИТТЯ)	139
<i>Сумченко С. В., Наумкіна О. А.</i> ЗАСТОСУВАННЯ ТЕХНОЛОГІЙ РЕДАГУВАННЯ ГЕНОМУ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ	147
<i>Кобелєва Д. А.</i> МАЙБУТНЄ ГУМАНІЗМУ: МІСЦЕ ЛЮДИНИ В ТЕХНОГЕННІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ...	155
<i>Макарова А. О.</i> ФУНКЦІЇ АРХЕТИПУ ЯК ЦІННІСНОЇ ДЕТЕРМІНАНТИ ДІЯЛЬНОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	166
<i>Іске М. О.</i> POVERTY ALLEVIATION THROUGH ETHICAL PHILANTHROPY IN THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA (MENA) REGION	176
<i>Стрельцов Я. І.</i> ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД ТА ЕСТЕТИЧНІ СУДЖЕННЯ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ	187
<i>Фісун К. Г.</i> ЕМАНСИПАЦІЯ В АМЕРИКАНСЬКІЙ ХУДОЖНІЙ СВІДОМОСТІ XIX СТОЛІТТЯ	195
<i>Гончаров С. О.</i> РОЛЬ І МІСЦЕ ТАЄМНИЦІ В МЕТАФІЗИЦІ МАМАЄВСЬКОГО ХАОСМОСУ ...	207
<i>Бродецька Ю. Ю.</i> МЕТАФІЗИЧНА ПРИРОДА ЗНАНЬ: СВІТЛО, ЩО ПРОСВІТЛЯЄ	218
<i>Зінкевич В. І.</i> ІДЕОЛОГІЧНИЙ СУПРОВІД ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ СИСТЕМИ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ: ДИНАМІКА І НАСЛІДКИ	226
<i>Камардаш Н. В.</i> ОСВІТА В ПАТЕРНАХ ДИГІТАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ ДЕТЕРМІНОВАНОГО СУБ'ЄКТУ	235

<i>Загрійчук І. А.</i> ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЄКТ РЕНЕ ДЕКАРТА (Рецензія на монографію А. М. Малівського “Незнаний Декарт: антропологічний вимір у філософуванні”)	242

CONTENT

<i>Zaburska N.</i> POSTHUMAN IN A SECRET S/P(L)ACE	8
<i>Prokopenko V.</i> LEO STRAUSS: A CRITIQUE OF HEGEL'S POLITICAL PHILOSOPHY	17
<i>Pykalo A.</i> ISSUE OF GERMAN GUILT IN THE PHILOSOPHY OF KARL JASPERS	26
<i>Pavliuchenko A.</i> POSTANARCHISM AS A PHILOSOPHY OF RADICAL POLITICS	34
<i>Bankovskaya Yu.</i> NETWORK CONFLICT AS A SOCIAL PHENOMENON	44
<i>Huseynova N.</i> MODERN SOCIAL APPROACHES TO THE PHILOSOPHY OF TOLERANCE	51
<i>Gazniuk L., Beilin M.</i> TRANSFORMATION OF DESIRE IN THE "POST-CONSUMPTION" SOCIETY	59
<i>Koval V.</i> ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE TRANSFORMATION OF ADVERTISING IN THE SOCIETY OF PANOPTICON	71
<i>Abashnik V.</i> CHRISTOPH SIGWART (1830–1904) AND HIS LOGIC IN THE WORKS OF ISIDOR PRODAN (1854–1919/1920)	80
<i>Kyrychok O.</i> SOME ASPECTS OF "MISCELLANY OF 1073" PHILOSOPHICAL TERMS TRANSLATION: PHILOSOPHY OF COGNITION	89
<i>Hudzenko O.</i> PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE WORKS OF PERSONALITIES OF FRATERNAL SCHOOLS (XVI – XVII CENTURIES)	98
<i>Kulyk M.</i> THE THEORY OF KNOWLEDGE OF SEVERIN BOETHIUS: MAIN CONCEPTS AND MEANINGS IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL THEOLOGY	109
<i>Vodko V.</i> THE ERA OF THE MARTYRS IN THE HISTORICAL MEMORY OF THE SYRIAN CHRISTIANS (LATE IV – FIRST HALF OF THE V CENTURY)	119
<i>Kuryliak V.</i> CONCEPT OF PRACTICES OF JEWISH AND EARLY CHRISTIAN MEDICINE	129

<i>Rassudina K.</i> THE CONCEPT OF HAPPINESS IN BIOETHICAL RESEARCH (QUALITY OF LIFE CONCEPTION)	139
<i>Sumchenko S., Naumkina O.</i> THE APPLICATION OF HUMAN GENOME EDITING TECHNOLOGIES: PHILOSOPHICAL ASPECTS OF UNDERSTANDING	147
<i>Kobelieva D.</i> THE FUTURE OF HUMANISM: THE PLACE OF HUMAN IN TECHNOGENIC CIVILIZATION	155
<i>Makarova A.</i> FUNCTIONS OF ARCHETYPE AS A VALUE DETERMINANT OF ACTIVITY: SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS	166
<i>Ikeke M.</i> POVERTY ALLEVIATION THROUGH ETHICAL PHILANTHROPY IN THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA (MENA) REGION	176
<i>Streltsov Ya.</i> AESTHETIC EXPERIENCE AND AESTHETIC JUDGMENTS: THE FEATURES OF THE RELATIONSHIPS	187
<i>Fisun K.</i> EMANCIPATION IN THE AMERICAN ARTISTIC CONSCIOUSNESS OF THE XIX CENTURY	195
<i>Honcharov S.</i> THE ROLE AND PLACE OF THE MYSTERY IN METAPHYSICS OF MAMLEEV'S CHAOSMOS	207
<i>Brodetska Yu.</i> THE METAPHYSICAL NATURE OF KNOWLEDGE: ENLIGHTENING LIGHT	218
<i>Zinkevych V.</i> IDEOLOGICAL SUPPORT OF THE LIFE CYCLE OF THE INDUSTRIAL EDUCATION SYSTEM: DYNAMICS AND CONSEQUENCES	226
<i>Kamardash N.</i> EDUCATION IN THE PATTERNS OF DIGITAL CULTURE: THE INDIVIDUALITY OF THE DETERMINISTIC SUBJECT	235

<i>Zabriichuk I.</i> PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS AN UNFINISHED PROJECT BY RENÉ DESCARTES (Review of the Monograph by A. M. Malivskiy “Unknown Descartes: Anthropological Dimension in Philosophy”)	242

УДК (UDC) 141.319.8
DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-1

Nataliia Zahurska

POSTHUMAN IN A SECRET S/P(L)ACE

In this article posthumanistic aspects of the problem of secret s/p(l)ace, i. e. both spaces and place were researched. Differentiation of a space and a place, a secret and a mystery was made. A manifold of a conception of secrecy (mysteriousness, veiling, ciphered, etc.) from a tendency to keep a secret of s/p(l)ace carefully to claim to demystify a place completely is investigated. Philosophy, philosophical anthropology especially, appears as geophilosophy, human geography in this case. Thus a conceptualizing human being is surveying in a friendship with a landscape, s/p(l)ace. The importance of natural elements (water, air, fire, etc.) for secret s/p(l)ace has been demonstrated. Of particular actuality to this study is the appeal to the current concept of the atmosphere, which is weakly perceptible, but is influential. The relationship between a secret s/p(l)ace and a secret self, such as a freak, Secret Santa, etc., was traced. A distinction is made between a secret s/p(l)ace and a non-place like moving place with a discourse, place of surveying. The importance of a secret s/p(l)ace for the formation of a post-body in a situation where the body as such is lost is shown. The importance of psychoanalytic and psychogeographic conceptualization of a secret s/p(l)ace is also demonstrated. They are adjoined by the consideration of space concerning boredom as stabilization of pleasure in the habitual and comfortable, good banality, a bliss from the side of pleasure. The significance of the secret s/p(l)ace is asserted in conditions when the city plays not only a conjunctive, connecting, but also a disjunctive, disconnecting role. A conclusion is made about a secret s/p(l)ace as a posthuman place of a place, a place-without-place with a secret of mystery. The study was carried out on the material of actual culture (literature, cinema, architecture, and design, etc.), as well as life practices. This corresponds to the Deleuzian statement about the intersection of concept, prospectus and affect. The study also involved speculative realism, speculative posthumanism, and other related conceptions.

Keywords: secret s/p(l)ace, space, place, posthuman, a human being.

There is a secret place I like to go
There is a secret place that I belong
A wonderland, a myth, the great unknown
There is a place I like to go
The Grus. A Secret Place

A degree of problem development of secret s/p(l)ace, i. e. both spaces and place, of a human being has a reach philosophical heritage. So Martin Heidegger signs it as veiling–unveiling passing. However, he has hardly ever taken into account a thought that doesn't think, a thought as such in comparison with Michel Foucault, who explored a passing of outside–interior as a possibility of an appearance of multiple heterotopias of deviance or heterogeneity, in the words of Steve Pile, as diversification. In any case, if a time is considering as the key to dynamics, then s/p(l)ace as the key to statics up to boredom and routine even on passages in the comprehension of Walter Benjamin and Siegfried Kracauer.

In contemporary philosophy, the attempt to living up, re-animate a landscape is to make the sense to place and the politics of space, which intertwine. However, in this case, the authenticity of s/p(l)ace, its secrecy is losing as in the conception of Henri Lefebvre, who considers space as a shape of social reproduction, attempt to constrain and limit economic and political access to space. As well as Henry Lefebvre, Tim Cresswell suggests demystify a place and free it from any mysteries as traps. It seems developing of Walter Benjamin's approach, contradicting of the spatial and the mystical experiences. In this context, a space and a place are

© Zahurska N. V., 2020.



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

been almost identifying and the difference between them is purely conditional. «Space, then, has been seen in distinction to place as a realm without meaning – as a “fact of life” which, like time, produces the basic coordinates for human life. When humans invest meaning in a portion of space and then become attached to it in some way (naming is one such way) it becomes a place» [Cresswell, 2004, p. 10].

Meanwhile, Tim Cresswell himself determines human geography both as a study of places and philosophy. Thus, he adjoins the tradition of Yi-Fu Tuan, who understood a place as a closed and humanized space. He also, unlike Walter Benjamin, compared space with movement, but place with pauses and stoppings between spaces. This tradition gives a possibility to Michel de Certeau and Marc Augé to inquire about the end of a place and conceptualize a non-place. As Dolores Hayden affirms that in a contemporary culture nobody «knows one’s place» because a place in a social and cultural sense doesn’t exist anymore. It seems one of the reasons for posthumanism actualizing. Instead, distinguishing by Yi-Fu Tuan place as a biological response to the surrounding physical environment engages a sensorium of a human being up to feeling an essence of places. Such an experience of place is unique, authentic and to be consistent secret.

Gilles Deleuze and Felix Guattari attract attention to the significance of the concept of cipher including meanings secret code and initials, i. e. combination of surveying events, which provide philia. Given that in Deleuzian understanding philosophy always is a geophilosophy, replacing genealogy with a geology and history with becoming in a stratigraphic time. Concept of secret s/p(l)ace correlates with a concept of folding, in which a pledge of an event is a special object. If in the agapic neighborhood human beings partially indiscernible, philiastic friendship as a pretense includes elements of agon and again and again being traversed by a fissure like a fisherman, who is finding himself in the open sea instead of the port as he thinks. In words of Timothy Morton, he veers in en-*viron*ment. As a last resort, it’s talked about movable bridges as a metaphor for deterritorialization and reterritorialization in one plane of composition. In this context affects as nonhuman becomings of a human being and percepts as nonhuman landscapes of nature consist and as an effect of this «the landscape sees» [Deleuze & Guattari, 1994, p. 169].

So, veering in en-*viron*ment is realizing in all three versions: variations of concepts, varieties of sensations and variables of prospects. Art in this relation combines with philosophy for giving too tender flesh of concept and plane of immanence, in general, some bone or skeletal structure of art sensation and plane of composition in general. However, a sensation with its monumentality also situates in a state of pretense with a concept with its eventuality. A better compromise in this situation is a refrain, ritournelle, tra-la-la-la as a kind of monument. «The great refrain arises as we distance ourselves from the house, even if this is in order to return, since no one will recognize us any more when we come back» [Deleuze & Guattari, 1994, p. 191]. It is because we return as a nonhuman or posthuman, saturated with melodic air. So the metaphor of water as initiation is complimented by the metaphor of air, atmosphere, ambiance as freedom also often presenting in describing a secret s/p(l)aces.

The *novelty* of this article largely due to the appeal to the concept of atmosphere, one of the key in the contemporary intellectual context and correlating with more often used earlier ambiance. «One has the impression that “atmosphere” is meant to indicate something indeterminate, difficult to express, even if it is only in order to hide the speaker’s own speechlessness» [Böhme, 1993, p. 113]. Gernot Böhme matches the atmosphere with the aura of Walter Benjamin, more of Theodor Adorno and so forth. He notes, that atmosphere may indicate embarrassment as well as emphasis and signifies space, nature or self. The latter in this case is especially *relevant* since it is the human being who determines the secrecy of the s/p(l)ace and through this can even become secret itself.

This article aims to track this issue in a contemporary context, for example, the game in a Secret Santa as a secret self often practices. During this game, the self to whom the gift was presented must guess who prepared or purchased it. For example, this game great described in a novel *The Perks of Being a Wallflower* by Stephen Chbosky. Although wallflower can mean

demure self, lonely girl or idle ship, the secret s/p(l)ace here situated on a hill with an excellent view and airy atmosphere, ambiance as well as a crucial scene with the wind in a moving car, leaving the tunnel. The character of this novel are also great examples of secret selves, freaks as spatial reterritorialized new mutants, monsters, deviants with a secret self [Fiedler, 1978]. When since the 1960s abnormality becomes entertainment and freak out, real freaks or postfreaks such as characters of *The Perks of Being a Wallflower* tend to trueness in their secrecy. Thus, the *tasks* of this article are to track trueness of a human being in its secrecy in a secret s/p(l)aces; attract attention to strangeness, postfreakness, realizing in a secret s/p(l)aces and compare mysterious and secrecy of s/p(l)atality of a postman.

An explanation of this is found, when one of the characters of *Women in Love* by David Herbert Lawrence explains his views on the future of humanity on the island as a secret s/p(l)ace. He ponders, that human beings are like gall-apples, balls of bitter dust «because they won't fall off the tree when they're ripe. They hang on to their old positions when the position is over-past, till they become infested with little worms and dry-rot» [Lawrence, 1920]. Mankind as a particular expression of the incomprehensible is completed and done and now humanity is unclaimed, failed to reach its address letter, dead letter of law and, hence, a mistake. That is why «one should just live anywhere – not have a different place» [Lawrence, 1920] despite the fact that nature doesn't care whether a self will live at all. Thus, David Herbert Lawrence's vitalism is drawing closer to Levi R. Bryant's vital realism or David Roden's speculative posthumanism as trends in speculative realism. In this case, a secret place of posthuman is nothing but a secret s/p(l)ace.

In the film *A Walk to Remember* by Adam Shankman, based on the novel by Nicholas Sparks, also one can see a water reservoir and surrounding lake as a secret s/p(l)ace. But more impressive secret s/p(l)ace is a border between two States, on which a human being appears in two s/p(l)aces at once. A secret s/p(l)ace as a moving place reveals itself through not only water or air but also the earth. A list of elements, related to a secret s/p(l)ace, is supplemented. According to Gaston Bachelard, it is extremely important to comprehend elementary of any kind of place, but an urban place lacks of elements, which induces a nature as a stranger. He signs a secret and directly experienced space as a shell, which can be correlated with a fold of subjectivity according to Gilles Deleuze.

In a certain sense city lacks such places as shells, folds of subjectivity, but full of dangerous non-places, Marc Augé notices. In both cases expectations of adventures, events take place. Even if it is not an airplane salon or a departing ship, it's always moving places and this abolishes a place itself, but at the same time establishes it. However, in the case of a secret place, the companion is a friend as the innermost otherness, hither alterity. And if a lonely aimless stranger best describes a place, then given the place a face creates it. Loneliness in a secret place must be divided into true autism, using the terminology of A. Kirby, in comparison with the narcissism of non-place, which, as Marc Augé observes, conformism for the sake of authenticity. Besides, if Michel de Certeau understands space as non-place than Marc Augé as moving place with a discourse, i. e. a space and relation to it and in a certain case space is places of surveying.

In a novel Alessandro Baricco *The Young Bride*, one of the characters considers a lake in the dull countryside, which has no name and is rumored to not even exist, as a the secret s/p(l)ace. In this case, the secret s/p(l)ace is supplemented by secret time, when birds with other horizons reflected in their feathers devoured insects with a silvery rustling. These happens only if someone looked at the birds and then «every slither of the yellow feathers over the water offered the spectacle of a successful passage of Creation. Or, if you like, the magical opposite of a Creation that hadn't happened, that is a detail that had escaped the otherwise random genesis of things, an exception to disorder and senselessness. In any case, a miracle» [Baricco, 2016]. Looking at birds distracted even from the elegance of sunset, merging with nature as an accomplice in strangering, being captured by the event that confers secrecy to the s/p(l)ace itself. «The yellow-feathered birds disappeared into a distance of which only they possessed

the secret, the countryside returned to being obvious, as it was, and the lake mute as they had found it» [Baricco, 2016]. So, it happens not only in a place but in a space as a distance too and this indicates at the same time conjunction and disjunction of secret place and surrounding space as its contexts.

Alessandro Baricco demonstrates that a secret s/p(l)ace needs a secret human, or better human, or even better posthuman or the best thing postman as scriptor. It happens due to stratified sum, stratigraphic time according to G. Deleuze, of writing and living in a fleeting splendor. «At most I could not remember certain sentences exactly: but it should also be said that, in bringing them back to the surface, from the place where they had drifted, I ended up rewriting them, in my mind, in a form very close to the original but not identical, the result being a sort of blurring or echo, or doubling, in which what I imagined I had written developed, splendidly» [Baricco, 2016]. Episodes of his writing are often wedged into the novel, but it is hardly worth identifying the described novelist with Alessandro Baricco himself. Claiming that everything that is not written is lost and not named is unnerved just like a lake without a name is lost and unnerved, at the same time this novelist acknowledges that the beginning of any story reveals an animal movement of a body.

If in *The Young Bride* the non-present groom becomes not a feeling, but an initial and saving s/p(l)ace for the two of them, then communication with another man becomes a secret s/p(l)ace. They turned out to be in a fold of creation or subjectivation as a crack in the world, into which this man had expelled himself, stolen from a devastation in linguistical spell. However, usually in pieces of art, the s/p(l)ace for two is loneliness, and secrecy to this s/p(l)ace gives just the possibility to share this loneliness. This issue in a perspective of relationship is explored in *The Secret Place* by Tana French. In this novel, two types of a secret s/p(l)aces are compared. One of them is a noticeboard in an elite school for girls, where they like to reveal their secrets. Another one is a cypress glade as a fold of own true reality, where girls hold into wild birds themselves and hold one another by wings. In both cases, childhood and youth, friendship and love, when a human being is the most real, are the main secret. One of the landscape photos, pinned on the noticeboard, had such a caption «I tell everyone this is my favourite place 'cause it's cool <...> This is my actual favourite place 'cause no one here knows I'm supposed to be cool» [French, p. 44].

In this context, the practice of creating «little secrets» by post-Soviet girls is worth mentioning. In the usually greened courtyards of new buildings, there was a secluded s/p(l)ace in which a hole was pulled out. In this hole, attractive plant fragments supplemented with colored glass, obsolete or even favorite bijouterie and so forth were s/p(l)aced. The «little secret» was covered with a piece of transparent glass from above and filled up with earth again. Usually the girls knew well the s/p(l)ace and contents of each other «little secrets», but they were only rarely shown to the boys. Such a «little secret» was obviously a metaphor of virginity with pronounced chthonic implication and its opening – of defloration, literally, the appearance of the flora and vitality in it. So, given the dense population of residential areas, the girls still found the opportunity to create «little secrets» as a secret s/p(l)aces.

In a secret s/p(l)ace things seem clean, bright and free from any danger as a miracle, which is different every time and changes every present human being. All another world is concentrates on unbearable reality and disappears and every minute contains a million years. Young lovers getting used to the shapes of the glade perfectly and «in that instant it's him, the same guy whose texts she's cupped in her hands like fireflies» [French, p. 174]. So, again, the vital and the textual are intertwined in a secret.

In a certain sense, a body is forgetting, losing and disappearing as Bryan S. Turner argues: «secular technological changes to embodiment will of course transform the body; they will also radically transform society and so the post-body will also include post-social» [Turner, p. 15]. However, in another sense, postbody is appearing although synechdochically. So, it's a non-presence of a body according to Timothy Morton.

Choice of post-bodies have always done in a «post-places <...>, where things had always already happened» [Ureczky, p. 173]. If Roland Barthes he justifies that a love choice has always been done, then Eszter Ureczky justifies the always done the choice of postbody in the posts/p(l)ace. On a showcase of *Pál Adrienn* of Ágnes Kocsis she investigates irreversibly deteriorating bodies the dystopical gate between life and death in the hospital. It's close, but certainly not humanized space, so after Yi-Fu Tuan not a place at all. The character of this film, whose job as a nurse is to touch others, untouchable herself because she's too fat. Moreover, «she rather appears like an amoral creature for whom the ideas of freedom and sin do not even exist» [Ureczky, p. 180]. So postbody is pictured by synechdocha and grotesque, postfreakily including human and nonhuman elements as isomorphism in the understanding of Elizabeth Grosz suggests.

This character reverted her body in a forest secret s/p(l)ace on a fresh air, which is the most important metaphor of freedom in another film of Ágnes Kocsis's, *Fresh Air*. In this film a contrast to too claustrophobic in Eve Kosofsky Sedgwick's sense closet is the high entry deserted bridge as a real secret s/p(l)ace, where enough not only air but also water not only for freedom but also for love. On this occasion Nóra Séllei notes, that observable closet «This paradoxically means that what is inhabited by her as her own space is actually a space that creates a unique isomorphism with her body inasmuch as she is turned into a sexualized object exposed to and on display for the public» [Séllei, p. 245]. Red and purple colors of the closet as a space of all too human body, post-body of a flying mermaid in natural colors resist through slipping away from the inside out both teleology and homeliness.

Not only lavatory but also bedroom can be explored as a claustrophobic closet. The showcase of it is a project of Carlo Mollino *Bedroom for a Farmhouse in the Rice Fields* (1943). This was a shell paper architecture the project, materialized only temporarily and partly. But its materials are made tangible, juxtaposing of soft textures on the floors, walls, curtains, and bed and thus intensifying the sense of touch. Carlo Mollino followed the thought of Paul B. Preciado, regarding cabinet, capsule, cocoon or cabin as a cell for the senses. It was a dream about flying secret s/p(l)ace and a flyer in the bed looking into the mirror. «The ritual of *going to bed* seems to gain extra meaning. The last step in the process of *getting ready for bed* is to look into the mirror» [Verhaeghe, p. 6]. In this the most intimate place in space the flyer saw a woman like himself and so his loneliness eventuated narcissistically, but he considered this option the most successful for avoiding boredom in the bedroom.

According to Georges Teysot, spatial boredom is a stabilization of pleasure in the habitual and comfortable and the void is a pure possibility, and a counter of a form. Aleksandra Gordowy even uses a concept of the good banality. She suggests, «the interiority elaborated and redefined within the design of the apartments, as a principle uses the notion of empty/full, disappearance and reappearance. The design elements are the folding, sliding and pivoting walls, where the furniture is held “in-between” them. The dynamic and the use of the space changes together with the inhabitant interacting with those walls. Consequently, the multiplicity of spaces is created, and the furniture holds the function of mediators between them» [Gordowy, 2017]. It is so supposed to accept at the same time boredom and to avoid it. As Christian Parreno notes after Roland Barthes, if boredom is a bliss from the side of pleasure then it is a space of uncertainty and latency, in-between K. Barad, with a deficit of meaning. «The space mediating boredom and desire resonates with metaphors of voids in antiquity, equally related to the experience of love and to the origins of life» [Parreno, 2017, p. 21]. Thus, a secret s/p(l)ace can be a space of avoiding entertainment and freak out as acting out, using in Lacanian concept.

In a similar vein, Steve Pile discerns a secrecy of a place in unconscious desires. «Indeed, the existence of an unconscious, the vicissitudes of desire, the secret life of things (for example, phallus-shaped) and the slippages of meaning, and the hiding and inadvertent expression of innermost feelings are often implicit in our common-sense understandings of ourselves» [Pile, 1996, p. 7]. In many cases, the whole city may turn out to be a kind of closet or

bedroom at the same time and flâneur, drifter appears as a secret spectator, providing an appropriate degree of *extimacy*.

When exploring a secret s/p(l)ace, it is especially appropriate to use psychogeography, psychoanalytical psychogeography in particular. In this regard, it would be appropriate to mention the famous expression of Antoine de Saint-Exupéry «It is such a secret place, the land of tears». Virginia L. Blum and Anna J. Secor note, that «trauma works to fold both space and time» [Blum & Secor, 2014, p. 104] and then space unfold in repetition on both consciousness and unconsciousness converging scenes. So trauma is not so topographical but rather topological in Lacanian sense and metaphorize through nonobvious spatial models: «topology has pushed the cultural limits of our sensorium <...> the apparent movement of figures on a spinning zoetrope» [Blum & Secor, 2014, p. 114]. Garber Marjorie develops this topic regarding to body or, more precisely, postbody in a sex and gender aspects. «The history of architecture over the last four hundred years has been a history of consistent negotiation between public and private spaces, indoor and outdoor, secret and open, male and female» [Garber, 2000, p. 98]. However, in a house, the differences are between two, in the vein of correlation man with the 'head', but a woman is its 'heart'. However, there is also difference not only within a house but also within a city, body-city, using the concept of Elizabeth Grosz. «Sexual secrets become sexual zones. This secret of adult sexuality – which ultimately involves confining the spaces of sexuality, in other words, putting it behind doors of various sizes and shapes – entails another kind of spatial dislocation, the divergence of the signifier from the signified, the felt loss of presence – of desire from its object, of words from meaning, of form from content» [Blum, 1998, p. 205]. So, domestic and urban secrets seep through the architecture with secretion and, accordingly, are revealed, while the secret s/p(l)ace remains its mysteriousness.

Jane Jacobs assumes «The way to get at what goes on in the seemingly mysterious and perverse behavior of cities is, I think, to look closely, and with as little previous expectation as is possible, at the most ordinary scenes and events, and attempt to see what they mean and whether any threads of principle emerge among them» [Jacobs, 1961, p. 13]. She substantiates a thought, that a structural secrets precisely ensure diversity. «So long as we are content to believe that city diversity represents accident and chaos, of course, its erratic generation appears to represent a mystery» [Jacobs, 1961, p. 150]. Therefore, secret s/p(l)ace is often found in suburbia or abandoned, but rectilinear streets with the horizon as a fragment of sky between the many buildings lack a mystery. Thus, she also problematizes a very important context of this topic issue of difference between a secret and a mystery.

Jean Baudrillard considers even a mystery as an artificial, objectified in comparison with a truth and therefore transparent like an evil. However, from a position of object-oriented ontology it rather an advantage of a mystery of, for example, a strange stranger according to Timothy Morton. Steve Pile also ponders «the stranger is still an ambiguous figure, but the social interactions have changed subtly» [Pile, 1999, p. 24]. He after Steve Hinchliffe considers nature as a stranger too and finds a mysterious place in “*sweet suburbia*”, where a natural mystery is a requisite for a secret of a human being.

A secret s/p(l)ace in suburbia allows eluding an urban alienation as well as a full absence of a secret in a village including a global village. Therefore, Steve Pile continues considerations of Roger Silverstone about a spatiality of the creative and destructive impulses, the paradox of ordered disorder. In a similar vein, Ash Amin and Stephen Graham ponder about a spatiality of connection and disconnection within and between cities. So, sometimes a whole city may be regarded as a secret s/p(l)ace, for example in a case, when it is a city located outside the usual traveling rout. But even a capital may be a secret s/p(l)ace if it's functionally disconnected from flows of power and influence but has a saturated own eventuality instead: «spaces which are physically close within a city can simultaneously be relationally very distant and relatively disconnected» [Amin & Graham, 1999, p. 11]. More widely, it is apparently correlated with a problem of human-nonhuman disconnection in the context of David Roden's speculative posthumanism. On the other hand, considerations about functional connection and

disconnection display that not only spatiality of philosophical concepts variations and art sensations varieties but also philosophical concepts variations and scientific functions variables intersect and intertwine, creating conceptual secret s/p(l)aces.

In this regard, it is appropriate to mention Bernard Tschumi's conception of architectural disjunction. After Walter Benjamin and Henry Lefebvre, he insists, that places are too mystified by the power groups that implement it. «Ex-centric, dis-integrated, dis-located, dis-juncted, deconstructed, dismantled, disassociated, discontinuous, deregulated... de-, dis-, ex-. These are the prefixes of today. Not post-, neo-, or pre-» [Tschumi, 1996, p. 225]. Thus obviously prefers secret to a mystery and highly appreciates its resistential potential. «Yet architecture is inhabited: sequences of events, use, activities, incidents are always superimposed on those fixed, spatial sequences. These are the programmatic sequences that suggest secret maps and impossible fictions, rambling collections of events all strung along a collection of spaces, frame after frame, room after room, episode after episode» [Tschumi, 1996, p. 157].

In *conclusion*, it is worth to refer to considerations of Jacques Derrida, who most often reveals a secret place in literature, about one of the architectural projects of Bernard Tschumi. He inquires and gives definitely a negative answer: «Let us not elude the question: if this configuration presides over what in the West is called architecture, don't these follies wipe the slate clean? Don't they lead back to the desert of an architecture, to a degree zero of architectural writing where this writing would lose itself, henceforth without telos, without aesthetic aura, without grounding, without hierarchical principle, without symbolic signification, in short – a prose made up of abstract, neuter, inhuman, useless, uninhabitable, and meaningless volumes? Precisely not. The “follies” affirm; they commit their affirmation beyond this ultimately annihilating, secretly nihilistic repetition of metaphysical architecture» [Derrida, 2008, p. 93]. In Deleuzian vein thus plan of composition framed too tender flesh of madness, «follies» and sets up secret s/p(l)aces of inhuman or, more precisely in this case, posthuman. This is a cinder of s/p(l)ace as a sense, in Jacques Derrida's words «secret of mystery» of it or, according to Luce Irigaray a place of place. Developing a deconstructivist approach to a place, Joseph Hillis Miller conceptualizes presence without place, comparable with the non-presence of Timothy Morton. This is possible for such a place resists to topography, topology, and toponymy and is a secret s/p(l)ace as place-without-place due to its posthumanity.

REFERENCES

- Amin, A., & Graham, S. (1999). Cities of Connection and Disconnection. In J. Allen, D. Massey & M. Pryke (Eds.), *Unsettling Cities: Movement/Settlement* (pp. 7–53). London: Routledge in association with The Open University.
- Baricco, A. (2016). *The Young Bride*. New-York: Europa Editions.
- Blum, V. L., & Secor, A. J. (2014). Mapping Trauma: Topography to Topology. In P. Kingsbury & S. Pile (Eds.), *Psychoanalytic Geographies* (pp. 103–116). Farnham: Ashgate.
- Blum, V. L. (1998). Ladies and Gentlemen: Train Rides and Other Oedipal Stories. In H. Nast & S. Pile (Eds.), *Places Through the Body* (pp. 197–209). London: Routledge.
- Böhme, G. (1993). Atmosphere as a Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*, 36, 113–126. DOI: <https://doi.org/10.1177/072551369303600107>.
- Cresswell, T. (2004). *Place: A Short Introduction*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1994). *What Is Philosophy?* (H. Tomlinson & G. Burchell, Trans.). New York: Columbia University Press. (Original work published 1807).
- Derrida, J. (2008). No (Point of) Madness – Maintaining Architecture. In J. Derrida, *Psyche Inventions of the Other* (Vol. II, pp. 87–103). (P. Kamuf & E. G. Rottenberg, Eds.). Stanford: Stanford University Press.
- Fiedler, L. (1978). *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*. New-York: Simon and Schuster.
- French, T. (2014). *The Secret Place*. New York: Viking Penguin. Retrieved from <https://issuu.com/pdfparadise2/docs/the-secret-place-pdf>.
- Garber, M. (2000). *Sex and Real Estate: Why We Love Houses*. New-York: Pantheon.

- Gordowy, A. (2017). *The Good Banality and the Pleasure of Boredom*. Retrieved from <https://repository.tudelft.nl/islandora/object/uuid%3A26f24ae2-b76f-4549-bbc3-8c78c0e16dba>.
- Jacobs, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Lawrence, D. H. (1920). *Women in Love*. Retrieved from https://issuu.com/rbof/docs/women_in_love_-_part_1 & https://issuu.com/rbof/docs/women_in_love_-_part_2.
- Parreno, Ch. (2017). Boredom and Desire. *AArchitecture*, 33, 20–21. Retrieved from <https://issuu.com/aaschool/docs/aarchitecture33>.
- Pile, S. (1996). *The Body and the City. Psychoanalysis, Space and Subjectivity*. London: Routledge.
- Pile, S. (1999). The Heterogeneity of Cities. In S. Pile, C. Brook & G. Mooney (Eds.), *Unruly Cities? Order/disorder* (pp. 6–48). London & New York: Routledge in association with The Open University.
- Séleci, N. (2018). Space, Body and Subjectivity in Ágnes Kocsis's Film, *Fresh Air* (2006). In A. Staub (Ed.), *The Routledge Companion to Modernity, Space and Gender* (pp. 238–249). New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.1201/9781315180472-17>.
- The Grus. (2020, November 1). *A Secret Place*. Retrieved from <https://thegrus.bandcamp.com/track/a-secret-place>.
- Tschumi, B. (1996). *Architecture and Disjunction*. Cambridge, MA & London: The MIT Press.
- Turner, B. S. (2012). Introduction. The Turn of the Body. In B. S. Turner (Ed.), *Routledge Handbook of Body Studies* (pp. 1–17). New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203842096>.
- Ureczky, E. (2016). Post-Bodies in Hungarian Cinema: Forgotten Bodies and Spaces in Ágnes Kocsis' *Pál Adrienn*. In A. Virginás (Ed.), *Cultural Studies Approaches in the Study of Eastern European Cinema: Spaces, Bodies, Memories* (pp. 168–191). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Verhaeghe, G. (2017). Self-Portrait in Bed. A Case Study of Carlo Mollino's "Bedroom for a Farmhouse in the Rice Fields". In *Proceedings from International and Interdisciplinary Conference IMMAGINI? Image and Imagination between Representation, Communication, Education and Psychology, Brixen, Italy, 27–28 November, 2017*. DOI: <https://doi.org/10.3390/proceedings1090894>.

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: 10.11.2020

Accepted: 27.11.2020

ПОСТАЮДИНА В СЕКРЕТНОМУ МІСЦІ/ТІ

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 досліджено постгуманістичні аспекти проблеми секретного місця/та, тобто водночас і простору, і місця. Проведена диференціація простору і місця, секрету і таємниці. Досліджено різноманітність уявлення про секрет (потаємність, завуальованість, зашифрованість тощо) від тенденції ретельно зберігати секрет місця/та до вимоги повністю демістифікувати місце. Філософія, особливо філософська антропологія, у цьому разі постає геофілософією, географією людини. Отже, концептуалізуюча людська істота оглядається у філії, дружбі з ландшафтом, місцем/том. Продемонстровано значення природних стихій (вода, повітря, вогонь тощо) для секретного місця/та. Особливу актуальність цьому дослідженню надає звернення до поточної концепції атмосфери, яка слабо сприймається, але є впливовою. Простежено взаємозв'язок між секретним місцем/том і секретною особою, як-от фрік, Секретний Санта тощо. Проведене розрізнення секретного місця/та і не-місця як місця, що рухається з дискурсом, місця оглядання. Показано важливість секретного місця/та для формування пост-тіла в ситуації, коли тіло як таке є втраченим. Продемонстровано важливість психоаналітичної та психогеографічної концептуалізації секретного місця/та. До них примикає розгляд простору щодо нудьги як стабілізації задоволення у звичному та зручному, хороша банальність, насолода з боку задоволення. Значення секретного місця/та стверджується в умовах, коли місто відіграє не лише кон'юнктивну, сполучну, але й диз'юнктивну, роз'єднавчу роль. Зроблено висновок про секретне місце/то як постлюдське місце місця, місце-без-місця з таємницею секрета. Дослідження проведено на матеріалі актуальної культури (літератури, кіно, архітектури, дизайну тощо), а також життєвих практик. Це відповідає делезіанському твердженню про перетин поняття, проспекту та афекту. До дослідження також залучені спекулятивний реалізм, спекулятивний постгуманізм та інші пов'язані з проблематикою статті концепції.

Ключові слова: секретне місце/то, простір, місце, посталюдина, людська істота.

Стаття надійшла до редакції: 10.11.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

ЛЕО ШТРАУС: КРИТИКА ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

Стаття присвячена критиці Лео Штраусом політичної філософії Гегеля. Автор вважає цю тему актуальною в контексті кризи сучасної політичної науки. Для осмислення причин і характеру цієї кризи необхідно звернути увагу на деякі альтернативні філософсько-політичні теорії ХХ сторіччя. Філософія політики Лео Штрауса є саме такою альтернативною теорією. Штраус виступив з радикальною критикою модерної політичної філософії, яку розглядав як важливу складову частину проекту модерної цивілізації. Штраус вважає, що Гегель став одним із найвизначніших філософів, який брав участь у створенні сучасної науки та всього сучасного світу. Автором розглядаються основні критичні аргументи Штрауса, оцінюється їхня обґрунтованість та їхнє значення для штраусіанської консервативної революції у філософії. Особливу увагу автор приділяє питанню про роль Гегеля в розриві з класичною політичною філософією. Штраус звинуватив Гегеля в тому, що той здійснив всі основні кроки, які привели до цього розриву. Гегель, як стверджує Штраус, провів секуляризацію політичного мислення, що привело до втрати універсальних християнських цінностей. Наслідком цієї секуляризації стало домінування позитивізму в політичній філософії. Гегелівська філософія історії, вважає Штраус, є релятивізмом. Історицизм і прогресизм Гегеля є суперечними і непослідовними. Крім того, Штраус звинувачує Гегеля у відмові від філософського езотеричного мистецтва письма. У статті звертається увага на те, що, попри критичне ставлення до Гегеля, Штраус визнавав його значення і вважав Гегеля видатним мислителем свого часу. Гегелівську філософію Штраус розглядав як своєрідну проміжну ланку між класичною філософією і сучасним позитивізмом. Автор робить висновок, що для Штрауса критика гегелівської політичної філософії стала важливим елементом його проекту реставрації класичної політичної філософії. У статті використано маловідомі матеріали лекцій Штрауса 1958 і 1965 року.

Ключові слова: політична наука, класична політична філософія, історицизм, релятивізм, прогресизм, фіналізм, письмо між рядків.

Актуальність статті обумовлена процесами, які відбувались в галузі політичної філософії протягом останніх сторіч, починаючи з доби Нового часу, і призвели до радикальних змін в самих основах філософського мислення про політику. Ці зміни, їхній характер і наслідки, потребували для свого осмислення певного критичного відсторонення від магістральних напрямків політичної науки. Саме таку позицію зайняли німецько-американські філософи Г. Арндт, Е. Фегелін і Л. Штраус, які піддали радикальній критиці не просто сучасну науку про політику, а й весь проект сучасності. Л. Штраус особливу увагу приділив критиці філософії Гегеля, який був, на його думку, одним з тих мислителів, які створили модерну філософію і саме суспільство модерну. В останні роки українське суспільство очевидно потребує нових підходів до осмислення політичних явищ і процесів, оскільки ліберальна ідеологія, яка домінувала в світі протягом останніх десятиріч, сьогодні демонструє явні ознаки концептуальної і методологічної кризи. З огляду на цю ситуацію, звернення до ідей Л. Штрауса може дати поштовх вітчизняній філософсько-політичній думці. Це звернення є гостро актуальним, враховуючи те, що жодна робота Штрауса досі не перекладена українською мовою.

Дослідження філософії Лео Штрауса протягом останніх років набули могутнього поштовху завдяки тому, що до наукового обігу були залучені величезні масиви інформації, яка раніше залишалась мало відомою: аудіо записи його лекцій і семінарів, студентські конспекти, спогади про усні бесіди зі Штраусом, інтерв'ю і статті в пресі та на ТБ, що стало можливим завдяки діяльності Центра Лео Штрауса, який у 2010 році був відкритий у Чиказькому університеті. Тема критики Штраусом Гегеля та інших модерних філософів посідає помітне місце в дослідженнях штраусіанства, була опублікована низка статей і монографій, які розкривають цю тему в різноманітних

аспектах. Це насамперед статті таких авторів, як В. Альтманн [Altmann, 2007], Р. Піррін [Pirrin, 1993], Т. Фуллер [Fuller, 2014], М. Шлі [Schlie, 2013], книги С. Макдональда і Б. Крейга [MacDonald & Craig, 2014], Т. Пенгла [Pangle, 2006]. На жаль, звернення вітчизняних авторів до теоретичної спадщини Лео Штрауса залишаються одиничними випадками, і ми можемо тут навести тільки статті Дмитра Шевчука [Шевчук, 2010] та Ігоря Карівця [Карівець, 2010], а питання про критику Штраусом філософії Гегеля, наскільки нам відомо, взагалі ніким з вітчизняних науковців ще не розглядалось.

Метою статті є дослідження основних напрямків штраусіанської критики політичної філософії Гегеля з тим, щоб висвітлити цілі й методи здійснення Штраусом його проєкту реставрації класичної політичної філософії. Лео Штраус – один з найвидатніших політичних філософів ХХ століття, неординарний і суперечливий мислитель, навколо спадщини якого ось уже декілька десятиліть ведуться запеклі дискусії. Приводів для цих дискусій безліч – книги Штрауса сповнені неконвенціональної аргументації і неочевидних висновків. Однією з вагомих причин для суперечок щодо теорій Штрауса в науковій спільноті стала характерна особливість його творчої манери: основним жанром творів Штрауса був критичний коментар, у межах якого він успішно ухилявся від прямого викладення своїх ідей і представляв їх у вигляді побічних висновків з аналізу (майже завжди – навмисно тенденційного) творів філософів минулого. Ця стратегія, заснована на штраусіанському «писемі між рядків», завжди спонукає читача замислитись над тим, з якою метою Штраус звертається до спадщини того чи іншого мислителя, адже автентичне розуміння і об'єктивний історико-філософський аналіз ніколи не були для нього головною ціллю дослідження.

Про Гегеля Штраус згадує неодноразово, називаючи його одним з найбільш видатних філософів сучасного світу. «Гегель був найбільш впливовим філософом історії» – пише він у роботі «Три хвилі сучасності» [Штраус, 2000, с. 79]. Попри всю увагу й повагу до Гегеля, Штраус не присвятив жодну зі своїх опублікованих робіт власне аналізу гегелівської філософії. Річ у тім, що Штраус до Гегеля звертається виключно в рамках загальної критики сучасності, як до одного із засновників сучасного світу, і критика Гегеля являє собою суттєвий елемент штраусіанської консервативної революції в політичній філософії. У світлі цього зауваження звернемо увагу на два найважливіших джерела, які дають змогу зрозуміти сутність критичної позиції Штрауса. Першим є листування і обмін полемічними виступами з Олександром Кожевом. З Кожевом Штраус був знайомий ще з 1933 року і про його «Введення до читання Гегеля» він сказав, що це «одна з найцінніших книг про Гегеля, які він знає» [MacDonald & Craig, 2014, р. 13]. Важливою обставиною було і те, що Штраус вважав інтерпретацію Кожевом «Феноменології духу» поверненням до справжнього Гегеля. Слід, однак, зауважити, що «справжній Гегель» означає в цьому разі не стільки відповідність вченню самого Гегеля, скільки згоду з Штраусом на спільному ґрунті: Кожев визнавав пізніше, що дивився на феноменологію Гегеля під впливом гайдеггерівського «Буття і часу», антропології Гайдеггера та його поняття «буття до смерті» [Кожєв, 1990, с. 32–33]. На початку 20-х років Штраус слухав Гайдеггера у Фрайбурзі (найімовірніше, це були лекції зимового і літнього семестру 1922 року «Феноменологічні інтерпретації Арістотеля»), тож цей погляд Кожева був для нього близьким і зрозумілим. Полеміка почалась у зв'язку з виходом книги Штрауса «Про тиранію», яка спочатку задумувалася ним як всього лише переклад діалогу Ксенофонта «Гієрон» і коментар до нього, але після того, як Штраус запропонував Кожеву прочитати і оцінити рукопис, книга зазнала серйозних трансформацій. У результаті розгорнулася широка дискусія, в якій Кожев, виступаючи захисником Гегеля, несподівано для себе опинився в ролі адвоката сучасності. Схоже, в цьому і полягав хитрий план Штрауса: змусити гегельянців визнати відповідальність Гегеля за характер сучасного світу, за всі його проблеми і негаразди. Дискусія виявилась надзвичайно плідною і цікавою, так що «Про тиранію», починаючи з першого видання, завжди видається разом з коментарем Кожева

«Тиранія і мудрість» і відповіддю Штрауса. Саме в такому вигляді стає найбільш очевидним протистояння оцінок гегелівської філософії «зліва» (Кожев) і «справа» (Штраус).

Друге джерело, лекції Штрауса про Гегеля, довгий час було недоступним через те, що тексти лекцій збереглися виключно у вигляді магнітофонних записів і студентських конспектів та були видані друком тільки в 2019 р. [Strauss, 2019a; Strauss, 2019b]. Тому приділимо цьому джерелу особливу увагу. Лео Штраус двічі прочитав у Чиказькому університеті курс, присвячений політичній філософії Гегеля – у 1958 і в 1965 роках. Це був не традиційний лекційний курс, а скоріше, ряд теоретичних семінарів, які проводились за загальною програмою. Всього було проведено 14 занять. Для Штрауса така методика була звичайною, як про це згадували його учні А. Блум, С. Бенардет і С. Розен [Rosen, 2006]. Основним текстом Гегеля для аналізу в курсі Штрауса була обрана «Філософія історії». На питання про те, чому він не звернувся до «Філософії права», останньої роботи, особисто підготовленої до друку Гегелем, Штраус відповів, що вважає усні лекції, нехай і в записі студентів, більш цінним джерелом, ніж пригладжений редактором письмовий текст.

Штраусіанська інтерпретація політичної філософії Гегеля представлена в цьому курсі в концентрованому вигляді, Штраус включив до неї тези про Гегеля, які вже висувалися ним раніше, протягом декількох попередніх десятиліть. Висновки, зроблені в курсі, ми так само зустрічаємо в пізніх роботах Штрауса. Критичні аргументи Штрауса спрямовані насамперед на критику гегелівського історизму. Філософія Гегеля, вважає Штраус, найбільш повно і чітко представляє історизм як одну з двох головних інтелектуальних сил модерну, що справили руйнівний вплив як на політичне мислення сучасності, так і на всю сучасність загалом. Разом з іншою такою силою, позитивізмом, історизм намагається досягти нейтральності в оцінці суспільства, політики і політичних речей. Але якщо позитивізм домагається цього прагненням до голої фактичності, що відкидає ідею Блага (платонівського і аристотелівського *ἀγαθόν*), то історизм скасовує класичне політичне філософське мислення тим, що перетворює агатон в обмежені і відносні блага і цінності, які належать певній історичній епосі. Значення цієї трансформації – величезне, вона знаменує розрив з класичною політичною філософією Платона і Аристотеля та народження нової політичної науки. На думку Штрауса, саме Гегель, хоча той і оцінював класичну політичну філософію дуже високо, як справжнє філософське мислення, несе найбільшу відповідальність за цей розрив. Політична наука модерну, на відміну від політичної філософії греків, більше вже не ставить перед собою за мету осягнення перших причин і початків політичного, *αἱ πρώτῃ ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι*. Основне питання класичної (грецької) політичної філософії про можливість втілення найкращого, справедливого політичного порядку відтепер замінюється питанням про можливість якомога кращого, бажаного політичного устрою. Отже, у політичному мисленні модерна метафізика замінюється історією і методологією.

Ще одна принципова відмінність: класична політична філософія гармонійно поєднувала високу теоретичність з безпосередньою практичністю. Філософ-метафізик міг бути чинним політиком, і ця участь була не випадковою, а необхідною для філософа, природним виразом його філософської позиції. Штраус зауважує: «успішний пошук мудрості може привести до того, що мудрість – не єдина необхідна річ» [Штраус, 2007, с. 40]. Діяльність Архіта в Таренті, Платона в Сіракузах і Аристотеля в Пеллі є яскравим тому доказом. У роботі «Що таке політична філософія» Штраус пише: «... політична філософія має справу з політичними справами таким способом, який повинен мати певне відношення до політичного життя; отже, предмет політичної філософії повинен збігатися з метою, з кінцевою ціллю політичної дії. Темою політичної філософії є великі цілі людства – свобода і правління або імперія; це цілі, здатні підняти всіх людей над їхніми нікчемними Я» [Штраус, 2000, с. 10]. В епоху модерна, навпаки, відбувається розпад політичної філософії на теорію і практику. Перша, завдяки все більш широкому застосуванню критеріїв науковості, запозичених з природознавства, все більше перетворюватиметься на зразковий позитивізм, друга – на безпринципний сервілізм

політичних радників. Як про це пише Штраус, «ставши найвищим предметом філософії, практика перестала бути власне практикою, тобто турботою про agenda. Повстання проти гегеліанства з боку К'єркегора та Ніцше, якщо вони зараз справляють сильний вплив на громадську думку, здаються, отже, спробами відновити можливість практики, тобто людського життя, у якого є значуще і невизначене майбутнє» [Штраус, 2007, с. 304–305].

Звичайно, Штраус не покладає відповідальність за розрив з класичною політичною філософією на одного тільки Гегеля. Історицизм, вважає він, народився і виріс завдяки зусиллям багатьох філософів Нового Часу: Н. Маккіавеллі, Ф. Бекона, Т. Гоббса, Р. Декарта, Б. Спінози, Ж.-Ж. Руссо. Безумовно, вчення Гегеля також не презентує в повному обсязі всі версії сучасного історицизму, тому Штраус час від часу звертається до критики інших представників історицизму: у зимовому семестрі 1956 року він прочитав курс «Історицизм і сучасний релятивізм», присвячений Коллінгвуду і Ніцше.

Але історицизм немислимий без свого ключового елемента, без прогресизму, і саме Гегель для Штрауса є тим апологетом прогресизму, завдяки якому в політичному мисленні затвердився такий погляд на історичний процес, згідно з яким ідеальний порядок поступово виникає в процесі історичного руху зі сліпих суб'єктивних дій і неусвідомлюваних цілей. З цього уявлення про єдність і прогрес в історії виростало гегелівське поняття всесвітньої історії. Штраус ретельно розглядає це поняття і знаходить у ньому цілий клубок протиріч і труднощів. Перше з них стосується питання про співвідношення емпіричної історії і філософії історії: філософська всесвітня історія має справу з емпіричним матеріалом, до якого вона звертається як «мислячий розгляд» (Гегель). Чи не означає це, що гегелівська всесвітня історія є продуктом застосування схем і категорій, апріорних щодо власне історичного матеріалу? Нам відома відповідь Гегеля на подібні звинувачення: «... ми маємо розглядати історію в тому вигляді, в якому вона існує: ми повинні виробляти наше дослідження історично, емпірично; між іншим, ми не повинні дати обдурити себе історикам-фахівцям, тому що вони, особливо користуються значним авторитетом німецькі історики, роблять те, чим вони дорікають філософам, а саме – допускають апріорні вигадки в історії» [Гегель, 1935, с. 11]. І Штраус підтверджує: Гегель дійсно прагне до емпіричного дослідження історії. Втім, коли Гегель наполягає на перетворенні історичного досвіду, на відділенні в ньому істотного від випадкового й неважливого, він помічає, що критерії такого розрізнення не є очевидними та зрозумілими. У цьому разі на допомогу Гегелю приходять тези про те, що істинний зміст історичних фактів можна знайти лише в майбутньому. Гегелівська сова Мінерви, що вилітає в сутінки, є справжнім символом фіналізму гегелівської філософії, яка оцінює історичні факти тільки з погляду їх важливості для історичного прогресу. Отже, робить висновок Штраус, гегелівська філософія історії є неповною і некоректною, а іноді Гегель змушений просто викривляти емпіричні факти, пропускати в дослідженні і замовчувати ті культури та епохи, які не вкладаються в його схему прогресивного історичного розвитку.

Штраус звертає увагу також на те, що гегелівська філософія історії непослідовна в застосуванні свого історицистського принципу і не застосовує цей принцип до розгляду себе самої. За Гегелем, історичний процес завершується в той момент, коли з'являється його власна система. Штраус вважає, що ця особливість гегелівської філософії має величезне значення для розуміння історицизму взагалі: «Припущення якогось абсолютного моменту в історії є необхідним для історицизму. У цьому відношенні історицизм таємно слідує класично створеному Гегелем прецеденту. Гегель вчив, що кожна філософія є концептуальним вираженням духу свого часу, і, тим не менш, він стверджував абсолютну істину своєї системи філософії, приписуючи абсолютний характер своєму часу; він припустив, що його час був кінцем історії і, отже, абсолютним моментом» [Штраус, 2007, с. 34]. Отже, фіналізм гегелівської філософії не є випадковою помилкою її творця, він потрібен Гегелю для того, щоб обґрунтувати претензії історицистської ідеології на особливе місце в історії ідей.

Крім того, Штраус покладає на Гегеля відповідальність за ті негативні явища в сучасному світі, націонал-соціалізм і марксизм, які, на його думку, є спадкоємцями «німецького нігілізму» [Strauss, 1999]. Він стверджує: «Помилки комунізму були вже помилками Гегеля і навіть Канта» [Штраус, 2000, с. 49]. Штраус звинувачує Гегеля в тому, що той здійснив найбільш небезпечний варіант секуляризації політичного мислення – він трансформував християнство, яке в гегелівському розумінні перестало бути вірою, а стало формою знання, що позбавило всі християнські цінності універсального змісту. Штраус вказує, що гегелівське неприйняття (або секуляризація) віри і пов'язана з ним концепція особистого Бога призвели до остаточного забуття теологіко-політичної проблеми.

Теологіко-політичною проблемою Штраус називає питання про те, чи можуть люди отримати те знання про благо, без якого вони не можуть керувати своїм життям, індивідуальним і колективним, самостійно і без сторонньої допомоги, або ж це неможливо без божественного одкровення. З відповіді на це питання випливає ще одне ускладнення: чи є, враховуючи множинність людських думок і бажань, життя філософії кращим, ніж життя віри? Пропаганда філософського життя Гегелем через його синтез віри і розуму була заснована, вважає Штраус, на ігноруванні цього питання. Гегель, так само, як і раніше Гоббс, ретельно очистив сферу політичного від релігійних елементів і в такий спосіб підірвав уявлення класичної політичної філософії про людину як про істоту, за своєю природою релігійну і тому – моральну. Під час полеміки з Кожевом («Ще раз про “Тірона” Ксенофонта») Штраус зауважує: «Вчення Гегеля є незрівнянно більш витонченим, ніж вчення Гоббса, але воно є не менш потужною спорудою. Обидві доктрини конструюють людське суспільство, відштовхуючись від хибного припущення про те, що людина як така може бути помисленою як істота, позбавлена свідомості священних обмежень, або як істота, якою рушить єдина спрага визнання» [Штраус, 2006, с. 297]. У позиції Гегеля щодо релігії Штраус знаходить приховану суперечливість, або принаймні двозначність: з одного боку, Гегель вважає, що релігія, особливо протестантизм, є найважливішим елементом сучасної держави, але з іншого боку, він недооцінює важливість релігії як соціального інституту, надаючи громадянство не тільки протестантам. Гегель передбачає, що розум у формі філософії міг би зайняти місце релігії як об'єднуючої сили суспільства, але це явно відноситься тільки до мислячої меншості. А що можна сказати про переважну більшість, про тих, хто не є філософами? У своєму курсі 1958 року Штраус запитує: «Як же ці люди, які можуть прийняти участь в розумі тільки через релігію, можуть стати причетними до розуму, коли релігії як найпотужнішої соціальної сили більше вже не існує? Подумайте про той простий факт, що, якщо газета замінює щоденну молитву, вона повністю спустошує суспільство. У Гегеля немає відповіді на це питання» [Штраус, 2007, с. 83].

Ще один напрямок критики Гегеля Штраусом пов'язаний з вельми специфічним елементом його власної теорії, з концепцією «письма між рядків». Лео Штраус розробив концепцію особливого виду письма, яку розгорнуто представив в роботах «Переслідування і мистецтво письма» [Strauss, 1952] і «Про забуте мистецтво письма» [Strauss, 1954]. Суть концепції полягає в тому, що філософ, як вважає Штраус, завжди знаходиться у відношенні протистояння щодо будь-якого політичного режиму, будь-яка істинна філософія є філософією політичною, а філософ завжди є критиком влади і держави, навіть якщо це і не входило в його плани. Для того, щоб не зазнати репресій з боку держави і виявляючи повагу до думок суспільства, філософ змушений приховувати свої ідеї в особливому езотеричному дискурсі. Як пише Штраус, «філософи або вчені, які дотримуються цього підходу до розуміння зв'язку філософії або науки і суспільства, змушені використовувати своєрідну манеру письма, яка б дозволила їм відкривати небагатьом обраним те, що вони вважають істиною, не піддаючи водночас небезпеці безумовну відданість більшості думок, на яких ґрунтується суспільство. Вони розрізняють істинне – езотеричне вчення, і суспільно корисне – екзотеричне вчення; тоді як екзотеричне вчення має бути доступним кожному читачеві, езотеричне вчення

розкривається лише перед дуже уважними і добре підготовленими читачами, та й то після довгого і зосередженого навчання» [Strauss, 1954, p. 64]. Езотерична манера письма в певному сенсі є тим критерієм, який відрізняє філософа від нефілософа, і всі великі філософи зараховуються Штраусом до езотериків. Гегель відкрито виступав проти будь-якого езотеризму у філософії і в такий спосіб, вважає Штраус, ініціював процес переродження філософії в позитивістську науку, а політичної філософії зокрема – ще й в сервільну ідеологічну пропаганду. Підставою для такого твердження Штрауса стала гегелівська критика концепції таємного вчення Платона в «Нарисі історії класичної філософії» В. Г. Теннемана. Гегель писав: «Виходить так, ніби філософ володіє своїми думками так само, як зовнішніми предметами. Але філософська ідея є чимось зовсім іншим, і не людина володіє нею, а, навпаки, вона володіє людиною. Якщо філософи висловлюються про філософські питання, вони неодмінно мають слідувати своїм ідеям; вони не можуть заховати їх у кишеню. Навіть у тих випадках, коли вони говорять з деякими людьми зовні, ідея все ж міститься в тому, що вони висловлюють, якщо тільки воно не є беззмистовним. Для передачі якої-небудь зовнішньої події потрібно небагато, але для повідомлення ідеї потрібно вміння. Вона завжди залишається чимось езотеричним, і філософи ніколи не дають виключно екзотеричне вчення. Все це – поверхові уявлення» [Гегель, 1932, с. 132]. Штраус вказує на це висловлювання Гегеля як на свідок його відходу від суто філософської позиції.

Звичайно, було б дивно очікувати від такого тонкого мислителя, як Штраус, пласкої однозначності при оцінці великого філософа. Він визнає, що Гегель став, як мінімум, другим за значимістю після Ж.-Ж. Руссо мислителем другої хвилі модернізації і практично єдиним, хто не впав у своїй політичній філософії до аморалізму. Штраус стверджує, що всевітньо-історична особистість у Гегеля, незважаючи на безчинства, які часто чинить такий індивід, більш моральна, ніж індивід Макіавеллі. Тому Штраус і казав у лекціях 1958 року, що Гегель, на його думку, ніколи б не виправдав Сталіна та Гітлера [Strauss, 2019b, p. VIII]. Без сумніву, Штраус розумів своєрідний історично проміжний характер гегелівської політичної філософії, яка все ще зберігала в окремих моментах зв'язок з класичною політичною філософією, і відрізняв її від вчень Дільтея і Ніцше, які зі свого боку також критикували Гегеля, але цього разу – за його начебто недостатньо радикальний історизм.

Проаналізувавши основні критичні аргументи, спрямовані Лео Штраусом проти гегелівської політичної філософії, ми доходимо *висновку*, що ця критика є важливою частиною власної філософії Штрауса, а саме його проекту реставрації класичної політичної філософії. Для цього йому треба було осмислити суть сучасної політичної науки, яка народилася в рамках проекту модерну, одним з головних ідеологів якого і був, на думку Штрауса, Гегель.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. Сочинения: в 14 т.; т. 10. М.; Л.: Партийное издательство, 1932. 490 с.

Гегель Г. В. Ф. Философия истории / пер. с нем. А. М. Водена. Сочинения: в 14 т.; т. 8. М.; Л.: Партийное издательство, 1935. 468 с.

Карівець І. В. Лео Штраус про читання та тлумачення езотеричних текстів. *Паддхаті*. 2010. Вип. 5. URL: <https://7promeniv.com.ua/naukovi-doslidzhennia-v/mizhdystsyplinaryi-zhurnal/66-2010-vypusk-4/86-ihor-karivets-leo-shtraus-pro-chytannia-ta-tlumachennia-ezoterychnykh-tekstiv.html>.

Шевчук Д. Проблема відродження класичної традиції в сучасній політичній філософії: Ханна Арендт, Лео Штраус. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Сер.: *Філософія*. 2010. Вип. 6. С. 12–19.

Штраус Л. Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос; Праксис, 2000. 365 с.

Штраус Л. Естественное право и история / пер. с англ. Е. Адлера, Б. Путько. М.: Водолей Publishers, 2007. 312 с.

Штраус Л. О тирании / пер. с англ. и древнегреч. А. А. Россиуса, пер. с франц. А. М. Руткевича. СПб.: Изд.-во С.-Петербур. ун.-та, 2006. 328 с.

Altmann W. Leo Strauss on “German Nihilism”. Learning the Art of Writing. *The Journal of the History of Ideas*. 2007. Vol. 68. No. 4. pp. 587–612. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2007.0032>.

Fuller T. Allies, not Enemies. *The Review of Politics*. 2014. Vol. 76. Issue 4. pp. 674–676. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670514000643>.

Kojève A. Le Concept, le Temps et le Discours. Paris: Éditions Gallimard, 1990. 320 p.

MacDonald S., Craig B. Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss: The Virtues of Modernity. Lanham: Lexington Books, 2014. 151 p.

Pangle T. Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006. 200 p.

Pippin R. Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate. *History and Theory*. 1993. Vol. 32. No. 2. pp. 138–161. DOI: <https://doi.org/10.2307/2505349>.

Rosen S. Leo Strauss in Chicago. *Daedalus*. 2006. Vol. 135. No. 3. pp. 104–113. DOI: <https://doi.org/10.1162/daed.2006.135.3.104>.

Schlie M. Words without Desire: Strauss, Hegel, and Political Violence. *The Review of Metaphysics*. 2013. Issue 66. pp. 519–544.

Strauss L. German Nihilism. *Interpretations*. 1999. Vol. 26. No.3. pp. 353–378.

Strauss L. Lectures on Hegel’s Political Philosophy / Ed. by P. Franco. Chicago: Department of Political Science, The University of Chicago, 2019. 261 p.

Strauss L. Leo Strauss on Hegel / Ed. by P. Franco. Chicago: University of Chicago Press, 2019. 384 p. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226640716.001.0001>.

Strauss L. On a Forgotten Kind of Writing. *Chicago Review*. 1954. Vol. 8. No. 1. pp. 64–75. DOI: <https://doi.org/10.2307/25293010>.

Strauss L. Persecution and the Art of Writing. Chicago: University of Chicago Press, 1952. pp. 22–37.

Прокопенко Володимир Володимирович

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: Pvlad99@gmail.com

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

Стаття надійшла до редакції: 09.11.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

LEO STRAUSS: A CRITIQUE OF HEGEL’S POLITICAL PHILOSOPHY

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 is devoted to Leo Strauss's critique of Hegel's political philosophy. The author holds this topic relevant in the context of the crisis of modern political science. To understand the causes and nature of this crisis, it is necessary to pay attention to alternative philosophical and political theories of the XX century. Leo Strauss's philosophy of politics is just such an alternative theory. Strauss made a radical critique of modern political philosophy, which he saw as an important part of the project of modern civilization. Strauss stresses that Hegel became one of the most prominent philosophers who participated in the creation of modern science and the modern world. The author considers the main critical arguments of Strauss, evaluates their validity and their significance for the Straussian conservative revolution in philosophy. The author pays special attention to the question of Hegel's role in the break with classical political philosophy. Strauss accused Hegel that he had taken all the major steps that led to this rupture. Hegel, according to Strauss, secularized political thinking, which led to the loss of universal Christian values. The consequence of this secularization was the dominance of positivism in political philosophy. Hegel's philosophy of history, according to Strauss, is relativism. Hegel's historicism and progressivism are contradictory and inconsistent. Strauss also accuses Hegel of abandoning the philosophical esoteric art of writing. The article draws attention to the fact that Strauss recognized the importance of Hegel as an outstanding thinker of his time. Strauss viewed Hegel's philosophy as a kind of intermediate link between classical philosophy and modern positivism. The author concludes that for Strauss the critique of Hegel's political philosophy became an important element of his project of restoration of classical political philosophy. The article uses little-known materials from Strauss's lectures in 1958 and 1965.

Keywords: political science, classical political philosophy, historicism, relativism, progressivism, finalism, writing between the lines.

REFERENCES

- Altmann, W. (2007). Leo Strauss on "German Nihilism". Learning the Art of Writing. *The Journal of the History of Ideas*, 68(4), 587–612. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2007.0032>.
- Fuller, T. (2014). Allies, not Enemies. *The Review of Politics*, 76(4), 674–676. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670514000643>.
- Hegel, G. W. F. (1935). Philosophy of History. (A. M. Voden, Trans.). In G. W. F. Hegel, *The Collected Writings in 14 Volumes* (Vol. 8). Moscow; Leningrad: Publishing House Partiynoe. (Original work published 1837). (In Russian).
- Hegel, G. W. F. (1932). Lectures on the Philosophy of History. (B. G. Stolpner, Trans.). In G. W. F. Hegel, *The Collected Writings in 14 Volumes* (Vol. 10). Moscow; Leningrad: Publishing House Partiynoe. (Original work published 1837). (In Russian).
- Karivets, I. V. (2010). Leo Strauss On Reading and Interpretation of Esoteric Texts. *Paddkhati*, 5. Retrieved from <https://7promeniv.com.ua/naukovi-doslidzhennia-v/mizhdystsyplinaryni-zhurnal/66-2010-vypusk-4/86-ihor-karivets-leo-shtraus-pro-chytannia-ta-tlumachennia-ezoterychnykh-tekstiv.htm>. (In Ukrainian).
- Kojève, A. (1990). *Le Concept, le Temps et le Discours*. Paris: Éditions Gallimard. (In French).
- MacDonald, S., & Craig, B. (2014). *Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss: The Virtues of Modernity*. Lanham: Lexington Books.
- Pangle, T. (2006). *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Pippin, R. (1993). Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate. *History and Theory*, 32(2), 138–161. DOI: <https://doi.org/10.2307/2505349>.
- Rosen, S. (2006). Leo Strauss in Chicago. *Daedalus*, 135(3), 104–113. DOI: <https://doi.org/10.1162/daed.2006.135.3.104>.
- Schlie, M. (2013). Words without Desire: Strauss, Hegel, and Political Violence. *The Review of Metaphysics*, 66, 519–544.
- Shevchuk, D. (2010). The Problem of Revival of Classical Tradition in Contemporary Political Philosophy: Hannah Arendt, Leo Strauss. *Scientific Notes of the National University "Ostroh Academy"*. Ser.: *Philosophy*, 6, 12–19. (In Ukrainian).

- Strauss, L. (2000). *An Introduction to Political Philosophy*. (M. Fetisov, Trans.). Moscow: Logos; Praxis. (Original work published 1959). (In Russian).
- Strauss, L. (2006). *On Tyranny*. (A. A. Rossius & A. M. Rutkevich, Trans.). Saint-Petersburg: Saint-Petersburg University Publishing House. (Original work published 1947). (In Russian).
- Strauss, L. (2007). *Natural Right and History*. Moscow: Vodolei Publishers. (Original work published 1953). (In Russian).
- Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1954). On a Forgotten Kind of Writing. *Chicago Review*, 8(1), 64–75. DOI: <https://doi.org/10.2307/25293010>.
- Strauss, L. (1999). German Nihilism. *Interpretations*, 26(3), 353–378.
- Strauss, L. (2019a). *Leo Strauss on Hegel*. (P. Franco, Ed.). Chicago: University of Chicago Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226640716.001.0001>.
- Strauss, L. (2019b). *Lectures on Hegel's Political Philosophy*. (P. Franco, Ed.). Chicago: Department of Political Science, The University of Chicago.

Article arrived: 09.11.2020

Accepted: 27.11.2020

ПИТАННЯ ПРО НІМЕЦЬКУ ПРОВИНУ У ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

Головним дослідницьким аспектом статті є «проблема провини» – відповідальності Німеччини за утвердження нацизму і розв'язання Другої світової війни у філософських ідеях німецького філософа-екзистенціаліста Карла Ясперса. У статті аналізуються ідеї К. Ясперса про необхідність усвідомлення та визнання провини німецьким народом за свої злочини і подолання тоталітарної спадщини. К. Ясперс підкреслює, що німецький народ повинен нести відповідальність за злочини нацистського режиму в 1930-х – 1940-х рр. Він звертається до проблематики моралі і виділяє чотири види провини. Перший вид – кримінальна вина, яка лежить на тих, хто скоїв кримінальні злочини. Другий вид – політична вина. Третій вид – моральна вина. Останній, четвертий тип провини – вина метафізична, що пов'язана з почуттям відповідальності за кожну неправильну й несправедливу дію у світі. Для автора найбільше значення мають два останні типи провини. Отже, трагедія Другої світової війни та етнічні геноциди, вчинені нацистами, розглядаються як такі, що є результатом морально-етичних проблем і загальної духовної кризи німецького народу. Ключова роль відводиться автором метафізичному аспекту останньої. Стверджується, що саме духовні проблеми породили незворотні процеси в розвитку цілої нації. Спростовується першорядне значення феномена колективного мислення, натомість перевага надається персональному рівню. Відзначається, що головною умовою для духовного відродження нації є відмова від національних ілюзій, поява неупередженого погляду на власне минуле й сьогодення, а також розпізнавання власного «гріха», без чого неможливим є покаяння як нації загалом, так і окремої людини. Великого значення набуває аспект смирення, яке функціонує як «наша духовна сутність». Остання на індивідуальному рівні призводить до того, що людина стає на шлях прагнення до досконалості, який у кінцевому підсумку веде її до Бога. Підкреслюється, що визнання провини та каяття є життєвою необхідністю для німецького народу. Також у статті висвітлюється вплив ідей К. Ясперса на формування сучасної гуманітарної політики Федеративної Республіки Німеччини.

Ключові слова: вина, злочин, відповідальність, тоталітаризм, Німеччина, Карл Ясперс.

Друга світова війна – найбільша трагедія в історії людства. Не зважаючи на те, що після її закінчення минуло вже 75 років, не втрачають актуальності процеси її аналізу та осмислення, які все ще продовжуються у багатьох країнах, зокрема й в Україні. Негативний спадок запеклих бойових зіткнень, етнічних геноцидів, тоталітарних експериментів та інших видів насильства продовжує сьогодні впливати на міжнародні відносини, а саме на розвиток інтеграційних процесів на європейському континенті.

Навіть сьогодні в деяких країнах Східної Європи виникають гострі суперечки щодо визначення всіх винуватців у розпалюванні Другої світової війни, по-новому порушується питання відповідальності, визнання вини та компенсацій, але у більшості випадків таким дискусіям притаманна політична заангажованість та емоційність, що не зменшує, втім, значний інтерес до цієї теми серед політичних кіл, академічних спільнот і широкого загалу [Снайдер, 2015, с. 27–44].

Процес філософського осмислення подій 1939–1945 рр. розпочався вже у перші повоєнні роки, коли у філософській думці набули актуалізації питання на кшталт: Як взагалі у розвинутому ХХ столітті могли статися військові катастрофи з масовим знищенням цивільного населення? Які треба зробити висновки з трагедії війни 1939–1945 рр. з метою недопущення подібних катастроф у майбутньому? Як поводитися з трагічним минулим? Найгостріше ці питання лунали з боку інтелектуалів на адресу

німецького народу, що став фактично визнаним винуватцем розпалювання Другої світової війни, і який внаслідок воєнного розгрому на деякий час навіть втратив державність, але розпочав довгий шлях до усвідомлення своєї цілковитої провини за події 1939–1945 рр. і державну політику масового знищення людей. Одним з таких інтелектуалів, які ще в другій половині 1940-х рр. актуалізували проблему німецької вини та відповідальності за скоєне, був німецький філософ Карл Ясперс, який виклав свої основні ідеї у праці «Проблема вини» (1946) [Ясперс, 1999].

Метою нашого дослідження є аналіз етичних уявлень про наслідки панування гітлерівського режиму, провини німецького народу та його відповідальність за скоєні злочини у філософії К. Ясперса. *Об'єктом* дослідження є ідея про німецьку провину. *Предметом* – гуманітарна рефлексія німецької вини та відповідальності за злочини доби націонал-соціалістичної диктатури 1933–1945 рр. у філософії К. Ясперса. Для нашого дослідження важливим є проблема етичного, а саме важкість і тривалість самого процесу визнання провини, його неоднорідність. Криза етичності, у результаті якої стали можливими тоталітарні трансформації моралі, була причиною трагедії 1939–1945 рр., створивши надалі перешкоди в усвідомленні провини та відповідальності. Також проблема полягає у сприйнятті тогочасним німецьким суспільством денацифікації та визнання своєї провини за минуле. Чи це був цілковитий диктат країн-переможців у Другій світовій війні? Чи необхідна умова для побудови нової демократичної та успішної держави, що було передусім потрібно самим німцям? Ми наполягаємо на другій позиції.

Щодо *ступеня розробки* проблеми, то в різні часи до осмислення значення та наслідків нацистського тоталітаризму чи його окремих особливостей звертались: Т. Адорно [Адорно, 2012], Г. Арендт [Арендт, 1996], С. Жижек [Жижек, 1999], Ф. Гаєк [Хайєк, 2010], Е. Фромм [Фромм, 2009] та інші. Але варто зазначити, що К. Ясперс був першим, хто запропонував концепт подолання нацистського спадку та очищення від нього німецького суспільства. Він першим актуалізував і обґрунтував питання про провини та відповідальність німців за скоєні гітлерівським режимом злочини. Ідеї К. Ясперса були вкрай радикальними для свого часу та представляли собою осмислення найбільш значущої етичної проблеми німецької спільноти.

К. Ясперс стверджував, що «провина» є найгострішою проблемою та головним питанням, що стоїть перед німецькою нацією і унеможливає її всеосяжне вдосконалення. Вирішення цієї проблеми, подолання трагічного спадку вимагає глибокого морального та духовного осмислення, пов'язаного не тільки з необхідністю покарань за скоєні злочини, але й з внутрішнім оновленням людини [Ясперс, 1999, с. 24–26]. У післявоєнній Німеччині «Проблема провини» набула особливого значення в контексті повоєнної денацифікації. Політика перевиховання і покарання активних прихильників нацизму відразу ж зустріла не стільки протидію серед німецького суспільства, скільки нерозуміння та неусвідомлення масштабів нацистських злочинів. Одним з пояснень цьому може бути той факт, що за 12 років існування Третього Райху мільйони німців пов'язали свою долю з партією націонал-соціалістів як з ідейних, так і суто з кар'єрних міркувань, тож на шляху пошуку гідного місця в новому повоєнному суспільстві була суттєва перешкода. Проте колишнє членство в нацистській партії не завжди було нездоланною перешкодою для побудови успішної кар'єри після війни. Це не завадило багатьом її колишнім членам займати високі державні посади у ФРН, особливо у 1950-х – 1960-х рр., коли навіть існували тенденції до «замовчування» націонал-соціалістичного минулого у Федеративній республіці [Stewart, 2001, pp. 84–91].

Після завершення війни перепоною для усвідомлення провини населенням Німеччини було те, що його представники в переважній більшості запевняли, що нічого не знали про злочини гітлерівського режиму. Дійсно, більшість злочинних практик доби Третього Райху реалізовувалось таємно від цивільного населення самої Німеччини [Фрумкіна, 2007, с. 93–95]. Проте основна проблема полягала ще й у тому, що велика кількість німців вважала повосенню актуалізацію своєї національної відповідальності

помстою або ж специфічним видом знущання переможців над переможеними. Тож не дивно, що на цьому тлі сама ідея цілковитої денацифікації зустрічала пасивний спротив і нерозуміння серед німецького суспільства в ті часи. Втім, неважко було зрозуміти, що зміни потребували більш ретельної роз'яснювальної роботи, насамперед – щодо ідеї переосмислення свого трагічного минулого.

Було потрібно осмислити подію, виявити витoki й причини затвердження нацизму, розробити програму демократичного відродження країни. Одну з ключових ролей у формуванні післявоєнної самосвідомості Німеччини зіграв, на нашу думку, К. Ясперс. Саме він став на чолі суспільно-політичної дискусії, націленої на вироблення єдиного німецького підходу до тоталітарного минулого та способів його подолання. Саме написана К. Ясперсом праця «Проблема вини» [Ясперс, 1999] відкрила шлях до філософського осмислення нацистської трагедії та формування самосвідомості німецької нації, поставши відповіддю на моральну кризу, що мала місце в повоєнні роки. Слід зазначити, що К. Ясперс був одним з представників релігійного екзистенціалізму [Kirkbright, 2004, pp. 28–34].

Нагадаємо також, що прихід нацистів до влади К. Ясперс зустрів у Німеччині. Шлюб з етнічною єврейкою ставив під сумнів його кар'єрні перспективи в Третньому Райху, і ця несправедливість теж могла справити вплив на його світогляд. Незважаючи на глибоку антипатію до режиму Гітлера, філософ вирішив не емігрувати. Після поразки Німеччини в Другій світовій війні К. Ясперс був чи не єдиним помітним німецьким інтелектуалом того часу, який відкрито визнавав злочини нацистів і виступав із закликами до своїх співвітчизників покаятися та спокутувати провину за масові вбивства людей. Така позиція йшла всупереч політиці поміркованого «замовчування» доби перших повоєнних десятиліть у Західній Німеччині, що тривала, на думку багатьох дослідників, до каденції канцлера Віллі Брандта (1969–1974 рр.) [Thornhill, 2002, pp. 112–118].

Можливо, що саме людина, яка пережила в Німеччині всі 12 років нацистського панування та не співпрацювала з гітлерівським режимом, могла спромогтися на таку чітку та радикальну для тих часів позицію. У післявоєнній Західній Німеччині майже ніхто не наважувався відкрито виступати з подібними заявами. Тактика замовчування мала державну підтримку. Оразу після публікації своєї праці 1946 року Карл Ясперс зіткнувся з протестом чи навіть бойкотуванням своєї особи. Ідеї каяття, смиренності та відповідальності за скоєне зустрічали нерозуміння як серед широкого загалу тогочасного німецького суспільства, так і серед академічної спільноти. Були чутні голоси звинувачень у національній зраді. Абсолютна більшість німців сприймала поразку у війні як принизливий акт, символ придушення всіх політичних і культурних прагнень німецького народу [Thornhill, 2002, pp. 88–96].

З іншого боку, визволення Німеччини від нацистської диктатури могло б сприйматись як можливість для політичного та духовного оновлення, відродження втраченої в 1933 році демократії. За десятиліття до того К. Ясперс у своїй праці «Духовна ситуація часу» [Ясперс, 2013] намагався зрозуміти глобальні процеси у світі та передбачити їхній результат. Він вважав, що людство стане ефективнішим і раціональнішим, але не кращим і щасливішим. Основну проблему автор вбачає у відмові від Бога, що й стало причиною майбутніх катастроф. Відмова від Бога, на думку Ясперса, створює «порожнечу буття». Отже, саме цю порожнечу людство намагається замінити штучною механізацією життя та підвищенням значення свого «я», що є причиною духовної кризи, яка створила умови для зазначених катастроф [Ясперс, 2013, с. 72–78].

Вже пізніше, коли Ясперс поставив питання про провину німців, він вважатиме за необхідне зробити німецький народ об'єктом етичного самоаналізу. Цей процес повинен відбуватися в ситуації, коли вся німецька спільнота опинилась в умовах страждань: болісна поразка у війні, величезні людські втрати, економічний крах тощо. Саме завдяки цій ситуації, стверджував Ясперс, можливо чесно оцінити своє життя, зрозуміти його сенс і скінченність. Це, на його думку, сприяє переосмисленню нацистських ідеологем на кшталт

«величі нації», «расової переваги» над іншими, політично мотивованої ворожнечі тощо. Тобто війну можна розуміти як стан, коли гонор, ідеологічні ілюзії та плани на майбутнє знищує сувора правда життя. Тому в цих обставинах головним для нації стає усвідомлення та визнання своєї провини. Карл Ясперс розумів, наскільки важкими болісним це може бути. Основною перешкодою на шляху визнання провини філософ вважає бажання жити сьогоденням і керуватись виключно примітивними потребами споживання. Він наголошує, що усвідомлення та визнання провини є життєво необхідним для німецького народу і саме це відкриє шлях до духовного відродження. Важливим водночас є те, що Ясперс вважав процес визнання вини за скоєне німецьким народом особистою справою німців, до чого останнім треба прийти без зовнішнього втручання. Отже, проблематиці внутрішньої роботи над собою філософ приділяє величезну увагу [Ясперс, 1999, с. 44–49].

Водночас виникає питання про те, чи справедливо засуджувати весь народ за злочини нацизму? Теза про колективну провину німецького народу за трагедію 1939–1945 рр. стає популярною серед країн-переможців одразу по завершенню війни. Проте така теза не знаходила підтримки в більшості населення Німеччини. Натомість мала поширення теза про те, що народ Німеччини став жертвою жорстокої «спокуси» націонал-соціалізму і тепер втратив все [Арендт, 2006, с. 163–168]. Це й стало на деякий час контраргументом щодо тези про провину та цілковиту відповідальність всього німецького народу. Поширеною справою було звинувачувати дискредитовану ідеологію націонал-соціалізму, а народ, що пішов за нацистами, розуміти саме як жертву. На нашу ж думку, засудження всього народу за злочини тоталітарного режиму є розплатою за політичну легковажність і є помстою суспільству за вкрай помилкове та недоречне делегування своїх прав, свобод і впливу спокусливому політичному режиму, який потім пояснював свої злочини виконанням «волі народу».

Саме тому, на наш погляд, у Німеччині в перші повоєнні десятиліття спостерігалось прагнення списати катастрофу війни та Голокосту на дії деструктивних кіл у керівництві Третього Райху, які заволоділи почуттями широкого загалу. У такий спосіб штучно створювалося уявлення про детермінованість історичного процесу. Карл Ясперс не поділяв тезу щодо «колективної провини» німецького народу, однак для обґрунтування своєї позиції йому було потрібно проаналізувати сутність і типи провини. Розуміючи складність і значущість процесу усвідомлення співвітчизниками власної відповідальності за злочини нацизму, філософ диференційовано підійшов до цієї проблематики питання.

Карл Ясперс виділив чотири види провини. Перший вид – кримінальна вина, яка лежить на тих, хто вчинив кримінальні злочини. Цю провину має право встановлювати тільки суд. Другий вид – політична вина. З погляду Ясперса, «всі відповідальні за те, як ними правлять». Визначення цього типу провини знаходиться в юрисдикції переможця, вважає дослідник. Політична вина означає «відповідальність всіх громадян за наслідки дій, вчинених їхньою державою», але не пов'язана з кримінальним і моральним аспектом поведінки окремого громадянина. Третій вид – моральна вина. Йдеться про моральну відповідальність кожної людини за її власні вчинки. [Ясперс, 1999, с. 84–92]

Ясперс не сприймав поширене в 1960-х рр. твердження щодо «пересічних виконавців», про одного з яких писала на початку 1960-х рр. Г. Арендт [Арендт, 2006]. Він стверджував, що навіть якщо злочини були скоєні за наказом керівництва, то кожна дія залишається предметом морального висновку. У цьому питанні все вирішує совість людини, а також моральні принципи, прийняті в колі його рідних і близьких. Причому якщо політична і кримінальна вина може бути визначена судом і переможцем, то моральну провину слід обговорювати в колі односторонців за наявності довіри й солідарності. Останній, четвертий тип провини – вина метафізична. Вона пов'язана з почуттям відповідальності за кожну неправильну й несправедливу дію у світі. Сутність метафізичної провини ми можемо сформулювати так: якщо мені не вдасться зробити все, що я можу, щоб перешкодити злочину, я так само злочинець. Винуватість з метафізичного погляду, як вважає К. Ясперс, визначає один тільки Бог. [див: Ясперс, 1999, с. 117–121]

Проте, на нашу думку, не варто переоцінювати можливості окремого індивіду в умовах тоталітарної держави, де закон і мораль підкорені чи трансформовані тотальною державою. Тому (не)можливість спротиву особистості злочинному режиму – питання доволі давнє та дискусійне.

Для Ясперса найбільше значення мають два останні типи провини. З одного боку, на морально-етичному й метафізичному рівні відбулося зародження духовної кризи німецького народу. З іншого боку, саме морально-етична й метафізична сфери відкривають можливість для справжнього відродження країни. Водночас провідну роль серед цих двох типів провини німецький філософ відводить саме метафізичному типу. Він, зокрема, запевняє, що саме духовні проблеми породили незворотні процеси в розвитку цілої нації. [Ясперс, 2013, с. 49–55]

Важливо пам'ятати, що морально-етичний аспект провини пов'язаний з внутрішнім розвитком людини і містить у собі такі поняття, як каяття та оновлення. Зі свого боку метафізичний вимір, на думку Ясперса, призводить до трансформації людської самосвідомості перед Богом. Морально-етичний і метафізичний аспекти провини передбачають внутрішнє перетворення особистості, яке є неможливим на колективному рівні. Що ж до кримінальної провини, то й в цьому разі покарання є можливим лише для тих людей, які безпосередньо брали участь у скоєнні злочину. [див.: Ясперс, 2013]

Група людей може нести тільки політичну відповідальність – у цьому був переконаний Карл Ясперс. Вирішення проблеми «колективної провини» німецького народу було необхідним для того, щоб з'явилася можливість позбутися спадщини «колективного мислення», яке перебуває у фокусі критики німецького філософа. Він підкреслює, що німці, здійснивши це «очищення», знову повинні відкинути колективне мислення, адже будь-яка реальна зміна відбувається тільки через окрему особу [Фрумкіна, 2007, с. 96–97].

Тобто завдання кожного жителя Німеччини полягало в тому, щоб, відмовившись від ілюзій власної благопристойності та національного гонору, поглянути на себе й своє минуле якомога більш неупереджено. Без розпізнання власного гріха неможливим є й покаяння, яке є головною умовою духовного очищення. Складність цього процесу пояснюється тим, що визнання та виправлення власних недоліків завжди є болісним для людини, тому не дивно, що багатьом у німецькому суспільстві хотілося б цього уникнути. Тож Карл Ясперс розумів, що на шляху визнання та спокутування національної провини існує безліч перешкод, властивих самій людській природі. Втім, які фактичні кроки передбачає цей процес? Насамперед це відшкодування збитків, виплата законних і справедливих репарацій, що природно стане причиною фінансової скрути в державі. Що ж до змін у свідомості народу, то Ясперс закликає змиритися з усіма труднощами, які випадають на долю нації, та попри всі негаради втілити в життя настанову «смиренність має стати нашою сутністю». Це є необхідною умовою для духовного звільнення, переконаний філософ. Він нагадує, що очищення досягається не завдяки зовнішньому впливу, це – нескінченний процес особистісної трансформації, коли людина стає на шлях прагнення до досконалості та наближення до Бога [Kirkbright, 2004, pp. 45–48].

Саме тоді проявляється унікальна, богоподібна особистість, одна з провідних властивостей якої – свобода. Кожна людина робить вибір між світлом і темрявою, підкреслював філософ. І від цього вибору залежить не тільки внутрішнє оновлення людей, але й майбутнє всієї держави: «Очищення – це передумова також і нашої політичної свободи. Адже тільки з усвідомлення провини виникає усвідомлення солідарності та власної відповідальності, без якої є неможливою свобода» [Ясперс, 1999, с. 103].

Як і в «Духовній ситуації часу», так і в «Питанні про провину» К. Ясперс закликає позбутися гордості, адже, на його думку, це є головним джерелом морального розщеплення людини. На цьому шляху, як ми вже зазначали вище, необхідною є смиренність – ключовий елемент самосвідомості майбутньої німецької нації. Ясперс закликає до цього, на його думку, істинно християнського вчинку. Але водночас саме такі

заклики й були, повторимось, одним з приводів до жорсткої критики самого Ясперса. Його погляди здавалися більшої частини німецького суспільства в 1950-х – 1970-х рр. такими, що занадто принижують національну гідність німців. [Kirkbright, 2004, pp. 70–74].

Отже, німецький народ ніс і несе відповідальність за трагедію Другої світової війни, за розв'язання безпрецедентного насилля на європейському континенті, але, на наш погляд, визнавши свою провину перед людством і переосмисливши своє минуле, сучасна Німеччина сформувала новий образ себе в очах всього світу: як держави, що пройшла тяжкий шлях до політичного, економічного, репутаційного та морального вдосконалення. Тож Німеччина наразі не тільки знову посіла вагоме місце серед провідних країн світу, але й з країни-винуватця трагедій двох світових воєн поступово перетворюється на країну, що володіє беззаперечним моральним авторитетом, адже вона повністю, на офіційному рівні визнала свою провину перед людством, не відмовилась від відповідальності, а отже впевнено дивиться в майбутнє.

І не останню роль у цьому довгому та кропіткому процесі зіграли розглянуті нами ідеї Карла Ясперса, внесок якого у формування післявоєнного мислення Німеччини дійсно важко переоцінити. Закликаючи своїх співвітчизників замислитися над власним минулим, цей мислитель підкреслював необхідність щирого покаяння, яке є обов'язковою умовою для духовного очищення та оздоровлення як окремої людини, так і всього народу. Втім, заслугою Ясперса є не тільки те, що він актуалізував проблематику людяності та значення християнської моралі загалом, але й у тому, що великою мірою саме завдяки його ідеям в основу самосвідомості німецького народу було покладено почуття відповідальності. Відповідальності не тільки в контексті провини, але й відповідальності за майбутнє всієї європейської спільноти, завдяки чому на сучасному етапі розвитку Європи Німеччина відіграє вкрай важливу консолідуючу роль. Тож можна стверджувати, що й сьогодні Федеративна Республіка Німеччина існує в контексті саме такої парадигми мислення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адорно Т. Исследование авторитарной личности / пер. с нем. М. Попов, М. Кондратенко. М.: АСТ, 2012. 480 с.
- Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальский, Н. Рудницкая. М.: Европа, 2008. 424 с.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. Л. Седов. М.: ЦентрКом, 1996. 704 с.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронов. М.: Художественный журнал, 1999. 234 с.
- Снайдер Т. Кровавые земли: Европа между Гитлером та Сталиным / пер. с англ. Л. Зурнаджи. К.: Дуліби, 2015. 448 с.
- Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с нем. А. Лактионова. М.: АСТ, 2009. 220 с.
- Фрумкина Р. Без вины виноватые: Карл Ясперс об исторической вине немецкого народа. *Научный журнал гуманитарных студий*. 2007. № 1. С. 93–97.
- Хайек Ф. Дорога к рабству / пер. с англ. М. Гнедовского. М.: АСТ, 2010. 320 с.
- Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / пер. с нем. С. Апта. М.: Прогресс, 1999. 148 с.
- Ясперс К. Духовная ситуация времени / пер. с нем. М. Левиной. М.: АСТ, 2013. 288 с.
- Kirkbright S. Karl Jaspers: A Biography: Navigations in Truth. New Haven: Yale University Press, 2004. 244 p.
- Stewart A. Theories of Power and Domination: The Politics of Empowerment in Late Modernity. California: SAGA, 2001. 270 p.
- Thornhill C. Karl Jaspers: Politics and Metaphysics. London: Routledge, 2002. 288 p.

Пикало Андрій Олегович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: andreypikalo@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6515-1964>

Стаття надійшла до редакції: 18.11.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

ISSUE OF GERMAN GUILT IN THE PHILOSOPHY OF KARL JASPERS

Pykalo Andrii O.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: andreypikalo@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6515-1964>

ABSTRACT

The main research aspect of the article is the “issue of guilt”, i. e. Germany’s responsibility for the establishment of Nazism and the outbreak of World War II in the philosophical legacy of the German existentialist philosopher Karl Jaspers. The article analyzes the ideas of K. Jaspers on the need to realize and admit guilt for their crimes by the German people and to overcome the totalitarian legacy. K. Jaspers emphasizes that the German people must be held accountable for the crimes of the Nazi regime in the 1930s and 1940s. Jaspers addresses the issue of morality and identifies four types of guilt. The first type is criminal guilt, which lies on those who have committed criminal offenses. The second type is political guilt. The third type is moral guilt. The last, fourth type is metaphysical guilt which is associated with a sense of responsibility for every wrong and unjust act in the world. For the author, the last two types of guilt are of the greatest importance. Thus, the tragedy of World War II and the ethnic genocides committed by the Nazis were the result of moral and ethical problems and the general spiritual crisis of the German people. The key role is given to the metaphysical aspect of this crisis. It is claimed that it was the spiritual problems that gave rise to the irreversible processes in the development of the entire nation. The paramount importance of the phenomenon of collective thinking is denied, giving preference to the personal level. It is noted that the main condition for spiritual revival is the rejection of national illusions, an unbiased view of one’s own past and present life, the recognition of one’s own sin, without which repentance of both the nation and the individual is impossible. Of great importance is the aspect of humility, which functions as “our spiritual essence”, which leads to the fact that man is on the path of perfection, which ultimately leads him to God. It is emphasized that the admission of guilt and remorse is a vital necessity for the German people. The article also highlights the impact of Jaspers’ ideas on the formation of modern humanitarian policy in the Federal Republic of Germany.

Keywords: guilt, crime, responsibility, totalitarianism, Germany, Karl Jaspers.

REFERENCES

- Adorno, T. (2012). *The Authoritarian Personality*. (M. Popov, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1950). (In Russian).
- Arendt, H. (1996). *The Origins of Totalitarianism*. (L. Sedova, Trans.). Moscow: CentrCom. (Original work published 1951). (In Russian).
- Arendt, H. (2008). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (S. Kastalskii & N. Rudnytskaia, Trans.). Moscow: Europe. (Original work published 1963). (In Russian).
- Fromm, E. (2009). *Escape from Freedom*. (A. Laktionov, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1941). (In Russian).
- Frumkina, R. (2007). Guilty Without Guilt: Karl Jaspers on the Historical Guilt of the German People. *Scientific Journal of Humanitarian Studies*, 1, 93–97. (In Russian).

- Hayek, F. A. (2010). *The Road to Serfdom*. (M. Gnesdovskiy, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1944). (In Russian).
- Jaspers, K. (1999). *The Issue of Guilt. Germany's Political Responsibility*. (S. Apt, Trans.) Moscow: Progress. (Original work published 1946). (In Russian).
- Jaspers, K. (2013). *The Spiritual Situation of the Age*. (M. Levina, Trans.) Moscow: AST. (Original work published 1932). (In Russian).
- Snyder, T. (2015). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. (L. Zurnadjy, Trans.). Kyiv: Duliby. (Original work published 2010). (In Russian).
- Žižek, S. (1999). *The Sublime Object of Ideology*. (V. Sofronov, Trans.). Moscow: Khudozhestvennyi Zhurnal. (Original work published 1989). (In Russian).

Article arrived: 18.11.2020

Accepted: 27.11.2020

ПОСТАНАРХІЗМ ЯК ФІЛОСОФІЯ РАДИКАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ

У статті представлено постанархістську концептуалізацію радикальної політики. Методологією дослідження став критичний аналіз і використання історико-філософських методів, метод контекстуалізму, метод дискурсивного аналізу. У зв'язку з активізацією протестних рухів, зокрема спрямованих на боротьбу зі всевладдям держави, поширенням ідеології антиглобалізму зростає теоретичний інтерес до анархізму. Анархізм сьогодні не є єдиною політичною доктриною. Це велика сім'я однодумців, яких об'єднує ворожість щодо невідконтрольної влади, недовіра до ієрархії і оптимістична віра в здатність простих людей контролювати своє життя та організовувати соціальні відносини на основі свободи, рівності й солідарності. У межах оголошеного «анархістського повороту» анархізм маніфестується як підґрунтя радикальної політики останніх часів. Теоретичні основи сучасного анархізму залишаються малодослідженими. Сучасний політичний радикалізм опирається на певну філософію, яка по-новому обґрунтовує ідеї і дії в соціально-політичній сфері, спрямовані на докорінну зміну існуючих суспільних інститутів. Це філософія дії, боротьби, протесту. Постанархізм у статті розглянуто як новий погляд на радикальну політику. Сформульовано особливості філософського есенціалізму як базису концептуального моделювання в класичному анархізмі. Постанархізм представлений як філософія, яка уникає есенціалізму, проаналізовано її інструментарій. Проаналізовано зв'язок між лівим рухом 1960-х рр. і сучасними посткапіталістичними рухами. Політична теорія тут отримує подальший розвиток, перестає бути абстрактною, наповнюється людським змістом. У межах «анархістського повороту» відбувається поступове руйнування сформованих за багато років у літературі та громадській думці основних стереотипів або наративів щодо анархізму (про його теоретичну неспроможність, ненауковість, утопізм). Доведено, що теорія анархізму постійно розвивається й оновлюється з метою знайти рішення гострих соціальних, політичних і економічних проблем. Перспективність постанархізму автор бачить у його філософичності, тобто політичній філософії, що лежить у його підґрунті та є невід'язливою цінністю. В епоху модерну така філософія була витіснена позитивістською політичною наукою в теорії, що призвело, на думку деяких фахівців, до торжества морального нігілізму й релятивізму на практиці. Отримані результати дозволяють з'ясувати, що відрізняє сучасний анархізм як рух і філософію від лівих рухів минулого, а також встановити особливості теоретичної мови опису сучасного протестного руху.

Ключові слова: анархізм, анархістські дослідження, постанархізм, дослідження опору, політична філософія, анархістська філософія.

Сучасна анархістська філософія є визнаною реальністю політичного життя і соціальної думки. Водночас наявні сьогодні визначення місця анархізму в системі світової політики неоднозначні. Анархізм відносять до ліворадикальних суспільно-політичних рухів і ідей, маючи на увазі його безкомпромісну прихильність певним поглядам. Суттєвою важливою для вітчизняного інтелектуала є різниця між анархією, прагненням до руйнації та хаосу і анархізмом як ідеалом вільної соціальної організації. У сучасній філософії актуальними залишаються питання, які пов'язані з переосмисленням поняття «анархізм», його перспективами в контексті світу, який змінюється і змінюється.

Теоретичні основи сучасного анархізму також залишаються малодослідженими. Сучасний політичний радикалізм опирається на певну філософію, яка по-новому обґрунтовує ідеї та дії в соціально-політичній сфері, які спрямовані на докорінні зміни наявних суспільних інститутів. Інакше кажучи, це філософія дії, боротьби, протесту. Розкриттю її основних рис присвячена ця стаття.

Постметафізична філософія стає політичною і не може пройти повз протестні рухи. Сучасна політична теорія (і постанархізм як її складова) – це прояв кризи політичної філософії Модерну, засновники якої (Н. Макіавеллі, Т. Гоббс і Дж. Локк), на думку сучасних критиків, свідомо занижуючи стандарти політичної дії, «створили умови для витіснення політичної філософії “вільною від цінностей” позитивістською політичною наукою в теорії і для панування морального нігілізму й релятивізму на практиці» [Современная западная философия, 2009, с. 363; Крічлі, 2008] (тут і далі переклад мій. – А. П.). Пошук нового погляду на радикальну політику тісно пов'язаний з аналізом нових соціальних рухів кінця ХХ століття, організованих як різноманітні, відкриті, самоврядні мережі [див.: Альтерглобалізм: теорія и практика..., 2003]. Соціальні системи є найскладнішими системами у Всесвіті, а отже вони складно піддаються аналізу. Всередині них постійно триває боротьба за їх кращу побудову. Тож обов'язком соціальних мислителів є надання допомоги в проясненні варіантів майбутнього історичного вибору. Або, як пише Валлерстайн, «прийшов час утопістики (utopistics) – інтенсивного і неупередженого аналізу історичних альтернатив» [Валлерстайн, 2003, с. 46]. Термін «утопістика» він пропонує замість «утопії». На наш погляд, до сучасної «утопістики» цілком можливо віднести анархістську думку. Вона орієнтована на соціальну проблематику, готова осмислювати мінливий світ, шукає способи побудови дійсно справедливого, вільного суспільства і традиційно достатньо радикально роззирається зі сформованим status quo. Ситуація, що склалася сьогодні в світі, робить анархістську думку знов актуальною.

Різке відродження культурного й академічного інтересу до анархістських ідей в останні роки отримало в літературі назву «анархістський поворот» [Gordon, 2008; McGeough, 2019; Blumenfeld, Bottici & Critchley, 2013]. Поза всяким сумнівом цей поворот відбувається в умовах активізації протестних рухів, спрямованих на боротьбу зі всевладдям держави, а також зростанням популярності ідеології антиглобалізму і кризи неолібералізму. Регіональні особливості лівого радикалізму другої половини ХХ століття, як і раніше, мають значення для розуміння рівня підтримки радикалізму з боку суспільства. Однак новим явищем у певний момент стала глобалізація протестного руху. Початок форми сучасного системного (тобто такого, що регулярно відтворюється, а не є епізодичним) протесту прийнято датувати 1960-ми роками. Глобалізація світового господарства і соціальна нерівність, яка посилюється, сприяють активізації ліворадикального руху. Його осмислення ускладнене нездатністю соціальної теорії осмислити протестну комунікацію, «яка все ще сприймається як якась аномалія, девіантність або аномія, тобто як дещо ненормальне, а-соціальне і в цьому сенсі – парадоксальне; дещо, що суттєво характеризує сучасне суспільство, але одночасно є чимось зовнішнім і таким, що протистоїть останньому» [Бараш, 2008, с. 92].

Мета статті – представити постанархістську концептуалізацію радикальної політики. Це означає обґрунтувати, практичним вираженням якої теорії є сучасний лівий радикалізм анархістського спрямування. Досягнення поставленої мети передбачає, по-перше, аналіз зв'язку між «класичним» анархізмом, лівим рухом 1960-х рр. і сучасним лівим радикалізмом, а по-друге, експлікацію філософсько-методологічних підстав постанархізму.

Після визначення мети нашого дослідження вкажемо його методологію. Це критичний аналіз і використання історико-філософських методів, а також спроба простежити ключові поняття статті в різних історичних, культурних та інтелектуальних контекстах (контекстуалізм). Використовується метод дискурсивного аналізу для порівняння «класичного» анархізму і «постанархізму», а також для розгляду філософських концепцій, що тяжіють до анархізму. Автор опирається на уявлення про постанархізм Сола Ньюмена, а також на роботу з терміном «анархізм», яку виконують Саймон Крічлі, Джорджо Агамбен, Жак Рансьєр.

Постанархізм – це філософія кінця 1990-х рр., яка не визнає репресивну владу та використовує постструктуралізм для аналізу сучасного стану справ і засобів опору щодо

status quo, який склався. Сол Ньюмен створює унікальну інтерпретацію анархістської ідеології, оновлюючи концепції минулого, розширюючи сформовані сенси щодо революції, влади, демократії. Тут потрібно мати на увазі вплив на анархістську філософію «критичної теорії», чий характерні риси виділив Пітер Осборн: 1) підозра філософії щодо її самодостатності, що випливає з мислення Маркса, Ніцше та Фрейда (трьох «вчителів підозри», за висловом Поля Рікера), а також бажання продовжити класичний філософський проєкт іншими засобами; 2) послідовна орієнтація на анти-, між- і трансдисциплінарні об'єкти, причому вони не обов'язково експліцитно розуміються як такі; 3) відкритість щодо тексту, пов'язаного з рецепцією літературного модернізму, який усвідомлює своє коріння у філософському романтизмі; 4) критичне ставлення до усталених форм західних капіталістичних суспільств; 5) трансформований раціоналізм, який лежить в основі [Осборн, 2008, с. 211]. Осборн говорить також про те, що в «теорії» все більш вагому роль відіграють італійські теоретики (найімовірніше, маючи на увазі Дж. Ваттімо і Дж. Агамбена, ядром політичної філософії яких є питання про те, що таке анархістський потенціал сьогодні) [Осборн, 2008, с. 214]. Анархістськи налаштовані теоретики Франкфуртської школи створили «літературу Визволення». Однак принципово важливо з'ясувати оригінальний внесок подальшої філософії до радикальної політичної теорії, якою керуються сучасні ліві.

П. Осборн поставив за мету осмислення та актуалізацію зв'язку між лівим рухом 1960-х рр. і сучасними посткапіталістичними рухами. Політичні ідеї Жюльєн Делеза і Фелікса Гваттарі піддаються рецепції (наприклад, Антоніо Негрі та Майклом Гардтом), але «поки це лише ознака прагнення продовжувати певний історичний досвід, не маючи для цього адекватних форм» [Осборн, 2008]. Травень 1968-го – це подія ключова для сучасного анархістського руху, адже він, як пише Лоран Тевено, «сприяв оживленню критичної діяльності і освоєнню досвіду критики цілим поколінням. Кожна наступна генерація заново проходить через цей досвід, який має свої особливості в залежності від змін політичної обстановки» [Тевено, 2009, с. 282].

Сучасна радикальна політика прагне завершити те, що не вдалося в 1968 році. «Травнева революція, наче в кіно, прокручується назад, щоб знову відбутися, але вже з волі великої теорії: начерк плану тотальної деедипізації суспільства» [Подорога, 2009, с. 277]. Критика ринкового порядку в кінці 1960-х присутня в критиці на адресу неолібералізму в 1980-90-і роки. Революція 1968 року підготувала альтернативний (антиглобалістський) рух [Альтерглобалізм: теорія и практика..., 2003, с. 162]. Травень 68-го заперечував будь-який вид ієрархії, говорив від імені повсякдення, що дозволяло піддати критиці і фігуру активіста. «Згадка повсякдення націлена на те, щоб повалити першість інтелектуальної диспозиції, першість установки на роздуми, план, стратегію, навіть якщо вони їй орієнтовані на революційне завдання» [Тевено, 2009, с. 276]. Критика на адресу «патріархального і науково-технічного порядків величч» сприяла появі нового «мережевого» порядку величч, коли величч оцінюється з погляду здібності до встановлення мережевих зв'язків [Болтански & Кьяпелло, 2011].

Тут доречно буде вказати на загальне в класичному і посткласичному анархізмі. Це загальне може бути викладено в наступних п'яти пунктах: 1) особливе бачення людської природи – людина представляється одночасно як егоїст і альтруїст; взаємодопомога і анархістський ідеал вбудовані в людську природу, що пояснює, наприклад у П. Кропоткіна, постійну появу анархізму в людській історії, неминуче повстання проти державної влади; 2) критика наявного соціального порядку, який спотворює людську природу; 3) уявлення про вільне суспільство як ідеал; анархістське суспільство – це нескінченний деструктивно-створюючий процес вільної соціальної організації, умовою якого є свобода; 4) інтерес до шляху, завдяки якому може бути побудоване вільне суспільство; 5) неприйняття зовнішнього примусу та державної влади.

Водночас з'являються й нові тенденції. Постструктуралістська оптика дозволила С. Ньюмену виділити два суттєві недоліки «класичного» анархізму: (гуманістичний)

есенціалізм і опору на позитивізм з його претензією на абсолютну наукову істину. Філософія «класичного» анархізму оперує поняттям «природний закон», який управляє соціальними взаємодіями і людським розвитком.

Твердження про те, що соціальне повністю зрозуміле через науку й дослідження, що наука є «об'єктивним знанням» про суспільство, заперечується в постанархізмі, опираючись на філософію Жана-Франсуа Лютара і Мішеля Фуко. «Мовні ігри», які представляють суспільство, змінюють соціальні зв'язки. Ми маємо справу з безліччю поглядів, що становлять сучасне соціальне (соціальна ідентичність, моральні позиції, релігійні ідентифікації та дискурси). У такій реальності немає єдиного, по-справжньому послідовного й панівного бачення, яке могло б пояснити суспільство. Оптимістичний погляд на науку, властивий теоретикам анархізму XIX ст., пішов у минуле. Наука розглядається як ідеологія, а виробництво знання (наприклад, уявлення про людську сутність) – як необхідний продукт влади, а отже, воно не обов'язково звільняє [Newman, 2001, p. 80].

Ж. Делез і Ф. Гваттарі переглядають тактику опору різним формам пригноблення: «Радикальна форма спротиву повинна концентруватися на постійних спробах виходу з-під контролю, які не ведуть до великої фінальної революції, а радше схильні до невдач, дотримуються іншої тактики і допускають множинні супутні ситуації боротьби» [Делёз, 2010, с. 410]. На думку С. Ньюмена, територія радикальної політики – це набір мікрополітичних колективних битв, які з'єднуються одна з одною в пошуках безумовної свободи [Newman, 2011]. Щодо характеру сучасного протестного руху соціальні теоретики доходять висновку, що неінституціалізованість і несистемність «являє собою його системну властивість, оскільки забезпечує головні умови його відтворення – всепроникність і незнищенність» [Бараш, 2018, с. 102].

Постанархізм розпрощався з вірою в революцію (на користь повстання), яка *раз і назавжди* вирішить всі проблеми, *остаточно* знищить владу, з ресентиментом щодо влади. Хоча стосовно С. Ньюмена необхідно зробити зауваження: він фактично радикалізує сенс революції, революція стає для нього постійною діяльністю. Водночас С. Ньюмен чітко вловлює і концептуалізує дух різних анархістських рухів, що виникли на межі тисячоліть [Newman, 2010]. Організація спільного буття з іншими людьми, взаємодія між ними передбачає неминучість «процедур координування та сходження сходінками спільнот і ієрархій» [Тевено, 2009, с. 284]. Потрібні інші аналітичні моделі, здатні враховувати значимість ієрархій, порядків оцінювання та спільний світ, природу взаємодії між людьми. Жиль Липовецький запропонував інтерпретацію травневих подій, що підкреслює індивідуалізм протесту 1968-го. Він вважає, що колективний рух був насправді індивідуалістським за своєю спрямованістю, оскільки передбачав не самозречення заради спільної справи, а «культурний радикалізм, надмірний гедонізм, контркультуру, вільний секс» [цит. за: Тевено, 2009, с. 254].

Загалом, замість розмитої категорії індивідуалізму сучасні автори пропонують «режими залученості», замість онтології влади – антропологію політики. Постанархізм прагне розробити нову етичну основу, за допомогою якої можна оцінювати боротьбу та управляти нею. Та радикалізація, яку представляє постанархізм, більш універсальна і сумісна за певних умов із різними формами організації (включно з вертикальними). Мислити звільнення – це здійснювати політику. Не змінюватися стає неможливо. Процес анархістського життя вимагає та сприяє постійній самореалізації, стану вічної революції. Подієвість і контингентність увійшли до сучасної теорії революції, що означає осмислення її історичності без прив'язки до прогресу. Цього, можливо, недостатньо для повноцінного теоретичного осмислення революції, «але це – та методологія, за яку потрібно триматися, опонуючи всім теперішнім версіям “тези про кінець революції”» [Капустин, 2019, с. 28].

Анархізм ґрунтується на сукупності певних філософських ідей. Реконструкція філософсько-методологічних підстав нового впливового ідейного руху постанархізму веде нас до терміну «радикальна філософія», до якої належать М. Штірнер, Ф. Ніцше, М. Фуко,

Ж. Делез, Ф. Гваттарі, Ж. Дерріда, Ж. Рансьєр, Дж. Агамбен. Опираючись на їхню філософію, у сучасному мережевому суспільстві знову «винаходять» лівих, повертають їм посткапіталістичну уяву. Про це йдеться у відомому дослідникам збірнику «The Anarchist Turn», який підсумував результати конференції в New School for Social Research (Нью-Йорк) [Blumenfeld, Bottici & Critchley, 2013].

Для нового опору неолібералізму неможливо просто покладатися на «класичні» анархістські принципи. Їх необхідно адаптувати з урахуванням диверсифікації влади в душі філософії М. Фуко, а також диверсифікації агентів, які можуть викликати соціальні зміни. Карл Левіт задав напрямок осмислення анархічної («радикальної») думки як «розрізняючої та розриваючої загальні означення сутності людини і власні можливості тієї чи іншої людини» [Левіт, 2002, с. 551]. Для критики есенціалістської ідеї класичного анархізму про людську сутність як незачеплене владою чисте місце опору «неприродній» державі використовується, серед іншого, філософія М. Штірнера і Ф. Ніцше, а для опису процесів суб'єктивації та мікрофізики влади – філософія М. Фуко. У цьому контексті ми спостерігаємо розрив з традицією. Влада, яка розосереджена по всьому суспільству, не може бути зруйнована. Тому Фуко вводить як концептуальне доповнення форму політичного опору [Barnett, 2016]. Надлишок влади є достатньою причиною для опору.

Однак постанархістські автори побачили проблему в пошуку джерела опору, відмінного від простої реакції на владу. Це склало основу для критики фукіанської концепції влади [Fraser, 1981, pp. 272–287]. Цю проблему також обговорює Ж. Рансьєр, який стверджує, що радикальний опір неможливий доти, доки не з'явиться демократична матриця, яка ставить під сумнів наявні відносини панування і підпорядкування [Rancière, 2009]. Жак Рансьєр – теоретик емансипації, яка розуміється в самому широкому сенсі як опір владі, заснований на передумові рівності кого завгодно з ким завгодно [Перцева, 2015, с. 122]. Відптовхуючись від Фуко, його концепції влади та археологічного методу, Рансьєр поставив своїм завданням зробити мислимими практики опору владі в їхній позитивності. Цього він досягає за допомогою введення поняття «суб'єктивації» як похідної форми опору. Як ключову характеристику суб'єкта, поряд з такими особливостями, як скінченність, буття-для-іншого тощо, Рансьєр висуває здатність впливати на наявний «поділ чуттєвого». На відміну від старих лівих, стурбованих лише захопленням конституційної влади, сучасні радикали (які не обов'язково виступають проти ідеї захоплення влади) знаходять, що більш доцільно міркувати в термінах побудови влади, культивування соціальної творчості та колективної уяви. Ліві не можуть просто «взяти» владу без того, щоб спочатку не збудувати її – демократично – знизу. За словами Крічлі, такі дії дозволили б нам «уявити деконструкцію» як політичної, так і дисциплінарної сфер, «заснованих на першості arche», тобто будь-якої моделі мислення, яка претендує на неспростовні метафізичні основи, походження, панування або перший принцип, згідно з яким будь-яка культурна система (соціальна, політична чи інтелектуальна) може бути впорядкована ієрархічно [Critchley, 2011].

Зі свого боку принциповою стратегією Джорджо Агамбена є пошук стертих сучасним слововживанням значень відомих термінів або інше вживання поширених понять. Велике місце в його творчості займає аналіз християнської політичної теології, ігнорування якої, на його думку, позбавляє нас доступу до розуміння сучасного устрою влади [Агамбен, 2018, с. 241–278]. Ключові концепти Агамбена («людина без змісту», «засоби без мети», «homo sacer», «будь-яке буття», «форма життя», «прийдешнє співтовариство», «месіанічний час» тощо), «потенційність» як особливий онтологічний вимір (нова актуалізація, інше застосування наших здібностей), «бездіяльність» як людська і політична практика, його інтерес до аномальної політики дозволяють бачити в ньому актуального анархістського філософа. Анархізм важливий для розуміння уявлень Агамбена про «прийдешню політику». Зберігаючи вірність ключовим анархістським принципам (анархія як природний стан соціальності), він водночас істотно модернізує анархістську теорію, формулює новаторські анархістські концепції [McLoughlin, 2016].

Анархізм у його оновленому вигляді маніфестує себе як ґрунт радикальної політики останніх часів. Він зайняв нішу, яку раніше займав марксизм. Він став «серцем» революційної ідеології сучасності, джерелом ідей і натхнення. І навіть якщо хтось із теоретиків і мислителів не поділяє духу анархізму, йому все одно варто звернути увагу на сучасне анархічне мислення, адже воно більше не обмежується бунтом, безглуздом і нещадним, а пропонує цілу низку конструктивних концептів у найрізноманітніших областях наукового та філософського знання. Для постанархістської думки принципово важливо ліквідувати прогалину між теорією і практикою, «помістити теорію і практику в своєрідне спілкування» [Blumenfeld, Bottici & Critchley, 2013, p. 2]. Для створення ефективної політики важливо подумати про лексику, щоб мова була «простою і зрозумілою, а також красивою» [Blumenfeld, Bottici & Critchley, 2013, p. 194]. Автори «The Anarchist Turn» передають свої думки з вражаючою ясністю, лаконічною концентрованістю, силою і пристрастю. Можна сказати, що це є особливістю мови постанархістських філософів. Вони борються зі стереотипами, спонукаючи читача не думати про усталену ліву доктрину й передбачувани реалії, а досліджувати нові території та способи боротьби. Вони обирають стиль «рішення», який явно контрастує з гайдегеріанським і дерріданським.

Спираючись на соціальну онтологію, створену радикальними філософами, не тільки «заново винаходяться ліві» та радикалізується значення революції в сучасній політиці, але й позначаються контури «прийдешньої спільноти». Спільнота визначається через поняття комунікації. Але це не традиційний тип комунікації. Це не інтерсуб'єктивність і не пряма передача повідомлення у відповідності до якоїсь лінійної моделі. Постанархістська думка шукає можливість по-новому обґрунтувати відмінність між суспільством і співтовариством, використовуючи поняття «зв'язки», «сили», «інтереси», «сенси». Спільнота, на відміну від авторитарно організованого суспільства, є тією організацією людей, з якої може виникнути вільне суспільство. Спільнота організована за анархістськими принципами, як-от антиавторитаризм, антиєрархічність і горизонталізм.

У висновку насамперед зазначимо, що для сучасних анархістських мислителів непередбачуваність, винахідливість і випадковість є центральними елементами нового способу мислення про анархізм. Реконструкція філософсько-методологічних підстав постанархізму привела нас до радикальної філософії М. Штірнера, Ф. Ніцше, М. Фуко, Ж. Делеза, Ф. Гваттарі, Ж. Дерріда, Ж. Рансьєра, Дж. Агамбена. Спираючись на ідеї та методологію цих філософів, у сучасному мережевому суспільстві знову «винаходять» лівих, повертають їм посткапіталістичну уяву. У постанархізмі політичний активізм знаходить свою філософію. Ця філософія передбачає перевизначення політики. Політика тут – акт людської дії, заснованої на відмінності. Завдання політики – розподіл цілого і здатність мислити співтовариство як полеміку щодо цього цілого, причому неврахованим групам необхідно надати можливість бути почутими й побаченими. Апорії класичного анархізму вирішуються шляхом постанархістської концептуалізації протестного руху в рамках широкого комунікативного підходу.

«Анархістський поворот», за Ньюменом, це не тільки політика, але й робота над концептуальними межами, під час якої поле дослідження стає предметом постійної проблематизації. Результатом цієї роботи є постійний перегляд категорій та концептуальних меж. Тож анархісти сьогодні визнають, що цінності, дії та пов'язані з ними ідентичності є лише «попереднім налаштуванням». Інакше вони будуть обмежувати індивідуальну свободу. До того ж сучасні анархісти враховують революційний потенціал практик. Практики завжди розвиваються і можуть трансформуватися з появою нових цінностей, які зі свого боку передбачають радикальний вихід за рамки наявної діяльності. Це означає, що формування анархістської філософії, яка теоретизує через дію, триває. Це дослідження не ставить крапку, а прагне подолати тенденцію замовчування анархізму як теоретичного явища, як форми інтелектуальної діяльності та запрошує до критичної рефлексії щодо анархізму і його філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления / пер. с итал. Д. С. Фарафоновой, Е. В. Смагиной. М.: Изд-во Института Гайдара; СПб.: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 241–278.

Альтерглобализм: теория и практика «антиглобалистского движения» / под ред. А. В. Бузгалина. М.: Едиториал УРСС, 2003. 256 с.

Бараш Р. Э., Антоновский А. Ю. Системно-коммуникативное исследование радикальных движений, или как возможна научная теория протеста. *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 2. С. 91–105.

Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / пер. с франц. С. Фокина, О. Волчек, Н. Калягиной, С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 976 с.

Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века / пер. с англ. под ред. В. А. Иноземцева; Центр исследований постиндустриального общества. М.: Логос, 2003. 368 с.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато / пер. с франц. Я. И. Свирский. Екатеринбург: У-Фактория; Астрель, 2010. 895 с.

Капустин Б. Рассуждения о «конце революции». М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 144 с.

Кричлі С. Вступ до континентальної філософії / пер. з англ. В. Менжуліна. К.: ТОВ «Стилос», 2008. 152 с. DOI першоджерела: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192853592.001.0001>.

Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века / пер. с нем. К. Лоцевского. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.

Осборн П. Интеллектуальный поворот / пер. С. Огурцова. *Художественный журнал*. 2008. № 69. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/23/article/370>.

Осборн П. Философия после теории. Трансдисциплинарность и новое. *Логос. Философско-литературный журнал*. 2017. Том 27. № 3. С. 199–227. DOI: <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-3-199-222>.

Перцева А. А. Проблема видимости у Фуко и Рансьера. *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 3. С. 121–143.

Подорога В. А. Апология политического. М.: Высшая школа экономики, 2010. 288 с.

Рансьер Ж. На краю политического / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. 240 с.

Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова, Т. А. Дмитриева. Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2009. 392 с.

Тевено А. Вверх дном: сообщество и личность в дискурсивных кульбитах Мая 1968-го. *Антропология революции* / сост. и ред. И. Прохоров, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майофис. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 242–294.

Agamben and Radical Politics. *Critical Connections* / Ed. by D. McLoughlin. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. 270 p. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474402637.001.0001>.

Barnett D. C. The Primacy of Resistance: Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed. *Scholarship@Western: Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 2016. URL: <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4265>.

Critchley S. The Anarchist Turn. *YouTube. ADCS Video*. 23 May 2011. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8Y6ANkKyeZQ>.

Fraser N. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *Praxis International I*. 1981. No. 3. pp. 272–287.

Gordon U. *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*. London: Pluto Press, 2008. 20 p.

McGeough J. Romanticism after the Anarchist Turn. *Literature Compass*. 13/1. 2016. pp. 3–12. DOI: <https://doi.org/10.1111/lic3.12291>.

Newman S. From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lanham, MD: Lexington Books, 2001. 197 p.

Newman S. The Politics of Postanarchism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 220 p. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748634958.001.0001>.

Newman S. Post-Anarchism and Radical Politics Today. *Post Anarchism: A Reader* / Ed. by D. Roussele, S. Evren. Lanham, MD: Lexington, 2011. pp. 58–61.

Newman S. Postanarchism: A Politics of Anti-Politics. *Journal of Political Ideologies*. 2011. No. 3. pp. 313–327. DOI: <https://doi.org/10.1080/13569317.2011.607301>.

Osborne P. A Sudden Topicality: Marx, Nietzsche and the Politics of Crisis. *Radical Philosophy*. 2010. Vol. 160. pp. 19–26.

Rancière J. Hatred of Democracy / trans. by S. Corcoran. London; New York: Verso, 2009. 105 p.

The Anarchist Turn / Ed. by J. Blumenfeld, Ch. Bottici, S. Critchley. London: Pluto Press, 2013. 272 p.

Павлюченко Андрій Миколайович

аспірант, факультет історії та філософії

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

вул. Дворянська, 2, Одеса, 65026

E-mail: sawthis00@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7832-7298>

Стаття надійшла до редакції: 09.11.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

POSTANARCHISM AS A PHILOSOPHY OF RADICAL POLITICS

Andrii Pavliuchenko M.

PhD student, Faculty of History and Philosophy

Odesa National University named after I. I. Mechnikov

2, Dvoryanska str., 65026, Odesa, Ukraine

E-mail: sawthis00@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7832-7298>

ABSTRACT

The article presents the postanarchist conceptualization of radical politics. The methodology of this study was a critical analysis and use of historical and philosophical methods, the method of contextualism, the method of discursive analysis. In connection with the intensification of protest movements, including those aimed at combating the omnipotence of the state, the spread of the ideology of anti-globalization is growing theoretical interest in anarchism. Anarchism today is not the only political doctrine. This is a large family of like-minded people, united by hostility to uncontrolled power, distrust of the hierarchy and optimistic belief in the ability of ordinary people to control their lives and organize social relations on the basis of freedom, equality and solidarity. In the framework of the announced “anarchist turn”, anarchism is manifested as the basis of radical policy in recent times. The theoretical foundations of modern anarchism remain poorly understood. Modern political radicalism is based on a certain philosophy, which in a new way substantiates the ideas and actions in the socio-political sphere, aimed at radical change of existing social institutions. This is a philosophy of action, struggle, protest. Postanarchism is seen as a new view of radical politics. The features of philosophical essentialism as the basis of conceptual modeling in classical anarchism are formulated. Postanarchism is presented as a philosophy that avoids essentialism, its tools are analyzed. The connection between the left movement of the 1960s and modern post-capitalist movements is analyzed. Political theory here is further developed,

ceases to be abstract, filled with human meaning. Within the framework of the “anarchist turn” there is a gradual destruction of the main stereotypes or narratives about anarchism (about its theoretical insolvency, unscientificity, utopianism) formed over many years in literature and public opinion. It is proved that the theory of anarchism is constantly evolving and updated over time in order to find solutions to acute social, political and economic problems. The author sees the prospects of post-anarchism in its political philosophy, which has certain values. In the modern era, such a philosophy was supplanted by positivist political science in theory and for the triumph of moral nihilism and relativism in practice. The obtained results allow us to find out what distinguishes modern anarchism as a movement and philosophy from the left movements of the past and the features of the theoretical language of description of the modern protest movement.

Keywords: anarchism, anarchist studies, post-anarchism, resistance studies, political philosophy, anarchist philosophy.

REFERENCES

- Agamben, G. (2018). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. (D. Farafonova, E. Smahyna, Trans.). Moscow: Gaidar Institute Press; Saint Petersburg: Faculty of Liberal Arts and Sciences. (Original work published 2007). (In Russian).
- Barash, R., & Antonovsky, A. Y. (2018). A Study of Social Movements from the Systemic Communication Standpoint: is a Scientific Theory of Political Protest Possible? *The Philosophy Journal*, 11(2), 91–105. (In Russian).
- Barnett, D. C. (2016). The Primacy of Resistance: Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed. *Scholarship@Western: Electronic Thesis and Dissertation Repository*. Retrieved from <https://ir.lib.uwo.ca/etd/4265>.
- Blumenfeld, J., Bottici, Ch., & Critchley, S. (Eds.). (2013). *The Anarchist Turn*. London: Pluto Press.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2011). *The New Spirit of Capitalism*. (S. Fokyn, Trans.). Moscow: NLO. (Original work published 1999). (In Russian).
- Buzgalin, A. V. (Ed.). (2003). *Alternative Globalization: Theory and Practice of the “Anti-globalization Movement”*. Moscow: Editorial URSS. (In Russian).
- Critchley, S. (2008). *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. (V. Menzhulyn, Trans.). Kyiv: Stylos. (Original work published 2001). (In Ukrainian). DOI of Original Work: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192853592.001.0001>.
- Critchley, S. (2011, May 23). The Anarchist Turn. *YouTube* (ADCS Video). Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=8Y6ANkKyeZQ> (2020, November 4).
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*. (Ya. Y. Svytskyi, Trans.). Ekaterynburh: U Faktoryia; Astrel. (Original work published 1980). (In Russian).
- Fraser, N. (1981). Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. *Praxis International* 1, 3, 272–287.
- Gordon, U. (2008). *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*. London: Pluto Press.
- Heffe, O., Malahova, V. S., Filatova, V. P., & Dmitrieva T. A. (Eds.). (2009). *Contemporary Western Philosophy. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: KultRev. (In Russian).
- Kapustyn, B. (2019). *Reasoning about the “End of the Revolution”*. Moscow: Gaidar’s Institute Press. (In Russian).
- Löwith, K. (2002). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in 19th Century Thought*. (K. Loshchewskyi, Trans.). Saint Petersburg: Vladymyr Dal’. (Original work published 1939). (In Russian).
- McGeough, J. (2016). Romanticism after the Anarchist Turn. *Literature Compass*, 13(1), 3–12. DOI: <https://doi.org/10.1111/lic3.12291>.
- McLoughlin, D. (Ed.). (2016). *Agamben and Radical Politics. Critical Connections*. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474402637.01.0001>.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Newman, S. (2010). *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748634958.001.0001>.
- Newman, S. (2011). Post-Anarchism and Radical Politics Today. In D. Rousselle & S. Evren (Eds.), *Post Anarchism: A Reader* (pp. 58–61). Lanham, MD: Lexington.
- Newman, S. (2011). Postanarchism: A Politics of Anti-Politics. *Journal of Political Ideologies*, 3, 313–327. DOI: <https://doi.org/10.1080/13569317.2011.607301>.
- Osborne, P. (2010). A Sudden Topicality: Marx, Nietzsche and the Politics of Crisis. *Radical Philosophy*, 160, 19–26.
- Osborne, P. (2008). Intelligent Turn. Conversation with Zeiham Azyzov. (S. Ohurtsov, Trans.) *Moscow Art Magazine*, 69. Retrieved from <http://moscowartmagazine.com/issue/23/article/370>. (In Russian).
- Osborne, P. (2017). Philosophy After Theory. Transdisciplinarity and the New. (Cube of Pink Group, Trans.). *Logos*, 27(3), 199–227. (Original work published 2011). (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-3-199-222>.
- Pertseva, A. (2015). Appearance, Politics, Subjectivation: from Foucault to Rancière. *The Philosophy Journal*, 8(3), 121–143. (In Russian).
- Podoroza, V. (2010). *Apology for the Political*. Moscow: HSE Publishing House. (In Russian).
- Rancière, J. (2006). *On the Edges of Politic*. (B. M. Skuratov, Trans.). Moscow: Praxis. (Original work published 1990). (In Russian).
- Rancière, J. (2009). *Hatred of Democracy*. (Corcoran, S., Trans.). London; New York: Verso. (Original work published 2005).
- Thévenot, L. (2009). Upside Down: Community and Personality in the Discursive Somersaults of May 1968. (O. Koveneva, Trans.). In I. Prokhorov, A. Dmitriyev, I. Kukulin & M. Mayofis (Eds.), *Anthropology of Revolution* (pp. 242–294). Moscow: NLO. (Original work published 2008). (In Russian).
- Wallerstein, I. (2004). *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. (V. L. Ynozemtsev, Trans.). Moscow: Logos. (Original work published 2001). (In Russian).

Article arrived: 09.11.2020

Accepted: 27.11.2020

УДК 101.8:316.3(043.3)

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-5

Юлія Баньковська

МЕРЕЖЕВИЙ КОНФЛІКТ ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

У роботі здійснюється концептуальне дослідження феномена «мережевий конфлікт», виявлення сутності та специфіки його прояву в соціальній системі. Процес модифікації системи соціальної взаємодії, що призводить до утворення безлічі політичних, економічних і соціальних протиріч, сприяє формуванню мережових конфліктів. У роботі виявляються такі сутнісні характеристики мережових процесів, що впливають на динаміку розвитку конфліктної ситуації, як, по-перше, фізична дистанційованість і анонімність мережових акторів, які сприяють формуванню у них відчуття відсутності відповідальності за наслідки конфлікту, створюють ілюзію відсутності правил, що може призвести до неправильного сприйняття проблеми та підвищення конфліктності. По-друге, сенсорна редукованість, відсутність можливості створення цілісного образу завдяки використанню візуальної інформації призводить до погіршення взаєморозуміння. По-третє, виникнення ілюзії розуміння вчинків і дій акторів унаслідок створення спотвореного уявлення та неправильного сприйняття наданої інформації. По-четверте, відсутність санкцій за порушення цінностей і норм призводить до неможливості здійснення контролю над розвитком конфліктної ситуації. По-п'яте, скорочення часового інтервалу під час передачі інформації створює, з одного боку, можливості для контролювання швидкості спілкування і обмірковування проблеми, з іншого боку, призводить до створення ілюзії контролю над ситуацією. У статті розглядаються онтологічний, феноменологічний і аксіологічний модули взаємодії мережових структур у ситуації конфліктного протиборства. У роботі робиться висновок про те, що найбільш ефективним способом зниження ступеня впливу дестабілізуючих факторів на систему є систематична зміна мережі взаємодії між її структурними елементами. Будь-яка система прагне адаптуватися до змінених умов існування. Відсутність регулювання може призвести до руйнування мережового утворення. Водночас перетворення конфліктної форми взаємодії акторів призводить до зміни мережі. Дослідження конфліктів, особливостей і специфіки взаємодії мережових елементів є практично значимим, адже цей аналіз допоможе виявити та привести в дію інтегративні соціальні механізми.

Ключові слова: конфлікт, мережові структури, взаємодія, мережа.

Становлення і широке розповсюдження процесів мережевізації суспільства сприяє трансформації соціальної реальності. Соціальні мережі стають поступово не тільки теоретичним конструктом, а також емпіричним об'єктом, включеним у сферу щоденної життєдіяльності людини. Інтенсифікація процесів глобалізації при одночасному розвитку інформаційно-комунікаційних технологій призводять до модифікації суспільства внаслідок розвитку мережових технологій. Конфліктність, з одного боку, є наслідком конфігурації мереж, до якої належать актори. З іншого боку, останні самі безпосередньо впливають на стабільність функціонування мережових структур. *Метою* статті є розкриття сутності феномена мережового конфлікту і специфіки взаємодії акторів. На підставі даної мети були поставлені наступні *завдання*: по-перше, виявити сутнісні характеристики та відмінні ознаки мережового конфлікту, по-друге, дослідити онтологічний, феноменологічний і аксіологічний модули взаємодії мережових структур.

Сучасні кібер-атаки зачіпають інтереси не тільки окремих громадян, а також урядові, військові, фінансові структури. Вони створюють загрозу і роблять вразливими всі сфери життєдіяльності суспільства. Окрім кібер-атак величезну небезпеку становить розширення можливостей для здійснення терористичної діяльності. У мережовому просторі реалізується рекрутування нових членів терористичних організацій, ідеологічний вплив

© Баньковська Ю. Л., 2020.



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

на їхню свідомість. Отже, *актуалізується* необхідність аналізу конфліктів, пов'язаних з мережевими структурами, а також розгляд модусів прояву таких конфліктів (онтологічного, феноменологічного та аксіологічного).

Вивчення рівня розробленості наукової проблеми дозволяє зробити висновок про те, що існує достатня кількість робіт, присвячених дослідженню мережеских структур, але водночас вкрай мало робіт, спрямованих на розгляд особливостей їхньої взаємодії в ситуації конфлікту. Найбільш значущі теоретичні дослідження, які можна розглядати як соціально-філософську рефлексію з приводу мережевої природи суспільства, а також ролі мережеских структур у його функціонуванні, належать таким авторам, як В. М. Алексєєв, Дж. Барнс, Р. Берт, Е. Ботт, І. А. Вальдман, М. Глакмен, М. Ірановеттер, М. Кастельс, А. Л. Крайнов, М. М. Кузнецов, П. Лазарсфельд, М. Мізруччі, Я. Морено, А. В. Назарчук, С. Ф. Найдел, А. В. Олескін, А. Редкліфф-Браун, Г. Уайт, Ю. Габермас, Дж. Гоманс.

Мережескі структури нестабільні, знаходяться в постійній зміні. Ці фактори безпосередньо впливають на специфіку перебігу конфліктів. «Ми зі звичайних людей, з людей ієрархічних, зі своїм ставленням до насильства, права, до можливого і неможливого, до моралі і моральності, перетворюємося на сегменти глобальної павутини» [Barnett, 2004, p. 34]. Водночас неможливим є досягнення такого стану функціонування мережі, при якому були б усунені всі протиріччя. Низка властивостей, притаманних мережескій структурі, завжди деструктивно впливає на її функції та розвиток.

Конфліктність задається такими особливостями мереж. По-перше, фізична дистанційованість створює ілюзію відсутності правил, що може призвести до неправильного сприйняття проблеми і підвищення конфліктності. Відсутність кордонів, можливість постійного приєднання нових елементів нерідко призводить до втрати мережею конфіденційності та секретності інформації, що циркулює всередині неї, адже ефективні засоби захисту цієї інформації часто відсутні. Наслідком безперервного залучення нових акторів, швидкості їх зміни і динамічності мережі є низький рівень зацікавленості мережеских акторів у стабільності функціонування мережі. Через це конфлікти рідше виникають у закритих мережеских утвореннях, в яких відсутній вільний доступ нових акторів.

По-друге, сенсорна редукованість, відсутність можливості створення цілісного образу проблеми завдяки використанню візуальної інформації, виникнення ілюзії розуміння вчинків і дій акторів внаслідок формування спотвореного уявлення та неправильного сприйняття наданої інформації призводить до погіршення взаєморозуміння, підсилює ворожість. Мережескі конфлікти є безконтактним способом інформаційного протиборства. Превалювання непрямих дій над безпосередньою взаємодією акторів є сутнісною ознакою цього різновиду конфліктів. Особливу значимість мають також дезінформація і морально-психологічний вплив на цінності опонентів.

По-третє, дифузія просторових і часових меж функціонування протиріч, відсутність або неявність конкретних суб'єктів дії і невизначеність об'єкта впливу дозволяє використовувати глобальний інформаційний простір як універсальну модель здійснення конфліктів. Взаємопов'язаність світу, його системність створюють умови для ескалації протиріч, масового впливу на дії акторів. Скорочення часового інтервалу під час передачі інформації сприяє, з одного боку, контролюванню швидкості спілкування і формуванню додаткових можливостей для обмірковування проблеми, з іншого боку, може створювати ілюзію контролю над ситуацією. Втрата часової залежності означає «свободу капіталу від часу і позбавлення культури від годин» [Кастельс, 2000, с. 403]. Скасування в мережі темпоральних і просторових кордонів призводить до того, що актор виявляється залученим завдяки транслюваній інформації до конфліктів, які безпосередньо його не стосуються. З'являється можливість висувати судження про події, що не стосуються його життєдіяльності. Така ситуація призводить до розростання конфлікту внаслідок приєднання до нього все нових і нових елементів. Публічність створює ефект зануреності

у виниклу конфліктну ситуацію, сприяє виникненню ланцюгової реакції, що залучає в зону протиборства велику кількість людей.

По-четверте, анонімність мережевої взаємодії породжує безвідповідальність суб'єкта за надану ним інформацію. Ця обставина призводить до загострення конфліктів, адже в мережах спостерігається відсутність особистої зацікавленості у вирішенні сформованих протиріч, відбувається нівелювання відповідальності людини за подальше функціонування системи. Існує можливість маніпулювання свідомістю безлічі людей, формування в них певного бачення проблемної ситуації. «У віртуальному світі особистість одягає маску, яка полегшує процес комунікації, знімає психологічні бар'єри, вивільняє творче “я”» [Трофімова, 2013, с. 175].

Анонімність і асинхронність, зменшення значущості авторитетів і збільшення частки дисоціативної уяви створюють «ефект розслаблення» в процесі мережевої комунікації [Joinson, 2007, pp. 17–41]. Однак цей феномен має і зворотний бік. Він призводить до всюдозволеності, відсутності відповідальності за відправлені інформаційні повідомлення. Отже, деперсоналізація взаємодій мережевих акторів, з одного боку, сприяє зниженню гостроти протиріч і зменшенню деструктивних наслідків останніх (здебільшого це пояснюється відсутністю вагомої особистої зацікавленості акторів). З іншого боку, можливим стає постійне розширення області протиборства, включення нових учасників, психологічний вплив на поведінку акторів і розпалювання нових протиріч.

По-п'яте, відсутність санкцій за порушення цінностей і норм призводить до неможливості здійснення контролю над динамікою розвитку конфлікту. Соціальна непередбачуваність наслідків дій акторів і відсутність правових норм щодо вирішення проблемних ситуацій призводять до виникнення, поширення та поглиблення протиборств. Мережевий конфлікт є меншою мірою передбачуваним саме через відсутність єдиних формально розроблених норм і превалювання горизонтальних зв'язків над вертикальними. Тобто конфлікти утворюються внаслідок наявності протиріч і внаслідок малої ефективності у використанні норм і цінностей. Крім того, відсутність єдиних ціннісно-нормативних стандартів, сталості й періодичності взаємодії безпосередньо впливає на специфіку протікання конфлікту. Існують також труднощі з виявлення акторів, які здійснюють дії щодо порушення стабільності функціонування мережі.

У межах мережевих конфліктів посилюється значимість громадської думки, що володіє вагомими механізмами впливу на розвиток проблемної ситуації. З одного боку, такий вплив може мати позитивне значення, адже він сприяє соціальній регуляції внаслідок несхвального ставлення суспільства до порушення прав людини та ескалації насильства. З іншого боку, громадська думка може стати способом маніпуляції з боку певних соціальних структур, сприяючи формуванню потрібного уявлення конфліктної ситуації.

На підставі викладеного можна зробити такі висновки. По-перше, дослідження мережевих структур сприяє розумінню специфіки функціонування самої мережі, допомагає виявленню особливостей мережевої взаємодії акторів і механізмів впливу акторів як на визначену систему, так і на інші системи, що взаємодіють із нею, а також соціальну реальність загалом. Практична неможливість знищення або скасування значущості мережевого утворення внаслідок наявності в мережі можливості заміни окремих вузлів і ядер на інші елементи робить необхідним врахування особливостей її функціонування з метою запобігання деструктивному впливу мережі на соціальні процеси. По-друге, відсутність виробленої системи цінностей і норм, яка б регулювала взаємодії акторів, а також ефективних санкцій щодо останніх (при нестабільності самого мережевого утворення) збільшує можливості для деструктивного розвитку конфліктної ситуації. Анонімність мережевих акторів сприяє формуванню в них відчуття відсутності відповідальності за наслідки конфлікту. Завдяки кластеризації можливе об'єднання акторів на підставі членства в певних соціальних спільнотах. Взаємовідносини всередині одного кластера характеризуються більшою глибиною внаслідок формування непрямих каналів

трансляції інформації, що сприяє утворенню більш стабільних форм взаємодії і призводить до нівелювання конфліктів.

Виходячи з виявлених особливостей мережевих конфліктів можна виділити онтологічний, феноменологічний і аксіологічний модули взаємодії мережевих структур.

Онтологічне дослідження мережевих структур передбачає їх розгляд як соціального феномена, що визначає сутнісні характеристики існування людини і суспільства. Онтологічний характер мережевого конфлікту полягає в дестабілізації процесів функціонування соціальної системи, а також проявленні протиріч у взаємодії її елементів. Сучасні цифрові мережі сприяють формуванню глобальних соціальних спільнот, створюючи умови для розгортання конфліктів відповідного масштабу. Отже, суб'єктами мережевих конфліктів можуть сьогодні виступати глобальні структури, що формуються на підставі інституціоналізованих, державних, неформальних, терористичних та інших взаємозв'язків. Мережеві конфлікти призводять до стирання національних кордонів окремих держав. Їх нівелювання сприяє обмеженню відповідальності окремих країн за дії, здійснювані акторами в мережі. Водночас ми акцентуємо увагу не на самих безпосередніх учасників конфлікту, а на специфіці взаємодії між ними, залишаючи поза розглядом їхні індивідуальні характеристики.

Мережевізація суспільства призводить до розширення соціальних зв'язків. Нерідко в конфлікт втягуються учасники, які не мають безпосереднього відношення до виниклого протиріччя. Однак завдяки наявності вільного доступу до інформації та можливості здійснення комунікації з конфліктуючими сторонами ці актори отримують змогу не тільки брати участь в процесі протиборства, а також істотно впливати на специфіку його розгортання. У такий спосіб конфлікт починає набувати все більш екстенсивного характеру, включаючи у сферу свого функціонування все нові й нові елементи. Мережі «являють собою відкриті структури, які можуть необмежено розширюватися шляхом включення нових вузлів, якщо ті здатні до комунікації...» [Кастельс, 2017, с. 471].

Атомізованість учасників мережі сприяє її гнучкості, динамічності. Отже, створюються сприятливі умови для формування нових зв'язків, що носять переважно знеособлений характер. У мережевому конфлікті складно визначити його ініціатора. Крім того, часто не можна достовірно дізнатися, чи існує ініціатор протиборства взагалі, і чи не виникло воно довільно, внаслідок збігу деяких подій. До того ж найчастіше зацікавлені в певному конфлікті актори залишаються в тіні, адже вплив на конфліктну ситуацію можна здійснювати опосередковано.

Феноменологічний модул дослідження мережевих структур нерозривно пов'язаний з їхнім впливом на свідомість людини, на утворення нової форми взаємодії між людьми. Виникнення конфліктів викликане появою нової форми маніпулювання свідомістю людини, розширенням простору інформаційного впливу на формування громадської думки та символічного впливу на соціальні процеси. Інформація стає одним з основних ресурсів, що впливає на соціальні, економічні та політичні процеси. Увага до деструктивності людської природи є необхідною умовою розкриття механізму впливу мережевого суспільства на свідомість його окремих елементів.

Основним способом маніпулювання свідомістю людей стає спеціальна провокаторська діяльність мережевих акторів, яка сприяє нагнітання негативної атмосфери і загостренню протиріч. Формою прояву конфлікту виступає використання психоактивного впливу на свідомість його учасників, як-от шантаж, залякування тощо. Мережевий актор не може бачити всю проблемну ситуацію в її цілісності, адже інформація надається фрагментарно і не завжди має достовірний характер. Отже, відсутня можливість проаналізувати проблему в комплексі всіх її складових.

Головним знаряддям впливу на конфліктну ситуацію стає інформація, яка впливає на світогляд і мислення мережевих елементів. «Особливістю інформаційного суспільства, яке встановилося в епоху постмодерну, тобто постіндустріальну епоху, є те, що кількість інформації досягла такого обсягу, що жодна здорова людина не здатна не те що засвоїти

цей обсяг, але навіть більш-менш у ньому орієнтуватися. Але саме цей, незасвоєний людською свідомістю обсяг інформації, надає одну з головних переваг <...> перетворює інформацію на сміття» [Маклюєн, 2003, с. 79–80]. У такий спосіб розширюються можливості для маніпулювання громадською думкою і свідомістю людини. Неможливість здійснення аналізу всієї наявної інформації з певної проблеми призводить до дезорієнтації та загострення конфліктів.

Залученість людини одночасно до кількох процесів інформаційного обміну, а також використання різних форм комунікативної взаємодії призводить до фрагментації свідомості мережеских акторів. Безліч повідомлень, які є символічними фрагментами, повинні бути проінтерпретовані суб'єктом, що їх вивчає. Їх порівняння і зіставлення формують ситуації особистої причетності до процесу створення інформації. Інтерпретаційна активність суб'єкта разом із фрагментарністю комунікації характеризуються М. Маклюєном за допомогою поняття «мозаїка» [Коровин, 2014, с. 69]. Отже, специфіка сучасного інформаційного простору полягає в наявності швидкого доступу до інформації при максимальній швидкості її передачі. Девальвація цінності інформації відбувається через неможливість сприйняття всього масиву даних. Через це формується необхідність у постійному підвищенні якості наявної інформації. Водночас спостерігаються труднощі і з її критичним осмисленням та оцінкою з боку учасників мережевої комунікації. Зазначені аспекти можуть використовуватися для ініціювання та ескалації мережеских конфліктів. Наприклад, обсяг оприлюдненої в мережі інформації щодо певної події може навмисно збільшуватися, що має на меті унеможливлення критичного аналізу висвітлюваної ситуації.

У межах аксіологічного розгляду мережеских структур акцентується увага на необхідності формування нової системи цінностей і норм взаємодії. Варіативність функціонування, властива різним мережеским утворенням, призводить до нерелевантності ustalених ціннісно-нормативних стандартів, а отже – до принципової неможливості контролю та регулювання характеру мережевої взаємодії.

Будь-який мережеский актор вибудовує свою власну систему взаємодій з іншими учасниками мережевої комунікації, орієнтуючись на наявні цінності, потреби та ресурси. Водночас створюється, за Б. Веллманом, «персональна соціальна мережа», у межах якої такий актор об'єднує між собою безліч мережеских утворень на підставі наявності сильних і слабких взаємозв'язків між ним та іншими акторами [Wellman, 1988, pp. 22–34].

Негативними аспектами мережевої комунікації є втрата індивідуальності, традиційних цінностей, підвищення ролі мережеских символів. Відсутність універсальних формально розроблених норм і стандартів взаємодії мережеских акторів призводить, з одного боку, до підвищення рівня свободи й творчості, з іншого боку, до зростання безкарності. Для кожної мережевої освіти притаманні свої ціннісно-нормативні стандарти, що регулюють процес взаємодії суб'єктів. «Мережа є групою індивідуальних агентів, які поділяють неформальні норми або цінність понад те, що вимагають звичайні ринкові транзакції» [Fukuyama, 1999, p. 354]. Однак більшість мереж функціонують на ґрунті традиційних, ustalених у суспільстві цінностей. Водночас існує безліч мережеских об'єднань, норми яких відрізняються від загальноприйнятих. Крім того, ускладнює процес вироблення і дотримання соціально-нормативних стандартів анонімність взаємодії людей, що полягає в неповноті наявної інформації про співрозмовника або її відсутності взагалі.

Отже, дослідження конфліктів на онтологічному рівні дозволяє прояснити сутнісні властивості мережеских структур, розкрити характер взаємозв'язку мережі зі середовищем та іншими системами, що взаємодіють. Такий розгляд сприяє проясненню специфіки впливу конфлікту не тільки на існування соціальних структур, але й на інші сфери соціальної реальності. В умовах інформаційного суспільства конфлікти переважно відбуваються в комунікативній формі, яка потенційно здатна в перспективі забезпечити для суспільства досягнення цілісності та гармонії. У межах феноменологічного дослідження мережеских конфліктів увага акцентується на тому, що спочатку протиріччя з'являються на

ментальному рівні. Інформаційний вплив на свідомість людей уможливляє маніпуляції їхніми діями. Конфлікт, як форма прояву протиріч на аксіологічному рівні, передбачає наявність символічного інформаційного простору як однієї з провідних сфер розгортання протиборства. Результатом використання акторами свого соціального капіталу під час мережових конфліктів може виступати не тільки стабілізація соціальної системи, але й порушення механізмів її функціонування. Аксіологічною підставою виникнення мережового конфлікту є порушення як формально вироблених в рамках цієї мережі норм і правил взаємодії, так і неформальних ціннісно-нормативних стандартів. Цінності виступають у такому разі як універсальний механізм, що гарантує соціальну згуртованість і солідарність, спрямованість на формування єдиних норм і правил взаємодії, які могли б стати продуктивним способом вирішення протиріч, а також відповіддю на проблеми та ризики сучасної цивілізації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Кастельс М. Власть коммуникаций / пер. с англ. Н. М. Тылевич, науч. ред. А. И. Черных. М.: ГУ-ВШЭ, 2017. 592 с.
- Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / пер. с англ. Б. Э. Верпаховского, Д. А. Тищенко, А. Н. Субочев. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
- Коровин В. М. Третья мировая сетевая война. СПб.: Питер, 2014. 352 с.
- Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М., Жуковский: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. 464 с.
- Трофимова Г. Н. Особенности негативных тенденций в массовой коммуникации. *Материалы X международного конгресса международного общества по прикладной социолингвистике* / под ред. Н. В. Уфимцевой и др. М., 2013. С. 174–176.
- Barnett T. The Pentagon New Map. War and Peace in the Twenty-First Century. New York: G. P. Putnam's Sons, 2004. 499 p.
- Fukuyama F. The Great Disruption. London: Profile Books, 1999. 494 p.
- Joinson A., McKenna K, Postmes T. Oxford Handbook of Internet Psychology. New York: Oxford University Press, 2007. 508 p.
- Wellman B. Network Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance. *Structural Analysis in the Social Sciences: Vol. 2. Social Structures: A Network Approach* / Ed. by B. Wellman, S. D. Berkowitz. New York: Lang, 1988. pp. 19–61.

Баньковська Юлія Леонідівна

кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Установа освіти «Білоруський державний аграрний технічний університет»
пр-т Незалежності, 99, Мінськ, 220023, Білорусь
E-mail: ulia_bank@tut.by
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9287-7261>

Стаття надійшла до редакції: 22.10.2020

Схвалено до друку: 20.11.2020

NETWORK CONFLICT AS A SOCIAL PHENOMENON

Bankouskaya Yulia L.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines
Belarusian State Agrarian Technical University
99, Independence Avenue, 220023, Minsk, Belarus
E-mail: ulia_bank@tut.by
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9287-7261>

ABSTRACT

The paper provides a conceptual study of network conflict phenomenon, identifying the essence and specifics of its manifestation in the social system. The process of modifying the system of social interaction, which leads to the formation of many political, economic and social contradictions, contributes to the formation of network conflicts. The paper identifies such essential characteristics of network processes that affect the dynamics of a conflict situation, such as, first, physical distance and the anonymity of network actors. They contribute to the formation of a sense of responsibility lack for the consequences of the conflict, create the illusion of absence rules, which can lead to a wrong perception of the problem and increase conflict. Secondly, sensory reduction, the inability to create a complete image with visual information leads to a deterioration of mutual understanding. Third, the appearance of the illusion of understanding the actor's actions due to the creation of a distorted representation and incorrect perception of the information provided. Fourth, the absence of sanctions for violating values and norms makes it impossible to control the development of a conflict situation. Fifth, shortening the time interval for transmitting information creates, on the one hand, opportunities to control the speed of communication and forms additional opportunities for thinking about the problem, on the other hand, leads to the creation of the illusion of control over the situation. The article deals with the ontological, phenomenological and axiological modes of interaction of network structures in the situation of conflict confrontation. The paper concludes that the most effective way to reduce the impact of destabilizing factors on the system is systematically changing the network of interactions between its structural elements. Any system tends to adapt to the changed conditions of existence. Lack of regulation can lead to the destruction of network education. At the same time, the transformation of the conflicting form of interaction between actors leads to a change in the network. The study of conflicts, features and specifics of network elements interaction is practically significant, because this analysis will help to detect and activate integrative social mechanisms.

Keywords: conflict, network structures, interaction, network.

REFERENCES

- Barnett, T. (2004). *The Pentagon New Map. War and Peace in the Twenty-First Century*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Castells, M. (2000). *Information Age: Economy, Society, Culture*. Moscow: The Higher School of Economics Publishing House. (Original work published 1996). (In Russian).
- Castells, M. (2017). *Communication Power*. New York: Oxford University Press. (Original work published 2009). (In Russian).
- Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption*. London: Profile Books.
- Joinson, A., McKenna, K., & Postmes, T. (2007). *Oxford Handbook of Internet Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Korovin, V. M. (2014). *Third World Network War*. Saint Petersburg: Piter. (In Russian).
- McLuhan, M. (2003). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Moscow, Zhukovskiy: Canon-press-TS, Kuchkovo Pole. (Original work published 1964). (In Russian).
- Trofimova, G.N. (2013). Features of Negative Trends in Mass Communication. In N. V. Ufimceva (Ed.), *Proceedings of the X International Congress of the International Society for Applied Sociolinguistics, Moscow, 2013* (pp. 174–176). (In Russian).
- Wellman, B. (1988). Network Analysis: from Method and Metaphor to Theory and Substance. In B. Wellman & S. D. Berkowitz (Eds.), *Structural Analysis in the Social Sciences* (Vol. 2. Social Structures: A Network Approach, pp. 19–61). New York: Lang.

Article arrived: 22.10.2020

Accepted: 20.11.2020

УДК (UDC) 141.319.8
DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-6

Nigar Huseynova

MODERN SOCIAL APPROACHES TO THE PHILOSOPHY OF TOLERANCE

An important issue in the article is the historical and modern approach to the problem of social tolerance, tracking the historical stages of its development and the current situation. Here it is necessary to distinguish between social tolerance as a phenomenon and a concept. Tolerance, acceptance of diversity – this is the principle of coexistence in intergroup, intercultural relations. Social tolerance ensures stable peaceful interaction of people, public associations and subjects with common and specific views, beliefs and cultures. Although social “tolerance” is a word of Latin origin and is translated into our language as “endurance”, its translation in this sense does not fully cover the content of the concept. Because the word “endurance” has a negative connotation and is essentially a must. This is why tolerance cannot be equated with endurance. The fact that the term “social tolerance” is translated into different languages according to its meaning, for example, “restraint”, “patience”, in our opinion, is a more accurate translation and more adequately reflects its content. In general, the peculiarity of tolerance in intercultural relations is that it acts as a characteristic of a person and a form of self-reflection. Tolerance is a way of dialogue in the presence of foreign, other cultures. The culture of tolerance, which is an integral part of the general culture of the individual, is a philosophical phenomenon and has a broader meaning than the concept of “restraint”.

Keywords: social tolerance, intergroup relations, social institutions, civil society, global transformation.

1. Introduction

There are various aspects of tolerance in the science of philosophy. One of them is the social orientation of this phenomenon. Socio-philosophical analysis of the problem of tolerance in the modern world is a particular *relevance*. The societal approach to tolerance makes co-existence necessary in the context of mutual understanding. Because in the context of global transformation, the coexistence of people from different cultures is becoming the norm. It should be noted that the foregoing only covers relationships between people with different traditions and historical memory. However, this does not fully explain the concept of “social tolerance”. The problem of tolerance within certain societies is already manifesting itself in the social aspect. Thus, in the 20th century, with the democratization of public life and the expansion of human rights and freedoms, different forms of tolerance have emerged. It is in this context that in the socio-humanitarian sciences, a broad talk about tolerance towards gender, national, racial, religious, political, education, and disability issues has been widely discussed. An analysis of the problem of tolerance as a whole should begin with clear understanding of the concept, and the identification of possible factors or principles. First of all, it is important to pay attention to what this understanding means. The modern world characterized by the existence of forms of statehood, ethnic, national, social, and cultural diversity, social tolerance is at the heart of interstate, interethnic and intercultural interactions. In this regard, developing tolerance at the state, social and civil levels is a priority for the whole world. Therefore, a legal and regulatory framework has been established the values of social tolerance, special analyses and training programs have been developed in this area, and a study of the formation of tolerant consciousness and behavior.

There is a crisis of social tolerance all over the world due to global integration, increasing tension between some countries, increasing acts of terrorism, nationalism and separate elections.

© Huseynova N. A., 2020.



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

As it is known, the optimal level of social tolerance allows each person, public body to maintain its identity and uniqueness. At the same time, it ensures stability, security, tension, and conflict resolution. The development of social tolerance is embodied in international instruments.

Note that tolerance, as a social phenomenon is involved in the intercultural process of interpersonal communication in the interrelationships of foreign peoples, races, genders and religions. That is why tolerance is among those who are approved and forbidden.

In philosophy, social tolerance requires the universal enrichment and development of the national cultures. The main purpose of tolerance for public institutions is to create a normative basis for the sustainability of society and the elimination of social conflicts and upbringing. The principles of tolerance in public life provide for the prevention of inter-group and in-group conflicts and the creation of a solid and strong group image. The role of tolerance for a person is to reduce the number of conflict situations and create a positive attitude towards life. In this regard, external forms of behavior influence tolerance and eliminate aggressive and unlawful acts in society. In short, social tolerance requires a tolerant attitude to the social strata of society.

2. Social tolerance as a social and moral norm of civil society culture

Tolerance as a social norm of a liberal civil society includes the following components: the social sensitivity of the entities involved, their interest in each other's characteristics; recognition of equality and respect for diversity; renunciation of unilateral advantage and violence. Well-known Russian researcher V. V. Glebkin refers to the social aspect of tolerance in his "Tolerant Way to Consciousness" and characterizes it as follows:

- the acceptance of the diversity of human culture, norms, beliefs, customs, traditions and worldviews;
- to be accepted by others;
- ability to listen to each other, to have trust and confidence to strangers;
- the ability to be compassionate, merciful and sympathetic partners;
- ability to constructively resolve conflict situations without expressing aggressive or violent feelings;
- to be willing to cooperate on the basis of consent without prejudicing to their own interests [Глебкин, 2000, с. 12].

Specially, these components form the social aspects of tolerance and provide the social stability of the interrelationship of tolerance. People with common and specific views, beliefs, cultures and associations interact with each other as subjects. At the same time, each social object has similar and distinct characteristics. That is why peoples of different cultures unite the same common and specific interests.

It should be noted that the interdisciplinary study of social tolerance began in the 1990s throughout the post-Soviet space. From this period, studies have been explored as a specific form of tolerance and social attitudes, which are linked to the political, ethnic, and cultural areas of social interactions. In the modern era, interest in the study of social tolerance has also increased due to the development of the legal state and civil society. Understanding the problem of building tolerant awareness and behavior in the context of modern integration and globalization requires the development of a general paradigm for the study of this problem. Comparative analysis of social tolerance in philosophy shows that, despite the specifics of cultural and historical development, it also has similar features in relation to the cognitive components of its interactions. In this regard, Russian researchers Pochebut and Beznosov describe social tolerance as "respect, acceptance and ability to adapt to world cultural values, compromise and pluralism" [Почебуг & Безносков, 2017, с. 8]. From this it is clear that social tolerance in the modern society influences the formation of quality tolerance awareness and behavior of social groups. The study of the social aspect of tolerance in philosophy allows us to consider it as a social institution, a system of values, and norms that provides the strength of the subjects of public relations in multicultural, multinational, polyethnic societies. In this sense, the Russian

researcher Matskowski shows that social tolerance “reflects a certain quality of the relationship between the subject and the object, the social, economic and societal specificity and the willingness to accept the sociocultural differences” [Мацковский, 2001, с. 143]. Apparently, the subject of tolerance can perform as social institutions, groups, individuals and so on. In this regard, when examining the social aspect of tolerance, special attention is paid to the system of values that are part of the public consciousness.

As noted, the limits of social tolerance depend on the types of cultures and societies. The limits of endurance in society are determined by the necessity of maintaining the strength and reproduction of social systems. It should also be noted that social tolerance determines the type of social interaction influenced by the concepts of value and its cultural regulator. In this case, the individual’s tolerant position depends on his or her cultural level. An Athenian historian Thucydides relates tolerance to freedom: “In our state we live freely: in everyday life we avoid all kinds of mutual doubts <...> tolerate, endurance and violate public law in our own special relationships” [Фукидид, 1981, с. 80]. At this point, Thucydides describes social tolerance as the institution of a democratic society with a free harmony, on the other hand, demonstrating that tolerance exists to a certain extent, claiming that it is a model of behavior as a social institution.

Social tolerance at the same time plays a key role in the formation of social processes as a form of behavior and a principle of acceptance by others. Its content also includes the following:

1. The existence of cultural values and rules that enable citizens to cooperate, understand, and trust with each other. They also require the purposeful formation of trust and hard work in interpersonal relationships, potential opportunities for democratization of public life.

2. Society should not only seek mutual understanding, cooperation and compromise, but at the same time build trust in basic universal values and raise the level of political, legal, worldview and religious culture.

In short, the implementation of the principles of tolerance in social relations will lead to the development of pluralism, freedom, religious and secular culture.

It is worth noting that tolerance is the direction of personality, the value of the sociocultural system, and it acts as a norm of social interactions. Astashov defines social tolerance as “loyalty in assessing other people’s behaviors and actions, respect for strangers, and willingness to cooperate and understanding in addressing interpersonal, intergroup and interethnic relations” [Асташова, 2002, с. 13]. The author rightly presents tolerance as a respectful attitude to other ideas that a person does not disagree with, and that all individuals are free to express their views in social life.

It is also worth noting that social tolerance is largely based on cultural communication, interaction, compromise and pluralism. Therefore, this phenomenon as a unique world value includes self-respect, kindness, justice, mercy and so on. It is the basis of modern global culture, reflecting universal and universal values. That is why they think that openness and freedom of thought, the norm of co-existence, the ability to live in a society with people with other mentalities and lifestyles, are the cornerstone of multicultural dialogue.

Today, the global transformation of humanity is moving towards a unified culture, a system of universal values and standards. At the same time, mass migration processes around the world lead to the activation of different local, regional ethnocultural, ethno-confessional groups and the rise of nationalist sentiments in society. In this context, the growing interest in tolerance is driven by the demands of social practice. In this sense, as T. Drinkina writes, “social processes and events that intensify political modernization on the one hand, and on the other, contribute to increased tolerance” [Дрынкина, 2011, с. 52]. So, tolerance is the ability to respond positively to environmental differences. This social important phenomenon is manifested in public relations, public cognition and behavior. It emerges as a social reality in the presence of social differences and a threat to society and plays an active role in overcoming them.

3. Different philosophical approaches to social tolerance

Different encyclopedias have different approaches to social tolerance. The well-known Oxford Dictionary defines the following meanings of social tolerance:

1. “movement or experience of need or pain: ability or strength to endure;
2. things permitting;
3. a liberal attitude towards the opinion of others or acceptance without objection, restraint” [The New Shorter Oxford English Dictionary, 2011, p. 39].

In the encyclopedia, tolerance is often described as the ability to tolerate, except in the third paragraph, the components of social tolerance (liberal stance, perception, restraint).

In another source – Ethnic Encyclopedia, Susan Mendus points out: “Tolerance is an internationally permissible or morally wrong action by a person or does not prevent it, it only requires that he refuse to use that power” [Mendus, 1992, p. 1251].

Maurise Cranston in the Encyclopedia of Philosophy states that “tolerance is a policy of restraint in the existence of anything that is disliked” [Cranston, 1967, p. 143]. While these sources touch upon the international and moral aspects of tolerance, the essence of social tolerance is also revealed. However, it is also worth noting the passivity of some of the actions that they dislike. Social tolerance is expressed as an understanding and acceptance of other concepts without hesitation. In modern times, tolerance as a social phenomenon is becoming increasingly important as the basis for the functioning of human society at all levels. It is a form of behavior that is universal in relation to other values, rules, ideas, and thoughts and even imperatively. If we do not only recognize diversity in religion and social attitudes, but also accept it, we can achieve open-mindedness that we will never achieve. Tolerance also requires citizens to secure the rights of groups they consider to be inadmissible, even in social, political and economic life. Tolerance can lead to a significant reduction in mass killings and genocides. As it turns out, social tolerance is the basis for interpersonal interactions of all levels of human activity.

It should also be noted that the application of tolerance to social practice plays a key role in the development of its sociocultural technology to combat extremism and xenophobia. For this reason, tolerance plays an important role in communicating with people. As a result, a person who is tolerant is practically meaningful. In this context, tolerance draws attention to a particular principle based on the perception and understanding of the co-existence of diversity. It means, understanding is, as A. L. Nikiforov points out, comprehensibility of meaning and content: “Understanding something means perceive what it is” [Никифоров, 1998, с. 126]. Consequently, understanding is the ability to know of each other’s different cultural carriers.

Let us also note that the understanding is related to the problem of deriving from the *methodological aspect*. Taking this into account, Russian researcher L. S. Perevozchikova writes: “Understanding reflects the following points as an interpretation of facts: a) consciousness is not the same as ‘sensation’, and the cognition is not computer-intensive; b) there is not always a common law or algorithm for the individual’s ability to understand; c) the expressions of others cannot be attributed to their interpretive height; d) coordinates communicators from a pragmatic point of view without legality; e) there is no discrepancy in understanding and there are great differences between understanding scientific hypotheses” [Перевозчикова, 2010, с. 95]. Consequently, perceptions that form the basis of social tolerance can be viewed as a process that goes beyond the scope of empowerment. In this sense, immediate perception acts as an interpretative understanding. Therefore, awareness is a prerequisite for cultural and semantic adequacy and tolerance. In these circumstances, a successful dialogue between representatives of different cultures takes place.

It is well known that, in a social context, tolerance reflects a person’s social status and determines one’s ability to live with others. In this aspect, tolerance means to be bearable toward other people, regardless of ethnic, national or cultural background. US researchers W. Gudykunst and Y. K. Young, have identified in their research what constitutes the qualitative content of tolerant behavior in the individual: “Tenderness to them (lack of cruelty, aggression in the behavior, conflict); indisputable judgment; the ability to refrain from judging

others” [Gudykunst & Young, 2002, p. 441]. It follows that social tolerance is an expression of belonging to their own national culture, the ability to understand alien values, the ability to position others, and to avoid judgments and cruelty that impede interpersonal dialogue.

It is important to remember that social tolerance is a phenomenon that opposes discrimination and there is a deep understanding of the need for diversity. “In our view, the acceptance of tolerance values is not an absolute one. Let us also note that the absoluteization of the principles of tolerance is the acceptance of everything, no matter what the social phenomena and forms of practical behavior. The manifestation of tolerance in extremely inadequate environments can lead to a decrease in the person’s resistance, weakening or a sense of differentiation (in the broadest sense), or even a threat to individualism and identity” [Перевозчикова, 2010, с. 93]. Consequently, the principle of tolerance alone cannot play the role of imperative norm. Because individuals can only be tolerant when they accept each other’s sovereignty. They are also linked to each other by social factors. On the other hand, the tolerance of individuals is also constantly being violated by social relations.

When analyzing the phenomenon of social tolerance in philosophy, it is clear that the basic criteria for tolerance are the awareness of the need and nature of differences among people, the willingness to respect these differences, the ability of every citizen to participate in intercultural dialogue, the ability to interact in a non-violent form. The basis of this phenomenon is the perceived value, the respect for the rights of others, and the understanding of diversity. As it is known, the essence of the concept of social tolerance dialogue can be revealed with the help of the Communicative Rights of Personality [Братченко, 1997, с. 212]. In this case, the basic communicative rights of the person are: to have their own system of values; the right to dignity and to respect for diversity.

One of the main problems in the modern world is the formation of civilized coexistence of nations and peoples around the world, the formation of tolerant consciousness in different nations. That is why international organizations see a way out of the threat posed by humanity, “to educate young people in respect for other peoples, in their perception and understanding of their cultures, and in their willingness to engage in dialogue with other cultures” [Гаганова, 2002, с. 175]. The main purpose of social tolerance is to maintain an active moral position, psychologically ready to tolerate the positive interactions of foreign cultures, nations, religions, and social environments.

Social experience shows that many factors influence the formation of social tolerance. One of the most important principles of business culture is the ability to resist crime and corruption, to abide by the law, to obey the rule of law, and to show tolerance to other cultures and faiths in the country.

All forms of tolerance are present in the individual’s sense of tolerance as organic unity. Therefore, the formation of tolerant consciousness is a long and quite complex process. It should be borne in mind that social tolerance is a model of a multicultural society and a special pluralistic discourse, a free expression of the interests and values of various sociocultural groups, and creates fundamentally new conditions in the socio-political system of modern states. By its essence and origin, this system is linked to the development of civil society based on common culture. Thus, the system provides for the protection of civil society, which is open to cultural pluralism. However, tolerance “also changes the nature of civil society as a way of free development of associative life, as a field of self-actualization by people according to their own interests and beliefs” [СЛЕДЗЕВСКИЙ, 2013, с. 125]. The author concludes that the normative basis of this society is the equal development of the individual, society and state in the context of tolerance.

It is important to remember that social tolerance is not just a matter of thinking and a way of life, but also a manifestation of the coexistence of national cultures, the fundamental principle of intercultural, interpersonal, intergroup, social, national and international institutional relations. The global environment of tolerance is shaped by the elimination of intolerance and double standards in universal and national relations. In such an environment, the mono-ethnic states that

have raised ethnic cleansing and genocide to the level of state policy should be isolated from the international community and impose sanctions as an aggressive state. Because countries that want to realize their advantages through force and military are the most serious sources of threat to the existence of humanity.

4. Conclusion

Social tolerance, an essential element of culture, is now considered as a necessary condition for the social cohesion of people with different beliefs, cultural traditions and political advisers. At the same time, tolerance is the main socio-moral principle of civil society. In fact, the concept of tolerance in world culture and philosophy has been used since ancient times. Good relations between individuals, different encounters and beliefs at that time were examples of tolerance. But of course, the concepts of social understanding and culture were very different then. Despite different approaches, most researchers view social tolerance as a moral necessity and phenomenon that ensures diversity.

In democratic societies, dialogue between civilizations, a tolerant way of thinking, and the coexistence of cultural diversity are among the basic principles of intercultural relations. The idea of tolerance is a phenomenon closely related to humanism, responsibility, self-confidence. Thanks to these ideas, any national culture can be integrated into the world cultural space without conflict. In multinational societies, planetary thinking is formed, which is united with nationalism. It is through the processes of national identity and self-identification that intercultural tolerance emerges.

REFERENCES

- Astashova, N. A. (2002). Tolerance as a Condition for Self-Expression of Human Individuality. In *Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference (September 10–12, 2002): Tolerance in the Face of Social and Environmental Crisis* (pp. 17–23). Moscow: MSPI; Bryansk: Bryansk State University. (In Russian).
- Bratchenko, S. L. (1997). Interpersonal Dialogue and its Main Attributes. In *Psychology with a Human Face: A Humanist Perspective in Post-Soviet Psychology* (pp. 201–222). Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Crantston, M. (1967). Toleration. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 8, pp. 143–146). New York: Macmillan.
- Drynkina, T. I. (2011). Phenomenology of Tolerance. Tolerance in the Modern World: The Experience of Interdisciplinary Research. In *Proceedings of the I International Scientific-Practical Conference (December 1–2, 2011)* (pp. 52–54). Yaroslavl: Yaroslavl State Pedagogical University Publishing House. (In Russian).
- Gaganova, O. K. (2002). The Concept of “Multicultural Education” in American Pedagogy: Stages of Formation and Definitions. *The World of Education – Education in the World*, 4, 173–179. (In Russian).
- Glebkin, V. V. (2000). Tolerance and the Problem of Understanding: Tolerant Consciousness as an Attribute of Homo Intellegens. In *Towards a Tolerant Consciousness* (pp. 8–13). Moscow: Infra. (In Russian).
- Gudykunst, W., & Young, Y. K. (2002). *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*. New York: McGraw-Hill Humanities / Social Sciences / Languages.
- Matskovsky, M. S. (2001). Tolerance as an Object of Sociological Research. In *Intercultural dialogue, Research and Practice* (pp. 137–146). Moscow: Media Center of Lomonosov Moscow State University. (In Russian).
- Mendus, S. (1992). Toleration. In L. C. Becker & C. B. Becker (Eds.), *The Encyclopedia of Ethics: In 2 Vols.* (pp. 1251–1252). New York: Garland Publishing.
- Nikiforov, A. L. (1998). *Philosophy of Science: History and Methodology (Textbook)*. Moscow: House of Intellectual Books. (In Russian).
- Perevozchikova, L. S. (2010). Tolerance as a Basic Socio-Cultural Value of Modern Society. *Proceedings of Voronezh State University. Series: Philosophy*, 2, 85–99. (In Russian).

- Pochebut, L. G., & Beznosov, D. S. (2017). Assertiveness, Tolerance in Intercultural Interaction. *Social Psychology and Society*, 8(3), 8–19. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.17759/sps.2017080302>.
- Sledzevsky, I. V. (2013). Multiculturalism: A Fragile Balance Between Integration and Disintegration. *Social Sciences and Modernity*, 2, 123–137. (In Russian).
- The New Shorter Oxford English Dictionary*. (2011). London: Oxford University Press.
- Thucydides. (1981). *History*. (G. A. Stratanovsky, Trans.). Leningrad: Nauka. (In Russian).

Huseynova Nigar A.

PhD in Philosophy, Associate Professor
Doctoral Student at the Institute of Philosophy
Azerbaijan National Academy of Sciences
115, H. Javid Avenue, AZ1073, Baku, Azerbaijan
E-mail: nigar.huseynova@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3383-045X>

Article arrived: 17.09.2020

Accepted: 23.10.2020

СУЧАСНІ СОЦІАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО ФІЛОСОФІЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Гусейнова Нігяр Акрам кизи

кандидатка філософських наук, доцентка
докторантка Інституту філософії
Національна академія наук Азербайджану
пр. Г. Джавіда, 115, Баку, AZ1073, Азербайджан
E-mail: nigar.huseynova@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3383-045X>

Метою запропонованої статті є дослідження особливостей ключових історичних етапів, а також поточної ситуації щодо теоретичного осмислення проблеми соціальної толерантності. Водночас така розвідка передбачає розрізнення соціальної толерантності як явища і як поняття. Толерантність як прийняття різноманітності – це ключовий принцип побудови продуктивних і гармонійних міжособистісних, міжгрупових, а також міжкультурних відносин. Соціальна толерантність забезпечує стабільну мирну взаємодію громадських об'єднань і суб'єктів як зі спільними, так і зі специфічними поглядами, віруваннями, культурними особливостями тощо. Хоча «толерантність» є словом латинського походження і може перекладатися як «витривалість» або ж «терплячість», такий варіант його перекладу не вичерпує весь зміст цього поняття. До того ж слово «терплячість» може мати негативне семантичне «забарвлення», відсилаючи в контексті нашої розвідки до певного «обов'язку» (скажімо, обов'язку терпіти «інакшість» представника тієї чи іншої культури, релігії, орієнтації, партії тощо). Ось чому не можна ототожнювати толерантність із самою лише «терплячістю». Термін «соціальна толерантність» може також перекладатися різними мовами, наприклад, як «стриманість», що, на наш погляд, є вже більш адекватним способом відобразити його зміст. Але загалом особливість толерантності в міжкультурних відносинах полягає в тому, що вона виступає водночас і як характеристика людини, і як форма саморефлексії. Толерантність – це умова та спосіб діалогу в умовах співприсутності різних культур, а культура толерантності, яка є невід'ємною частиною загальної культури особистості, являє собою філософське явище і, отже, має значно ширший зміст, аніж поняття «стриманість».

Ключові слова: соціальна толерантність, міжгрупові відносини, соціальні інститути, громадянське суспільство, глобальна трансформація.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Асташова Н. А. Толерантность как условие самовыражения человеческой индивидуальности. *Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Толерантность в условиях социальных и экологического кризиса» (10–12 сентября, 2002)*. М.: МСПИ; Брянск: БГУ, 2002. С. 17–23.
- Братченко С. Л. Межличностный диалог и его основные атрибуты. *Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии*. М.: Мысль, 1997. С. 201–222.
- Гаганова О. К. Понятие «поликультурное образование» в американской педагогике: Этапы становления и дефиниции. *«Мир образования – образование в мире»*. М., 2002. № 4. С. 173–179.
- Глебкин В. В. Толерантность и проблема понимания: Толерантное сознание как атрибут Homo Intellegens. *На пути к толерантному сознанию*. М: Инфра, 2000. С. 8–13.
- Дрынкина Т. И. Феноменология толерантности. *Сборник научных статей I Международной научно-практической конференции «Толерантность в современном мире: опыт междисциплинарных исследований» (1–2 декабря, 2011)*. Ярославль: Издательство ЯГПУ, 2011. С. 52–54.
- Мацковский М. С. Толерантность как объект социологического исследования. *Межкультурный диалог, исследования и практика*. М.: Центр СМИ МГУ им. М. В. Ломоносова, 2001. С. 137–146.
- Никифоров А. Л. Философия науки: История и методология (учебное пособие). М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 280 с.
- Перевозчикова Л. С. Толерантность как базовая социокультурная ценность современного общества. *Вестник ВГУ. Серия «Философия»*. 2010. № 2. С. 85–99.
- Почебут А. Г., Безносков Д. С. Ассертивность и толерантность в межкультурном взаимодействии. *Социальная психология и общество*. 2017. Т. 8. № 3. С. 8–19. DOI: <https://doi.org/10.17759/sps.2017080302>.
- Следзевский И. В. Мультикультурализм: хрупкий баланс между интеграцией и дезинтеграцией. *Общественные науки и современность*. 2013. №2. С. 123–137.
- Фукидид. История / пер. и примеч. Г. А. Стратановского; отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1981. 542 с.
- Crantston M. Toleration. *The Encyclopedia of Philosophy: Vol. 8.* / Ed. by P. Edwards. New York: Macmillan, 1967. pp. 143–146.
- Gudykunst W., Young Y. K. Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication. New York: McGraw-Hill Humanities / Social Sciences / Languages, 2002. 448 p.
- Mendus S. Toleration. *The Encyclopedia of Ethics: In 2 Vols.* / Ed. by L. C. Becker, C. B. Becker. New York: Garland Publishing, 1992. pp. 1251–1252.
- The New Shorter Oxford English Dictionary. London: Oxford University Press, 2011, 390 p.

Стаття надійшла до редакції: 17.09.2020

Схвалено до друку: 23.10.2020

ТРАНСФОРМАЦІЯ БАЖАННЯ В СУСПІЛЬСТВІ «ПОСТСПОЖИВАННЯ»

У статті осмислюється процес трансформації теоретичної моделі бажання як феномена суб'єктивної соціокультурної реальності і сутнісного вираження цілісного людського буття. Методологічну основу статті складають загальнонаукові та філософські методи пізнання; автори спираються на діалектичний метод при вивченні феномену бажання як єдності предметно-матеріального і символічного світів. Розглядаються причини й наслідки змін, що відбуваються в сучасному суспільстві споживання з позиції «людини бажаною», де бажання, яке актуалізує персону суб'єкта, визначається як процес, здійснюваний людиною в повсякденному бутті. Аналізуються соціально-економічні механізми, які, з одного боку, змушують людину постійно працювати, а з іншого – переосмислювати свої потреби й бажання, трансформуючи останні, внаслідок чого людина переходить до споживання об'єктів, значна частина яких є нематеріальними. Онтологічний аспект інтерпретації бажання як способу соціального буття розширює знання про природу людини, а також прагне відповісти на питання про те, чому в бутті людини відбуваються ті чи інші події і як вони пов'язані з нею самою. Можна констатувати, що спроба сформувати нову гедоністичну систему цінностей у нового покоління виявилася успішною, і її ключовими відмінностями від традиційної гедоністичної ціннісної системи є нематеріальність, доступність і велика кількість адептів, яка закономірно випливає з цієї доступності. Багатовекторна комунікація передбачає можливість варіативного вибору свободи суб'єкта, яка в діях і умовиводах є умовною, хоча існує залежність від комунікації з соціальністю, формою зв'язку з якою виступає бажання. Суб'єкт і об'єкт конститууються бажанням, яке виступає поштовхом для творення, змін, руху та придбання.

Ключові слова: трансформація бажання, надспоживання, помірковане споживання, нематеріальний гедонізм, економіка вражень, надцінність новизни.

Філософія бажання дозволяє зрозуміти універсальну цінність людського буття. Питання про сутність бажання як фундаментального прояву суб'єктивної реальності та сенс бажання відносяться до власне філософських, оскільки в поле їхньої дії потрапляє кожна людина, і вони об'єднують життя людей в єдине ціле. За своєю фундаментальністю ці питання можуть бути поставлені в один ряд з питаннями про сенс життя, покликання і любов. Філософський підхід дозволяє побачити «моральну» функцію бажання, або ж, користуючись терміном Бодріяра, «соціальність» [Baudrillard, 1970]. Філософія дозволяє аналізувати феномен, не втрачаючи водночас цілісності досліджуваного об'єкта, а також ставити питання про те, що і як людина може або повинна бажати.

Метою статті є осмислення процесу трансформації теоретичної моделі бажання як феномена суб'єктивної соціокультурної реальності, а також сутнісного вираження цілісного людського буття в суспільстві «постспоживання» та переходу до поміркованого споживання через низку механізмів відкритого й прихованого примусу. Екзистенція кризовості соціуму ХХІ століття містить у собі прихований «вірус неблагополуччя». Водночас ця кризовість не є суто економічною проблемою, вона є лише найвагомішою та найвідчутнішою частиною нашого життя; неупереджений дослідницький погляд на глобальні процеси дозволяє побачити симптоми близької недуги навіть при очевидному зростанні матеріального достатку. Симптоми ці виявляються в екзистенціальній складовій світогляду – у просторі цілей, смислів, пошуків призначення окремої людини і людства загалом [Beilin et al., 2018]. Відбувся поворот до соціальної політики, орієнтованої на затвердження в суспільстві ідеології консюмеризму й гедонізму, провокування населення

до надмірного споживання товарів, послуг, а також невинного прагнення до комфорту. Донедавна така стратегія усвідомлювалася ідеологами неоліберального крила як тимчасова, але вона була дуже спокусливою з погляду соціальної стабільності. І справді, коли населенню явно або неявно пропонується мета й спосіб життя на кшталт «сьогодні треба жити комфортніше, ніж вчора, а завтра комфортніше, ніж сьогодні», то, поклавши руку на серце, доведеться визнати, що більшість охоче включається в гонитву за матеріальними благами. У суспільстві, де головним смислом життя для одних є прибуток, а для решти – споживання, дійсно набагато менше місця залишається для інших інтересів. Але нереально забезпечити нескінченне зростання матеріального споживання, оскільки Земля з її мінеральними, водними, повітряними та іншими ресурсами, як і її здатність балансувати й компенсувати результати діяльності людства, не є безмежною. Осмислення цього факту було викладено 1969 року А. Печчеї в книзі «Перед безоднею» і незабаром стало причиною виникнення неформальної організації, що отримала назву «Римського клубу», та яка ставить за мету аналіз можливих наслідків подальшого розвитку людства в рамках наявної економічної моделі, а також формування рекомендацій щодо уникнення катастрофічних наслідків і сценаріїв розвитку. Багато дослідників прогнозували, що людство чекає або глобальна катастрофа (за умови збереження наявної парадигми виробництва та споживання), або вимушене зниження споживання; причому пошуки психологічних прийомів для досягнення цього зниження відбуваються паралельно з масовими посланнями, які розповсюджуються в ЗМІ і пропагують такі моделі поведінки, які б знижували споживання біосферних ресурсів.

Приклади такого «м'якого насильства», тобто штучного створення в громадській думці цінностей, вигідних владі, добре описані в книзі Едуарда Лимонова «Дисциплінарний санаторій». Слід зазначити вміле формування ореолу престижу навколо поведінкових моделей, які різними шляхами орієнтують на обмеження матеріального споживання (популяризація стандарту зовнішності, що досягається відчутним зниженням калорійності харчування, негласне заохочення інфантилізму в поведінці тощо). Інакше кажучи, спостерігається поступова підготовка масової свідомості до самообмеження в споживанні, що має в підсумку забезпечити хоча б якийсь позитивний ефект у ситуації реальної неможливості подальшого зростання загального споживання та комфорту.

Перше двадцятиріччя ХХІ століття частково підтвердило негативні очікування. Епоха споживчого добробуту себе майже вичерпала, і сьогодні можна спостерігати, як глобальна цивілізаційна система увійшла в режим згладженого, але безсумнівного зниження рівня матеріального споживання більшості її учасників. Пік матеріального добробуту, досягнутий у деяких розвинутих країнах на початку 1970-х років, давно пройдений, чому сприяли дві кризи середини 1970-х і початку 1980-х років. Сьогодні більшості населення доводиться зводити до того, що рівень доходів або знижується, або для його підтримання потрібно докладати помітно більше зусиль і ресурсів; в особливо несприятливих випадках обидва ці фактори складаються, і людина змушена працювати на межі своїх фізичних та інтелектуальних сил при помітному зниженні для неї доступності матеріальних благ.

Початок ХХІ століття ознаменувався зміною соціокультурної парадигми і динамікою соціальності, тому дискурси критичної теорії виявляються знову актуальними. Люди відчувають, що їх свідомістю маніпулюють мас-медіа, і протестують проти цього маніпулювання. Це і є те нове, що зріє в сучасному суспільстві «постспоживання». Повага до праці, чесність, справедливість, відповідальність заново усвідомлюються як безсумнівні цінності. У цьому напрямку слід протестувати проти програм і дій, які ведуть до зубожіння, маніпуляції свідомістю та будуються на впевненості в недовговічності пам'яті людей і схильності до «належного», яке може досить сильно розходитися з тут-і-тепер суцям.

В антропологічно-гуманістичному стилі мислення економічні, соціологічні та психологічні фактори трансформують бажання. Поступово епоха гламуру й шопінгу відходить у минуле, а що ж приходить їй на зміну? Девізом сучасного суспільства є

формула: «живи швидко, купи ще швидше». На кожному кроці сучасну людину підстерігають заманливі пропозиції: розпродаж, новинки, лімітовані колекції. Сьогодні великі компанії, які звикли трактувати постійне зростання виробництва й продажів своєї продукції як закономірний результат власної інноваційної та маркетингової діяльності, почали відчувати певні труднощі, а отже, змушені аналізувати причини, які їх обумовили. Криза кінця 2000-х, а згодом і поточна криза оголили та каталізували істотні зміни в споживчих перевагах. Ці зміни найяскравіше проявляються в молодіжному середовищі, але не тільки тому, що молодь має нижчі доходи або більшою мірою стикається з проблемою безробіття. Ці економічні фактори впливали на поведінку молоді й раніше, але вони не ставали приводом для переосмислення цінності матеріального споживання як такого. Власне житло як засіб забезпечення непорушності побуту і власний автомобіль як засіб забезпечення індивідуальної мобільності були універсальними цінностями протягом десятиліть, і обмеженість коштів для їх придбання не ставила під сумнів доцільність володіння ними, а впливала лише на вибір об'єкта нерухомості та моделі автомобіля. До 2000-х років «суспільство споживання» фактично являло собою доволі однорідне у своїх споживчих вподобаннях «суспільство надспоживання», в якому всіляко пропагувалася доцільність матеріального споживання в розмірах, які завідомо перевищують розумні фізичні потреби і, найчастіше, фінансові можливості. Наприклад, загально визнаним символом добробуту, а також фактичною нормою споживання для родини зі середнього класу, стала гардеробна кімната, в якій могли б одночасно одягнутися кілька десятків людей.

Але сучасне суспільство у своєму ставленні до ідеї надспоживання демонструє відсутність єдності, і частка людей, які з різних причин роблять спроби вийти за межі традиційної парадигми споживання, стає все більш помітною. Зі свого боку карантинні заходи та самоізоляція, пов'язані з пандемією, призвели до усвідомлення того, що людині в побуті потрібно мати набагато менше речей (переважно – найнеобхідніших). Безумовно, економічні чинники (зниження доходів, нестійка зайнятість тощо) також відіграють у цьому процесі помітну роль, але є й інші мотиви. Скажімо, зниження інтересу до володіння автомобілем можна пояснити вдосконаленням і доступністю громадського транспорту в багатьох країнах Європи на тлі заходів, що цілеспрямовано вживаються для розвантаження міст від особистого автотранспорту: заборони на в'їзд у центральні райони міста та висока вартість паркування. Зниження інтересу до володіння власним житлом можна пояснити розвиненою системою соціального захисту в країнах, де громадянин з низьким матеріальним статусом може отримати муніципальне житло в тимчасове (але часто – фактично довічне) користування або субсидію на оренду житла, що позбавляє його страху стати бездомним.

Однак трансформація системи цінностей споживачів не обмежується дією названих економічних факторів. Слід визнати, що дрейф від надспоживання до розумного споживання має причини, які можна назвати ідеологічними. На зміну надспоживанню приходять тотальне спрощення: в покупках, їжі, одязі та навіть життєвих цілях. Покупці втомилася купувати, через що «культ споживання» [Baudrillard, 1968] поступово трансформується в «раціональне споживання». «Гурбота про себе» вже не пов'язується з придбанням переважно матеріальних речей і благ, вона переносить акцент на отримання вражень. Тому для дослідження відповідних соціальних процесів важливим є розуміння механізмів, що формують бажання не лише в окремих випадках, якими є бажання матеріального, але й бажань, що можуть розглядатися як такі, що слабо пов'язані з тваринною стороною сутності людини.

Постіндустріальний характер розвитку сучасної економіки створив нову соціально-економічну дійсність, де попит індустріального виробництва на кваліфіковану робочу силу невпинно знижується, і навіть повернення раніше винесених за межі розвинутих країн виробництв навряд чи змінить цю тенденцію, оскільки це повернення буде супроводжуватися масштабною роботизацією. Переродження колишніх індустріальних

економік в «економіки послуг», що видається за позитивний тренд сучасності, насправді стало вимушеною трансформацією, зумовленою необхідністю не тільки надати роботу мільйонам колишніх промислових робітників, створивши нові місця у сфері послуг, але й переорієнтувати бачення молоддю свого місця на ринку праці, який не здатний забезпечити їй масову зайнятість в індустрії, а отже, і забезпечити зарплатню на рівні заробітку кваліфікованого промислового працівника (а також заднім числом виправдати доцільність винесення промислового виробництва в країни з низькою вартістю праці). Наприклад, наразі частка послуг у структурі ВВП США становить майже 80%, і високий рівень матеріального споживання там підтримується великою мірою завдяки банківському кредитуванню. Однак рівень закредитованості середнього американського домогосподарства перевищує поріг у 70%, який вважається в цій країні безпечним. Починаючи з 1970 року доходи середнього класу в США зросли на 20%, а борги – на 250%. Водночас за період після Другої світової війни заборгованість середнього домогосподарства виросла в чотири рази [Bartscher, Kuhn & Schularick, 2020], і гіпотетичне припинення споживчого кредитування знизило б рівень споживання навіть не на десятки відсотків, а кратно. Високий рівень кредитної заборгованості домогосподарств щодо розміру їхнього річного доходу має місце не тільки в США, але й в багатьох інших розвинених країнах. Аналіз статистичних даних показує, що для Австрії, Німеччини та США цей показник зараз перевищує 80%; для Китаю, Франції, Іспанії, Португалії, Бельгії, Фінляндії, Великої Британії та Ірландії знаходиться в діапазоні 90–125%; для таких країн, як Кіпр, Канада, Нова Зеландія, Швеція та Нідерланди він складає 125–200%; а для Норвегії та Данії перевищує 200% [European Central Bank, 2020; OECD, 2016, p. 61; Statista, 2020; Trading Economics, 2020]. Зауважимо, що для країн, яких не відносять до розвинених, характерним є значно нижчий рівень заборгованості домогосподарств, що свідчить про домінування в цих країнах іншого типу споживчої поведінки.

Протягом ХХ століття західна економічна модель показала здатність до адаптації заради свого виживання, спочатку прийнявши тези Джона Кейнса, а потім (через вимушену конкуренцію з радянської соціально-економічною моделлю) запровадивши масштабну систему соціального захисту з пенсіями для кожного, допомогою з безробіття, соціальною допомогою, а також страховою медициною. Однак побудова й подальше вдосконалення системи соціального страхування та забезпечення відбувалися в умовах, коли індустрія ще потребувала великої кількості робочих рук, а екстенсивне розширення ринкової економіки тривало. Сучасні реалії мають істотну відмінність від тих проблем, з якими західна економічна модель зіткнулася в минулому столітті. По-перше, у результаті глобалізації та дії ресурсних, екологічних та інших чинників, імовірно, досягнуто межі зростання цієї економічної моделі. По-друге, через дії вже розглянутих факторів купівельна спроможність населення навіть у розвинених країнах нині є помітно нижчою, ніж п'ятдесят років тому, і забезпечити її зростання можна лише шляхом істотної видозміни ідеологічного стрижню наявної економічної моделі. Для цього необхідно перейти від принципу «головною метою економічної діяльності є прибуток» до принципу «головною метою економічної діяльності є людина», причому зробити цей розворот необхідно синхронно всіма економіками планети (або, за умови деглобалізації, всіма економіками макрорегіону); в іншому ж разі країни, які здійснять такий розворот поодиночі, матимуть серйозні труднощі із забезпеченням своєї конкурентоспроможності. Відсутність єдиної позиції з цього питання у керівництва розвинених країн наразі залишає такий варіант виходу з ситуації, що склалася, у теоретичній площині.

Отже, сьогодні в рамках існуючої економічної моделі виникла об'єктивна неможливість підтримувати колишній рівень матеріального споживання населення, і цілеспрямована переорієнтація потреб населення з придбання дорогих матеріальних об'єктів на більш доступні нематеріальні цінності видається цілком логічним засобом примирити з дійсністю людей з невисоким матеріальним статусом, запобігти їхньому

невдоволенню та протестним настроєм. У разі, якщо така спроба робилася б по відношенню до покоління з уже сформованою системою цінностей, можна було б очікувати її невисокої результативності, оскільки вона фактично вимагала би відмовитися від давно й міцно засвоєної системи цінностей на користь іншої. Але у випадку з молоддю ситуація інша: у нового покоління значно легше сформувати споживчу психологію, від самого початку орієнтовану на задоволення потреб, що не потребують високих матеріальних статків. До таких потреб можна віднести, як мінімум, потребу в розвагах (місце яких в ієрархії цінностей – не «після роботи», а «по можливості замість роботи»), потребу в статусному позиціонуванні себе та гіпертрофовану тягу до нового, яка так ретельно культивується маркетологами. Матеріальні витрати на задоволення таких потреб істотно нижче витрат на придбання, наприклад, власного житла, але їх задоволення приносить масу позитивних емоцій новому поколінню споживачів, а також хороший дохід фірмам, що їх забезпечують: чи-то туристичним агентствам, чи-то виробникам гаджетів або брендового одягу.

У логіку та ідеологію подібного споживання добре вписується і поширене серед молоді уявлення про низьку цінність власного житла (аргумент – «обмежує мобільність»), глибокої освіти (її отримання вимагає серйозних витрат часу, самообмеження, наполегливості, а в деяких країнах – і чималих коштів), ставлення до роботи переважно як до джерела доходу, але не засобу самореалізації, до перспективи завести дітей – як до чинника, який погіршить можливості споживання та обмежить у розвагах і т. п. Якщо матеріальний гедонізм доступний людям з високим та відносно високим матеріальним статусом, то нематеріальний гедонізм можливий для більшості населення: дійсно, у придбанні недорогого туру до Єгипту/Туреччини/Чехії або купівлі брендового смартфона немає нічого неможливого. У цій системі цінностей розваги та враження є головним сенсом життя, і її адепти переконані в пріоритетності розваг над іншими видами діяльності. Водночас багато хто готовий іти на обмеження свого матеріального споживання в тому разі, якщо виникає загроза обмеження цього нематеріального гедонізму. Вельми показовим є ставлення носіїв цієї ціннісної системи до реального сектору економіки та науки, подібне поширеному ставленню до інфраструктури: «взагалі кажучи, це необхідно, але особисто мені нецікаво, а праця в цих сферах діяльності непрестижна». Отже, адепти даної системи цінностей від самого початку не бачать себе, скажімо, як будівельника або кваліфікованого промислового робітника, у разі чого вони могли б заробляти (а отже, і споживати) значно більше.

Даючи загальну характеристику цій новій системі цінностей, можна відзначити як її постмодерністський характер, так і те, що вона є достатньо комфортною і для наявної соціально-економічної системи, і для приналежних їй пересічних індивідумів, оскільки примиряє останніх з реальністю. Ця, на нашу думку, цілеспрямовано сконструйована система цінностей породжує науковий інтерес до механізмів формування нових бажань і потреб, істотно відмінних від потреб, властивих представникам поколінь Модерну.

Бажання замикається на суб'єкті як єдиній владній інстанції, що втілює собою реальність, виступаючи як центром, так і метою останньої. Воно втілюється в соціальному бутті та постає як форма взаємодії різних аспектів реальності. Раціонально виважена участь суб'єктів у соціальній взаємодії базується на тому, що бажання обумовлені конкретним соціальним контекстом. Сплетеність бажання в бутті демонструє багатовимірність, нелінійність і подієвість. Онтологічний вимір бажання здійснюється не на рівні свідомості як результат пізнання, а є вкоріненим у самому бутті людини, як її сутнісна риса, природний спосіб буття в соціумі [Газнок, 2003]. Бажання завжди передбачає негативний досвід відсутності або нестачі щодо об'єкта, тобто «технологічні» характеристики дії бажання – його здійснення й задоволення, але в описанні його адекватної динамічності та різноманітності сутнісним є те, що утворюється спів-буттям.

Отже, контекстом бажання виступає соціальність, в якій бажання суб'єкта реалізується в події, перебуваючи в постійному русі та процесі комунікації. Мотиви,

інтереси, прагнення є вторинними щодо потреб і бажань, значна частка яких є результатом зовнішнього впливу, що створює специфічний попит, задоволення якого формує ту частину економіки, яку можна назвати «економікою вражень», а учасників цієї економіки – «суспільством вражень». Економіка суспільства вражень функціонує завдяки потребі в емоціях, яка задовольняється через різноманітні форми дозвілля – туризм, неформальне спілкування, відвідування масових заходів, споживання аудіовізуальної продукції, комп'ютерні ігри тощо. У названих складових немає нічого принципово нового, але новим є їх сприйняття і презентація власної участі в цих розвагах для інших. В економіці Модерну місце розваг у житті визначається формулою «справі – час, забаві – годину». Справа в цьому контексті – це праця, часто напружена й складна, але необхідна для гідного існування, праця, яка забезпечує соціальний статус і надає сенс життю як такому. Для Модерну в співвідношенні розваг і праці завжди важливішою та первиннішою є праця, а розваги є лише релаксацією після неї. У постмодерній економіці вражень первинними є враження; саме вони наділяють життя сенсом, а праця часто виступає як примусовий та рутинний засіб оплатити ці враження. Працеголік як продукт Модерну, як суб'єкт, що любить свою роботу та отримує від неї задоволення, з погляду представника економіки вражень, є нещасною людиною, яка, витрачаючи на роботу занадто багато сил і часу, не може постійно розважатися, а отже – не вміє жити.

Презентація себе в суспільстві вражень також принципово відрізняється від такої в суспільстві Модерну. Вона ґрунтується не на тих досягненнях, які дійсно вигідно виділяють суб'єкта з його середовища, а на демонстрації того, що суб'єкт, який презентує себе, не відрізняється в «гірший бік» від представників тієї частини соціуму, з якою він себе асоціює: він *теж* купує та носить модні брендові речі, *теж* буває в ресторанах і турпоїздках, *теж* має статевих партнерів, *теж* має численних друзів і передплатників у соціальних мережах, *теж* робить татування й пірсинг, *теж* слідує здоровому способу життя тощо. Фактично така презентація себе – це добровільна реактивна уніфікація та десуб'єктивізація, зниження планки вимог до себе в частині культури, освіченості й смаку.

У суспільстві вражень склалися інші уявлення про межі допустимого – люди власноруч розміщують про себе в мережі величезну кількість інформації, яка за мірками суспільства Модерну як мінімум є не призначеною для широкої аудиторії, а часто й безсумнівно компрометуючою. Характер такої інформації насправді не є принциповим – головне, щоб вона дозволяла людині постійно бути на виду, отримувати якомога більшу популярність, оскільки в суспільстві вражень саме рівень публічності визначає соціальну значимість людини. Скрамність у такому суспільстві – це риса особистості, яка не дозволяє людині домагатися високого рівня публічності, а отже, знижує її соціальну значимість. Скрамна людина – це, з погляду суспільства вражень, непомітна людина, тобто представник соціального дна.

Ефективним інструментом створення нової системи споживчих цінностей стала теза про *надцінність новизни*, яка полягає в уявленні про те, що завжди й у всьому, де це тільки можливо, слід використовувати речі (і не тільки речі) лише останньої моделі й версії, оскільки вихід нової версії продукту безсумнівно перетворює поточну версію на безнадійно застарілу та неактуальну. Раціональні міркування, наприклад, про те, що нові версії Windows зазвичай є недосконалими й «доводяться до розуму» ще кілька років після початку продажів, що хороший смартфон здатний служити значно довше року, а власник, продаючи після декількох років володіння куплений на первинному ринку якісний автомобіль, фактично дарує наступному власникові значну суму грошей, ігноруються носіями такої ціннісної системи, оскільки в їхньому сприйнятті новизна сама собою є благом, за володіння яким вони готові платити чималі гроші. Установку щодо надцінності новизни розділяє значна частина людей, яка народилася в останні десятиліття; їхні дії з оновлення матеріальних об'єктів власності часто обмежуються тільки фінансовими можливостями, а неможливість придбати останню версію продукту породжує відчуття дискомфорту й незадоволеності. Ця тенденція особливо яскраво проявляється в тому, що

заради купівлі нового гаджета, який забезпечує комфорт насамперед у віртуальному просторі, сучасна людина часто відмовляється від придбання більш утилітарних речей – взуття, одягу, здорової їжі тощо.

Безумовно, важливою частиною економіки вражень є індустрія моди. Мода значно впливає на багато сегментів економіки, але основне її призначення – не виховання смаку, а переконання споживачів відмовитися від подальшого використання раніше придбаних цілком кондиційних речей. Суспільство споживання засновується на короткостроковому задоволенні від покупки, а реклама немовби закликає: «Не думай, викидай наявне та купи нове!». Ми маємо можливість спостерігати за тим, що в споживчому сегменті моральний знос не тільки настає раніше фізичного, але дуже часто використовується як інструмент цілеспрямованого м'якого примушування споживача до відмови від подальшого використання раніше придбаних речей. Втім, суспільство перестало встигати за модою, і більшість відомих виробників штампує товар, який виглядає як стандартизований. 2019-й рік став у цьому питанні вельми показовим: продажі телефонів і смартфонів вперше не зросли, а знизилися, причому ще до введення карантинних обмежень і зниження обсягів виробництва в планетарному масштабі. Ринок автомобілів, який ще недавно динамічно зростав, теж має істотну негативну динаміку, і навіть у китайських виробників вперше за 20 років відбувся різкий спад. Виробникам доводиться шукати нові шляхи й схеми продажів. Багато хто пропонує товари напрокат, інші вкладаються у виробництво більш дорогих якісних речей для тривалого використання, деякі дивляться в бік товарів за передплатою. Всі без винятку продавці шукать нові види реклами, тому що ефективність старих знижується. Крім того, змінилося й сприйняття реклами як такої. Сучасна людина почала ігнорувати рекламу, вона втомилася не тільки купувати, але й слухати про те, що обов'язково повинна щось купити. Майже кожного дня середня людина бачить 4-10 тис. рекламних оголошень, і реакцією на таке рекламне перевантаження все частіше стає свідоме ігнорування реклами. За таких обставин маркетологи змушені змінювати підходи у своїй роботі, і сьогодні в кращому стані опинилася «чесна реклама» – реклама, яка не обіцяє завідомо нездійсненого.

З переходом до поміркованого споживання спостерігається тенденція до спрощення моди – одягатися, як більшість, не замислюватися щодо вибору одягу, допускати легку недбалість в образі [Легенький, 2008], виглядати так, ніби людина перед виходом із дому вдягла перше, що попалося під руку. Головний мотив у такому виборі одягу – зручність і заощадження часу. Популярність базового гардероба зростає, тому все більше брендів включають у свої колекції моделі, що перебувають «поза часом» і не дуже відповідають останнім модним тенденціям. І якщо раніше мода носила переважно імперативний характер, то сьогодні вона часто сприймається лише як орієнтир, на який можна не звертати істотної уваги.

Настає час усвідомленого споживання, до якого люди приходять через міркування економічного, соціального, екологічного та культурного характеру. Усвідомлене споживання не пропонує відмовлятися від покупок, воно лише закликає задуматися перед покупкою: чи дійсно мені потрібна ця річ? В усвідомленого споживання є й гранична форма – фриганізм, течія, яка пропонує безоплатне споживання та навіть створила власний філософській світогляд повсякденного життя. Фригани вважають недоцільним купувати те, що можна отримати без витрати коштів, і вважають за краще вторинне використання: вони знаходять речі та навіть продукти харчування в сміттєвих контейнерах і на звалищах.

Набуває також популярності ставлення до володіння, яке можна висловити в такому риторичному питанні: який сенс заробляти мільйони на великий будинок або коштовний автомобіль, якщо хтось інший бере те саме в оренду? Іззовні не видно, хто володіє, а хто орендує, – обидва користуються тим самим. *Економіка спільного споживання* (sharing economy) побудована на відмові від володіння в класичному смислі цього поняття. Її називають економікою майбутнього, і суспільство активно шукає шляхи практичного втілення відповідних ідей, переосмислюючи значимість володіння: обростати речами у побуті

більше не є трендом повсякденного життя. Популярними стають ідеї тимчасового та спільного користування речами, заходи з обміну одягом або іншими речами.

На наших очах відбулися серйозні зміни в ставленні до контенту як об'єкту володіння. З кожним роком зростає популярність контенту за передплатою, як і всього бізнесу підписок, і сьогодні можна підписатися не тільки на контент, але й на доставку товарів. Це звільняє людину від прийняття додаткових рішень, заощаджує час, а часто й гроші. Принцип «будь вільним від зайвих речей» дійсно надає людині певну свободу. Не маючи власної нерухомості, володіючи лише речами й предметами першої необхідності, орієнтуючись на помірковане споживання, людина не прив'язує себе до одного місця, тобто рівень її мобільності справді зростає. Втім, зворотною стороною цієї мобільності є те, що в традиційній системі цінностей називається «відсутністю власної домівки».

Відмова від володіння звільняє людину від надмірної праці, і для багатьох молодих людей гасло «більше працювати, щоб більше купувати» втрачає актуальність. Коли немає необхідності присвячувати все життя зароблянню грошей для придбання дорогих речей, можна сконцентруватися на іншому: на сім'ї, відпочинку, розвагах, враженнях, туризмі, власному здоров'ї. На зміну гонці за ефективністю приходять мінімалізм, есенціалізм, слоу-лайф (англ. *slow-life* – рух, який виступає проти суєти, поспіху, стресу та загалом – за уповільнення темпу життя). Спрощення та усвідомленість проникають у кожен сферу життя сучасної людини. Сьогодні людину не так просто схилити до здійснення імпульсивної покупки, і вона частіше замислюється, чого насправді хоче та чи потрібна їй чергова сукня або пара черевиків.

У такому ставленні до матеріального споживання присутній і менш явний, але важливий психологічний аспект: усвідомлене редукування матеріального споживання примиряє з дійсністю тих численних людей, які усвідомлюють, що їхні доходи не дозволяють їм здійснювати матеріальне споживання на рівні попереднього покоління. Усвідомлене прийняття концепції помірного споживання дозволяє їм уникнути викликаного цією обставиною постійного дискомфорту, переключивши увагу на більш доступні нематеріальні блага, причому такими за фактом визнаються не тільки розваги, що були популярними й кілька десятиліть тому, але також і можливість проводити час у формах, які є, з погляду ціннісної системи Модерну, його пустим марнуванням.

Але, так чи інакше, тенденція перегляду ставлення до споживання дійсно знижує рівень невдоволення, що виникає внаслідок розриву між потребами і можливостями громадян, а отже, і рівень напруженості в суспільстві. Наявність такої тенденції є вигідною і для політичної влади, яка здійснює управління суспільством. Як видається, вона була б вигідною і для бізнесу, якби експансія сучасної світової економіки не досягла, на наш погляд, тих природних меж, про які писав ще К. Маркс, але тут ми маємо справу з іманентним внутрішнім конфліктом самої економічної моделі.

Поки що про усвідомлене спрощення життя мало говорять, але воно вже почало змінювати світ. Якщо дивитися на ситуацію глобально, то у світі очікуються великі зміни: за прогнозами, до 2025 року обсяг економіки спільного споживання (спільного володіння / користування) збільшиться в порівнянні з 2015 роком більш ніж у 20 разів і складе \$335 млрд. [PricewaterhouseCoopers, 2015, p. 14]. У новій схемі економічних відносин кожен покупець може виступати водночас і як підприємець. Людина буде ділитися не тільки матеріальними цінностями, але й знаннями, професійною допомогою, послугами. Тенденція до спрощення зробить чіткі нині межі між соціальними верствами менш видимими, і на око визначити рівень достатку людини буде складніше. Можна очікувати, що зміняться також і деякі відносини в соціумі, оскільки щоб відкрити дорогу відносинам спільного споживання, потрібно буде вирішити питання щодо формування механізмів забезпечення добросовісної поведінки при спільному користуванні речами. Новий підхід сприятиме зменшенню обсягів нереалізованої продукції, що позитивно позначиться на екології. Наприклад, сервіс фудшерингу теоретично здатний

забезпечити врятування продуктів від викидання. Зараз у масштабах планети приблизно третина усієї кількості виробленого продовольства не доходить до споживача; в абсолютних величинах річні втрати продуктів харчування становлять близько 1,3 трлн. тонн [The World Counts, 2020]. Водночас велика кількість людей недоїдає або голодує. Звичайно, це все станеться не завтра, але якщо людина усвідомлено підходитеме до споживання, то це буде кроком до того, щоб зробити своє життя легшим, а світ – кращим.

Отже, ідея гуманізму, на відміну від концепції порятунку християнської душі як сенсу людського існування, ставить на чільне місце щастя індивідуума та його особисту свободу. Це означає, що земні цілі людини, відображаючи її бажання й пристрасті, стають орієнтиром розвитку та навіть новим «об'єктом поклоніння».

На трансформацію бажання значний вплив також справляє економічний примус людини до постійної праці, і першим механізмом примусу людини до праці виступає низький рівень її оплати. Часто сучасна людина змушена працювати майже без зупинки, тому що зароблених коштів вистачає тільки на повсякденне життя, але не на накопичення. Соціальна допомога в деяких країнах, включаючи пенсійне забезпечення, часто виявляється скоріше фікцією, тому що її ледь вистачає, а часто й замало, щоб покрити життєво необхідні витрати.

Другим механізмом прихованого примусу людини до праці є створення індукованого попиту на товари, цінність і необхідність яких є спірними. Сучасна людина залучена до нескінченної гонки за «новинками», а для цього змушена постійно працювати.

Третім прихованим механізмом економічного примусу сучасної людини є кредитна система, через яку людина все більше й більше втягується в кредитну кабалу. З кожним днем вона має працювати все більше, і часто для обслуговування наявного кредиту людина бере новий кредит, створюючи таким чином «піраміду боргів». Борг, що постійно висить над нею, добре стимулює до роботи навіть за мізерну плату.

Четвертим механізмом прихованого примусу сучасної людини є «міф про державу». Йдеться про те, що зазвичай людина вважає, що прямо або опосередковано працює на державу, але викривлена, корислива експлуатація деякими можновладцями таких понять, як «державу», «патріотизм» і «Батьківщина» часто спрямовується на те, щоб люди не задавали незручних запитань про те, чому вони працюють все життя і залишаються завжди бідними.

П'ятим механізмом прихованого примусу сучасної людини є механізм інфляції. Зростання цін за відсутності відповідного зростання зарплати (пенсії) забезпечує приховане непомітне пограбування людини, основним джерелом доходів якої є активні доходи або трансферти.

Шостим прихованим механізмом змусити людину працювати за невеликі гроші є консервація бідності, яка позбавляє людину можливості здійснити переїзд в інше місто або іншу країну. Цей механізм змушує працювати на одному місці та миритися з умовами існування, змінити які людина не має можливості.

Сьомим механізмом, який змушує людину працювати за невелику заробітну платню, є приховування інформації про реальну вартість її праці, реальну вартість товару, який вона створила, і частку її зарплати, яку привласнює роботодавець, користуючись незнанням людини та відсутністю належного контролю над механізмом розподілу додаткової вартості.

Отже, в умовах погіршення економічного стану пересічної людини відносна доступність реалізації нематеріальних бажань робить все більш популярною та масовою систему цінностей, в якій розваги мають безсумнівний пріоритет над продуктивною діяльністю. У своєму ключовому питанні – ставленні до праці – вона є дуже подібною до системи цінностей, яка кілька десятиліть тому поділялася переважно так званою «золотою молоддю» і не вважалася в суспільстві нормою. У цій системі цінностей праця з діяльністю, яка продукує життєві смисли й цілі та надає можливість самовираження й самоствердження, перетворюється на діяльність, що є об'єктивно необхідною для уможливлення дозвілля.

Ця обставина докорінно змінює ставлення до праці й до зусиль, необхідних для повноцінного професійного становлення особистості. Розуміння суті цієї ціннісної трансформації дозволяє побачити одну з найважливіших причин зміни ставлення до знання як такого. Оволодіння знанням сприймається наразі багатьма людьми як такий різновид праці, на який поширюється вже сформоване загальне ставлення до праці як до рутинної повинності, яку потрібно виконати, по можливості «не напружуючись». Тому при входженні в професію людей, які є носіями такої ціннісної системи, слід закономірно очікувати збільшення частки працівників, рівень професіоналізму яких і надалі буде об'єктом обґрунтованої критики, а масовість цього явища сприятиме перетворенню напівпрофесіоналізму на фактичну норму.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Газнюк А. М. Персональність соматичного буття: монографія. Х.: ХДАФК, 2003. 356 с.

Легенький Ю. Г. Дизайн одягу. Київ: КНУКіМ, 2008. 374 с.

Bartscher A. K., Kuhn M., Schularick M. Inequality and US Household Debt: Modigliani Meets Minsky. 18.05.2020. URL: <https://voxeu.org/article/inequality-and-us-household-debt-modigliani-meets-minsky>.

Baudrillard J. La société de consommation: ses mythes et ses structures. Paris: Gallimard, 1970. 318 p.

Baudrillard J. Le système des objets. Paris: Gallimard, 1968. 288 p.

Beilin M., Gazniuk L., Kuznetsov A., Struchayev M., Manohin D., Chistyakova E. Anthropogenic Activity: Risks and Protection Safety of Human Life. *Revista Publicando*. 2018. Vol. 5. Núm. 16 (1). pp. 598–605.

Consumer Intelligence Series «The Sharing Economy». *PricewaterhouseCoopers*. 2015. URL: https://www.pwc.fr/fr/assets/files/pdf/2015/05/pwc_etude_sharing_economy.pdf.

Household Debt. *OECD Factbook 2015-2016: Economic, Environmental and Social Statistics*. Paris: OECD Publishing. 2016. pp. 60–61. DOI: <https://doi.org/10.1787/factbook-2015-23-en>.

Households Debt to Income. *Trading Economics*. 2020. URL: <https://tradingeconomics.com/country-list/households-debt-to-income>.

Household Debt to GDP Ratio in the United States from 1st Quarter 2011 to 2nd Quarter 2020. *Statista*. URL: <https://www.statista.com/statistics/248283/household-debt-ratio-to-gdp-in-the-united-states>.

Household Sector Report, May 2020. *European Central Bank*. 2020. URL: <https://sdw.ecb.europa.eu/servlet/desis?node=1000004962>.

Roughly a Third of the World's Food is Wasted. That's About 1.3 Billion Tons a Year. *The World Counts*. 2020. URL: <https://www.theworldcounts.com/challenges/people-and-poverty/hunger-and-obesity/food-waste-statistics>.

Газнюк Лідія Михайлівна

докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри гуманітарних наук

Харківська державна академія фізичної культури

вул. Клочківська, 99, Харків, 61058

E-mail: lgazn@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4444-3965>

Бейлін Михайло Валерійович

доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних наук

Харківська державна академія фізичної культури

вул. Клочківська, 99, Харків, 61022

E-mail: beilyn@hdafk.kharkov.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6926-2389>

Стаття надійшла до редакції: 15.10.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

TRANSFORMATION OF DESIRE IN THE “POST-CONSUMPTION” SOCIETY

Gazniuk Lidiia M.

DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., 61058, Kharkiv, Ukraine
E-mail: lgazn@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4444-3965>

Beilin Mykhailo V.

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., 61058, Kharkiv, Ukraine
E-mail: beilyn@hdafk.kharkov.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6926-2389>

ABSTRACT

The process of transformation of the theoretical model of desire as a phenomenon of subjective socio-cultural reality and the essential expression of the whole human being is comprehended. The methodological basis of the article consists of general scientific and philosophical methods of cognition; the authors rely on the dialectical method in studying the phenomenon of desire as the unity of the material and symbolic worlds. The causes and consequences of changes that occur in modern consumer society from the standpoint of “wishing human”, when the desire that actualizes the person of the subject is defined as a process carried out by man in everyday life. Socio-economic mechanisms are analysed, which, on the one hand, force a person to work constantly, and on the other hand – to rethink their needs and desires, transforming the latter, as a result of which it moves to the consumption of objects, many of which are incorporeal. The ontological aspect of the interpretation of desire as a way of social existence expands the knowledge of human nature and seeks to answer the question of why certain events occur in human existence and how they relate to human. It can be stated that the attempt to form a new hedonistic value system in the new generation was successful, and its key differences from the traditional hedonistic value system are immateriality, accessibility and a large number of adherents, which naturally follows from this accessibility. Multi-vector communication involves the possibility of varying the choice of freedom of the subject, which in actions and inferences is relative one, although there is a dependence on communication with sociality, a form of communication with which there is a desire. Subject and object are constituted by desire, which is the impetus for creation, change, movement, and acquisition.

Keywords: desire transformation, super-consumption, moderate consumption, incorporeal hedonism, economics of impressions, novelty value.

REFERENCES

- Bartscher, A. K., Kuhn, M., & Schularick, M. (2020). *Inequality and US Household Debt: Modigliani Meets Minsky*. 18.05.2020. Retrieved from <https://voxeu.org/article/inequality-and-us-household-debt-modigliani-meets-minsky>.
- Baudrillard, J. (1968). *Le Système Des Objets*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1970). *La Société De Consommation: Ses Mythes Et Ses Structures*. Paris: Gallimard.
- Beilin, M., Gazniuk, L., Kuznetsov, A., Struchaev, M., Manohin, D., & Chistyakova, E. (2018). Anthropogenic Activity: Risks and Protection Safety of Human Life. *Revista Publicando*, 5(16/1), 598–605. Retrieved from <https://revistapublicando.org/revista/index.php/crv/article/view/1526>.
- European Central Bank. (2020). *Household Sector Report, May 2020*. Retrieved from <https://sdw.ecb.europa.eu/servlet/desis?node=1000004962>.
- Gazniuk, L. M. (2003). *Personality of Somatic Being*. Kharkiv: Kharkiv State Academy of Physical Culture. (In Ukrainian).

- Lehenkyi, Yu. H. (2008). *Clothing Design*. Kyiv: Kyiv National University of Culture and Art. (In Ukrainian).
- OECD. (2016). Household Debt. In *OECD Factbook 2015-2016: Economic, Environmental and Social Statistics* (pp. 60–61). Paris: OECD Publishing. DOI: <https://doi.org/10.1787/factbook-2015-23-en>.
- PricewaterhouseCoopers. (2015). *Consumer Intelligence Series “The Sharing Economy”*. Retrieved from https://www.pwc.fr/fr/assets/files/pdf/2015/05/pwc_etude_sharing_economy.pdf.
- Statista. (2020). *Household Debt to GDP Ratio in the United States from 1st Quarter 2011 to 2nd Quarter 2020*. Retrieved from <https://www.statista.com/statistics/248283/household-debt-ratio-to-gdp-in-the-united-states>.
- The World Counts. (2020). *Roughly a Third of the World’s Food Is Wasted. That’s about 1.3 Billion Tons a Year*. Retrieved from <https://www.theworldcounts.com/challenges/people-and-poverty/hunger-and-obesity/food-waste-statistics>.
- Trading Economics. (2020). *Households Debt to Income*. Retrieved from <https://tradingeconomics.com/country-list/households-debt-to-income>.

Article arrived: 15.10.2020

Accepted: 27.11.2020

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕКЛАМИ В СУСПІЛЬСТВІ ПАНОПТИКУМУ

У запропонованій статті реклама розглядається в річищі антропологічного підходу. Реклама представлена як особлива антропологічна реальність (специфічний смисловий простір), в якій одночасно відображаються та формуються сутнісні характеристики людини. У цій реальності сучасна людина здатна соціалізуватись, самоідентифікуватись, споживати та транслювати інформацію. Трансформація реклами є неоднорідною та залежить від багатьох суспільних факторів. Така трансформація розглядається в річищі концепції «паноптикуму», про яку теоретики згадали в другій половині ХХ століття, коли повсюдний нагляд і спостереження стали набувати статусу звичного явища. З антропологічного погляду сутність реклами відображає соціальний і культурний код суспільства, що зменшує рівень негативних зворотних реакцій, а також збільшує рівень прийняття цього коду в масовій свідомості. Процес трансформації реклами відбувається постійно. Враховуючи широке розповсюдження реклами в різних сферах життя людини, реклама стає однією з найважливіших форм комунікативної діяльності. Долучаючись до створення загального інформаційного поля, реклама привертає увагу до прагматичних сторін буття, що формує певний світогляд і ставлення до навколишнього світу. Рекламні ідеї відображають комунікативний рівень і ступінь інтелектуального розвитку людини, тому також є індикатором розвитку суспільства загалом. Розуміння реклами людиною являє собою приклад сприйняття суб'єктом певної інформаційно-комунікативної реальності. Сягаючи глобального рівня, реклама створює великий комунікативний простір для найрізноманітніших груп людей. Автор доходить висновку, що з погляду антропологічного підходу людина є не тільки об'єктом, але й реальним суб'єктом реклами. Реклама являє собою специфічний спосіб творчої самореалізації людини, у межах якого відбувається конструювання, трансляція та сприйняття рекламних образів.

Ключові слова: реклама, людина, рекламна картина світу, антропологічний підхід, смисловий простір, сенс, значення, антропологія.

Стрімкий перехід цивілізації до своєї постіндустріальної форми породжує *проблему* сприйняття людьми нової ціннісної та ідеологічної інформації, а також спричиняє значні модифікації сучасної культури, змінюючи її «духовну інфраструктуру» – ті ціннісно-нормативні принципи, які колись лежали в її основі та фіксували ідеал розвитку особистості. Фундаментальні зміни антропологічного характеру стали результатом дії цілої низки факторів. І одну з провідних ролей у цих процесах відіграла реклама, яка з часом перейшла межі своєї маркетингової сутності та стала важливим чинником у вихованні й соціалізації особистості, опинившись до того ж добре оснащеною в «технологічному» плані. Втім, вплив сучасної реклами на людину й культуру є неоднозначним. З одного боку, вона спирається на «класичну» антропологію. З іншого боку, реклама в певному розумінні «творить нову антропологію», розширюючи соціальну базу «нового язичника», перетворюючи гедонізм і споживацтво на основний мотив і сенс життя, легітимізуючи девіацію та трансгресивну поведінку. Використовуючи як ресурс впливу архетипи колективного несвідомого та символи минулого, реклама модифікує ціннісно-нормативні засади сучасної культури, сприяючи в такий спосіб поглибленню антропологічної кризи.

Актуальність дослідження трансформації реклами полягає в тому, що рекламна комунікація стала окремою складовою економічного, інформаційного та соціального вимірів життя людини. Діяльність реклами не зводиться тільки до комерційного інформування про товари й послуги, як іноді її визначають у підручниках з маркетингу,

або навіть до комерційної / політичної / соціальної функції, на чому робиться акцент у літературі з комунікативістики та іміджелогії. Реклама як комплексний і багаторівневий феномен допускає безліч підходів, прочитань та інтерпретацій – від розгляду реклами в найзагальнішому вигляді як невід'ємної частини сучасної культури до аналізу конкретних рекламних повідомлень.

Тлумачення реклами та механізмів її впливу нерозривно пов'язане зі зверненням до антропології, тобто науки про людину, а також про індивідуальну й суспільну свідомість. Від того, яким чином ми розуміємо людину та її внутрішній світ, залежить і спосіб інтерпретації реклами як феномену культури, і практичні рекомендації щодо побудови рекламного повідомлення для досягнення ним максимального ступеня переконливості.

Саме антропологічний підхід до реклами міг би прояснити причини її давньої історичної вкоріненості в людській культурі, її подальші метаморфози, а також роль у культурі сучасній. Адже крім свого прямого призначення реклама значно впливає на повсякденне життя людей. Антропологічне дослідження може сприяти скороченню до мінімуму того, що можна назвати «рекламним негативом», тобто всього того, що викликає в людей зворотні негативні реакції, які виражаються в неприйнятті реклами та прагненні відгородитися від неї. Витоки ненависті до реклами мають глибокі антропологічні корені, які теж вимагають дослідження.

Як зазначає Т. Є. Панкратов, «у світлі антропологічного підходу реклама являє собою особливу (демонстративну) форму комунікації, вплетену в мережу взаємозалежностей, що з'єднують між собою реальне і ідеальне, фізичне і духовне, економічне і моральне, і отримують на кожному історичному етапі іншу структуру, особливий характер взаємозв'язків» [Панкратов, 2001, с. 130]. Сенс демонстративної поведінки стосовно реклами для суб'єкта полягає в тому, щоб за допомогою певної системи знаків презентувати або позиціонувати чи-то себе й свої якості, чи-то вироблену продукцію іншим людям, суспільству (для того, щоб привернути їхню увагу та викликати зацікавленість). З морального погляду кінцеві цілі такої поведінки можуть бути різними: від егоїстичних (отримання будь-якої переваги для себе або своєї референтної групи) до безкорисливих (демонстрація своєї відкритості або приналежності до якого-небудь соціального утворення). Тут багато що залежить від історичної епохи й соціуму, в якому відбувається подія комунікації. Водночас важливими в цьому контексті є дослідження дискурсивних і тілесних практик, оскільки суть антропологічного підходу до людської діяльності полягає в тому, щоб охопити її цілком – як духовно-тілесну єдність, на противагу розриванню самості людини на чисто соціальні та біологічні аспекти, що часто притаманне природничим і деяким гуманітарним наукам.

Таке розуміння рекламної діяльності вимагає розширення поля її дослідження, тому що дисциплінарні межі, в яких вона зазвичай розглядається (економіка, політологія, соціологія тощо), є занадто вузькими. До того ж переважна більшість подібних досліджень зосереджується тільки на сучасних формах реклами без урахування її специфіки на різних історичних етапах. Крім того, при дослідженні одного тільки функціонального боку реклами за бортом лишаються різноманітні властивості соціологічного, культурологічного та антропологічного характеру, які реклама мала в минулому та продовжує містити в собі й сьогодні.

З огляду на *аналіз досліджень і публікацій* можемо стверджувати, що реклама – явище, яке зачіпає практично всі сторони життя людини, тому її дослідження характеризується різноманіттям наукових підходів. Наприклад, Н. А. Водоп'янова, ґрунтуючись на відмінностях у визначенні сутності реклами і методів її дослідження, виділяє такі теоретичні підходи, як економічний, соціально-психологічний, соціологічний, культурологічний і філософський [Водоп'янова, 2009]. Зі свого боку Є. В. Ромат виділяє п'ять підходів до розуміння реклами: комунікаційний, функціональний (маркетинговий), матеріальний, галузевий і культурологічний. Водночас він зауважує, що всі зазначені підходи тісно взаємопов'язані та доповнюють один одного, тому в окремих випадках між ними важко

провести чітку межу, а отже, було б недоцільно жорстко розділяти чи протиставляти ці підходи один одному [Ромат, 2007, с. 13]. Також відзначимо, що питання й проблеми антропологічного розуміння реклами та її трансформації в культурі у своїх працях досліджували як вже згадувана нами Н. А. Водоп'янова, так і такі фахівці, як В. Т. Ганжин, А. В. Лященко, Г. А. Чупіна.

Але незважаючи на те, що сьогодні є велика кількість літератури з реклами, значна її частина має переважно практичний, прикладний характер і розглядає функціонування реклами у сфері бізнесу, маркетингу, економіки, політики, намагаючись дослідити та розв'язати проблеми практичної організації рекламної справи, соціології та психології реклами, креативності в рекламі та технології виготовлення рекламної продукції. Поряд із цим як у вітчизняній, так і в зарубіжній літературі ми знаходимо лічену кількість робіт інтегрованого характеру, тобто в яких реклама розглядається в ширшому соціокультурному контексті як одна з найважливіших форм комунікативної діяльності. Культурологічні та антропологічні параметри рекламної діяльності залишаються досі не дослідженими повною мірою.

Отже, *мета статті* полягає в з'ясуванні особливостей антропологічного виміру трансформації реклами в суспільстві паноптикуму.

Нагадаємо, що паноптикум – це тюремний проєкт, створений у другій половині XVIII століття для того, щоб примусити людину до потрібної поведінки, поставивши її в ситуацію постійного нагляду. Згодом паноптикум пройшов шлях від креслення на папері до метафори суспільства спостереження, де жодна дія не може бути прихованою. Особливої популярності метафора паноптикуму набула в другій половині XX століття, коли повсюдний нагляд і спостереження почав набувати статусу звичного явища.

Відомий французький мислитель М. Фуко описує цей досконалий політичний автомат саме як в'язницю: «Паноптикум – це будівля у формі кільця, усередині якої знаходиться двір з вежею в центрі. Кільце підрозділяється на невеликі камери з вікнами, що виходять як у внутрішній двір, так і на зовнішній бік. У кожному з цих невеликих камер поміщена – у виправних цілях – дитина, що вчиться писати, робітник, що працює, в'язень, безумець, який реалізує своє безумство. У центральній вежі розташовується наглядач. Оскільки кожна з камер виходить як на внутрішній бік, так і на зовнішній, погляд наглядача здатний пронизати всю камеру; у ній немає місця для тіні, а отже, все, що робить індивід, є виставленим для погляду наглядача, який спостерігає через ґратчасті віконниці та напіввідкриті дверцята так, що він здатний бачити все і водночас бути недосяжним для поглядів інших» [Фуко, 2005, с. 108–109] (тут і далі переклад мій. – В. К.).

Життя XXI століття складно уявити без цифрових і електронних пристосувань, що зустрічають нас на кожному кроці та виступають універсальними «медіаторами» різноманітних рекламних форм. Як показує практика, у сучасному глобалізованому світі реклама виступає одним з найбільш дієвих інструментів маніпулювання свідомістю та елементом нагляду за вподобаннями людей. Сьогодні реклама вже не просто «двигун торгівлі», а повноцінний полігон з відпрацювання технологій управління суспільною свідомістю. Насправді, за допомогою реклами в наш час формуються звички, уявлення, смаки та ілюзії, які занурюють людство у своєрідне «віртуальне існування». З цією метою людині нав'язується не стільки товар, скільки думки, система цінностей і «моделі» повсякденного побутування. Тому інтерес викликає не тільки торговельна й політична реклама як така, але також і методи маніпулювання за допомогою рекламних засобів, що, власне, і визначає антропологічні параметри рекламної комунікації як певну «матрицю реклами». Йдеться про те, що людина наслідує нав'язаний суспільством за допомогою реклами вибір і сама його транслює іншим. Людині комфортно діяти у звичний спосіб, оскільки певні «поведінкові моделі» відображаються в суспільній реальності, а будь-який вихід за межі цих моделей може призвести до непорозуміння та навіть осуду, що зі свого боку транслюватиметься через численні комунікаційні канали сучасного суспільства.

У середині ХХ століття в американській психології стали активно розроблятися теорії застосування масового психоаналізу в рекламі, виокремивши в ній у такий спосіб антропологічний аспект. Наприклад, В. Паккард зауважував, що в рекламі «перевага зазвичай визначається несвідомими факторами. Фактично покупець діє емоційно та примусово, реагуючи на образи й спонування, пов'язані в підсвідомості з продуктом <...> Слово “несвідоме” стало девізом і змістом нового напрямку в рекламі» [Паккард, 2001, с. 415]. Саме ідеї звернення до підсвідомого змусили задіяти психоаналіз у техніках промоції товарів і послуг. Маркетологи та науковці-психологи знайшли зв'язок між товаром і підсвідомими стимулами, які можна «експлуатувати», звертаючись до покупців. Так, відомий спеціаліст з реклами Девід Огілві стверджував, що чим більшою є схожість між продуктами, тим меншу роль під час їх виборіу відіграє розум [Огілві, 2006].

Отже, психоаналітики припустили, що головне завдання рекламодавців полягає в пошуках споживачів, готових прийняти нові відомості. Це завдання являє собою не що інше, аніж пошук мотивів і бажань споживачів, на які потрібно відгукуватися та задовольняти їх повністю або частково, попутно формуючи нові потреби й нові бажання [Ганжин, 2001].

Загалом у сучасній дослідницькій практиці можна виокремити два провідні напрями у вивченні реклами: прагматичний і культурологічний. Найбільш популярним є перший, націлений на отримання прибутку та оперативну, професійну підготовку практиків рекламної справи. Менш розповсюдженим є культурологічний напрям, у межах якого реклама інтерпретується як особливий рід діяльності в загальнолюдському поділі праці, а також як результат цієї діяльності. Тож з культурологічного погляду реклама розглядається як частина широкого культурного простору, тобто як цілісний, багатогранний феномен, що є включеним у всі сфери суспільного життя. Для дослідження місця реклами в культурі найбільший інтерес, на наш погляд, становить системний підхід М. С. Кагана. Як відзначає Т. М. Наумова, «М. С. Каган виділяє такі сфери культури. Матеріальну культуру, яка вирізняється різними формами спільної практично-виробничої діяльності людей. Духовну культуру, яка об'єднує пізнання, ціннісне осмислення, ідеальне перетворення дійсності за допомогою уяви та духовного спілкування людей у їхній спільній діяльності. Художню культуру як особливу галузь культури, що відрізняється від матеріальної і духовної культури тим, що в мистецтві художник, висловлюючи своє ставлення до світу, використовує естетично перетворені матеріальні цінності (звук, жест, фарба тощо)» [Наумова, 2008, с. 124]. Сфери культури здатні існувати не тільки самі собою, але й можуть «накладатися» одна на одну, надаючи культурі цілісності. Тому реклама як феномен культури теж являє собою особливий синтез матеріальної, духовної та естетичної (творчої) діяльності людини, спрямований на перетворення природи, суспільства, а також самої людини. Як форма масової комунікації, що впливає на суспільну свідомість (духовність), реклама є немислимою поза суспільством. Водночас вона безпосередньо пов'язана з окремою людиною, яка творчо «одухотворяє» рекламний продукт як на етапі його створення, так і під час його сприймання («споживання»).

Протягом всієї історії культури відбувалася зміна антропологічного типу людини (тобто її глибинних сутнісних характеристик), що з необхідністю призводило до зміни культурних значень, образів і символів у кожному нову епоху. Зміни, що відбуваються, можна спостерігати також і у формах реклами, адже вони, як і всі людські творіння, у процесі свого формування вбирають у себе інформацію про конкретну епоху: її світогляд, стереотипи, цінності тощо. Ця інформація згодом виявляється в рекламних формах як особливі коди, знаки й символи, що підлягають подальшій інтерпретації людиною під час сприймання рекламних (а також і «проторекламних») творів минулих століть і навіть тисячоліть.

У межах філософської антропології рекламу можна розглядати як складний соціокультурний феномен, що формується як важливий механізм соціалізації

та ідентифікації особистості, конструюючи свою власну реальність – «рекламну картину світу» [Ганжин, 2001]. Якщо реклама твориться людиною з метою впливу на іншу людину (людей), то вона може трактуватися як генератор і транслятор різних змістів і значень. Привертаючи увагу людини до прагматичних сторін буття, реклама перебудовує її світогляд, формує особливе ставлення до себе й навколишнього світу. Відомий французький філософ Ж. Бодрійє пише, що «через рекламу суспільство дивиться саме на себе і засвоює свій власний образ» [Бодрійє, 1999, с. 143]. Отже, реклама як «відображенням відображення» сприяє мимовільному засвоєнню людиною смислів панівної культури. Сенс є первинною, основоположною умовою генезису та існування культури, а здатність до породження смислів становить корінну відмінність людей від тварин. Тому народження сенсу збігається з народженням людини, вся діяльність якої є процесом постійного опредметнення смислів. Закони смислоутворення, оформлення, закріплення і трансляції смислів є первинною підставою всіх незліченних феноменів культури. У цьому контексті рекламу можна розглядати як особливу смислову реальність, у межах якої відбувається конструювання та означення рекламних образів із метою спрямованого, але обмеженого в часі та просторі, впливу на сприйняття аудиторії.

Проблема сенсу нерозривно пов'язана із «ситуацією людини», тобто з усвідомленням фундаментальних протиріч людського буття. Ситуація людини – це взаємодія і боротьба в ній різних начал: тілесного і духовного, тваринного і божественного, раціонального і ірраціонального, соціального і індивідуального. Простір сенсу – це сфера «між», між внутрішнім і зовнішнім, об'єктивним і суб'єктивним, індивідуальним і соціальним буттям людини [Чупина, 2009]. У цьому контексті сенс можна розуміти як зміст людського буття, що виступає посередником у відносинах людини зі світом, з іншими людьми і з самим собою. Від моменту відчуження людини від навколишнього природного світу всі народжені думки, створені речі, знайдені та використовувані засоби й способи дій (при всіх їхніх найрізноманітніших відмінностях) єдині в тому, що є продуктами думки, тому що те, що знаходиться за межами сенсу, не може бути навіть предметом мислення.

Повторимо: інформація про епоху, її світогляд, цінності, вибрана та перероблена сучасниками, з часом виявляється у створених ними предметах культури (артефактах) як особливі коди, знаки або символи. Це пояснюється тим, що люди не тільки практично, але й, так би мовити, духовно «обробляють» продукти своєї діяльності (зокрема й рекламні форми), вкладаючи в них щось специфічне, осмислене, «надприродне». При створенні будь-якого предмету останньому надаються спочатку якісь цілком прагматичні (утилітарні) значення, а вже потім виникають найрізноманітніші смисли (особистісно-асоціативні, аксіологічні, символічні, культурно-історичні, естетичні тощо). Отже, залежно від обставин інтерпретації в тому самому рекламному творі може бути виявлено безліч різних значень і смислів.

Джерелом смислів у рекламі виступає її образ, що містить у собі як рекламну ідею (унікальна торговельна пропозиція), так і характеристики, що залежать від індивідуальних особливостей творця (особливий стиль, «почерк», структура тощо). Водночас кожен рекламний твір відображає певний світогляд, а також специфічну культуру, яка пов'язана з визначеним історичним етапом і місцем творення (наприклад, антична демонстративна політична реклама тощо). Рекламна ідея покликана бути зрозумілою «тут і зараз», натомість культурні (історичні, символічні, естетичні та ін.) смисли зазвичай актуалізуються «потім», коли відповідні рекламні форми стають артефактами і, подібно до інших форм культури, трансформуються в засоби зберігання та передавання інформації, яка має бути інтерпретованою. Прагматичне (буквальне) значення реклами зазвичай є предметним, тому однозначно трактується цільовим споживачем. Але за умов зміни соціальної ролі реклами та втрати її первинних утилітарно-прагматичних значень вона цілком може розглядатися як джерело виникнення культурних смислів,

адресованих як розуму, так і неконтрольованим «глибинам душі», тобто таких, що безпосередньо зачіпають почуття людини [Маклюен, 2002, с. 303].

Так, в проторекламних «антропотекстах» ми спостерігаємо повну розчиненість первісної людини в родоплемінному співтоваристві, частиною якого вона стає через жінку-матір. У демонстративних скульптурних формах античної політичної реклами антропометрично виявляється притаманний всій античній епосі стан гармонійної рівноваги, пропорційності, самодостатності, поваги до своїх початкових тілесних форм. Середньовічні рекламні форми у всіх своїх проявах буквально уособлюють могутність Бога і влади Церкви. Реклама епохи Відродження відкриває для людини принади видимого, чуттєвого світопорядку. У масових рекламних формах Нового часу виявляються такі значущі для цього періоду людські якості, як індивідуалізм, практичність і розважливність. Рекламні образи епохи модерну втілюють красу, здоров'я і «хорошу форму» людини, а конструктивізм уособлює «людину-борця», яка стверджує нове [Сальникова, 2002]. У динамічних формах реклами ХХ–ХХІ ст. об'єктивуються швидкоплинні прояви людської сутності.

Структура рекламної картини світу загалом відповідає смислового змісту та соціально-комунікативній спрямованості рекламного процесу, проте її формування відбувається під впливом ціннісних орієнтацій, професійних, цивільних і споживчих домагань всіх учасників рекламної діяльності (замовників, творців і споживачів). Сучасна рекламна картина світу являє собою журнально-глянцевий або екранний образ буття, що виростає на ґрунті творчих людських зусиль і в якому приховані всі протиріччя й недоліки об'єктивної дійсності. Реклама нашого часу створює (і занурює в підсвідомість споживача) одновимірний образ «ідеальної рекламної особистості» – необтяженої життєвими проблемами «людини-споживача». Водночас далеко не вся емоційно-образна реклама відповідає нормам гуманності та моралі, а деякі її зразки містять у собі приховані форми психологічного тиску, основою яких є принцип руйнування культурних архетипів, ідеалів суспільства та особистості або підміни їх помилковими поняттями й потребами. У цій ситуації актуальним стає питання про безпеку реклами для людини.

Переважаючі в смисловому просторі сучасної реклами прагматичної установки породжує односторонню дисгармонійну рекламну картину світу. Використовуючи у своїх творах елементи жахливого, потворного, негідного сучасна реклама підвищує запам'ятовуваність фірмових марок і брендів. Однак такі рекламні образи впливають на основоположні цінності людини, викликаючи глибинну перебудову свідомості («духовну смуту»). «Осквернення» архетипів вносить розлад у найглибші сфери людської психіки, що стає причиною самовиправдання сучасними людьми будь-яких форм своєї неадекватної поведінки [Лященко, 2014, с. 193].

Чим можна пояснити поширення агресивної та шокової реклами сьогодні? У сучасному суспільстві виразно відчувається криза чуттєвої культури, яка панувала в західному світі протягом п'яти століть і нині досягла стану «перезрілості». Реклама не може відмовитися від пропаганди споживчих цінностей (адже в цьому полягає її основна функція), але для людини ХХІ століття володіння предметами споживання вже не є самоцілью, пошуки нової ідентичності ведуть її до активності, індивідуальності, різнобічності інтересів, особистісного багатоголосся. Новий антропологічний тип протистоїть безособовому образу одновимірної «масової людини», і його вже не задовольняє реклама, що просуває (всіма можливими способами) суто споживчий спосіб життя.

Тому нова реклама повинна чуйно реагувати на всі зміни, що відбуваються в сучасній культурі та тонко відчувати динаміку людських потреб. Цьому може сприяти підвищення професійної відповідальності рекламіста, який виступає проти маніпуляцій у рекламі та відстоює самобутність мислення споживача як суб'єкта рекламної діяльності. Але позитивна зміна смислового простору реклами загалом є можливою лише за умови зміни пріоритетів сучасного суспільства.

Отже, з погляду антропологічного підходу людина є не тільки об'єктом, але й реальним суб'єктом реклами. Реклама являє собою специфічний спосіб творчої самореалізації людини, у межах якого відбувається конструювання, трансляція та сприйняття рекламних образів. Виступаючи одним із джерел найрізноманітніших культурних значень і смислів, реклама конструє власну смислову реальність. Водночас первинне значення образів реклами доволі часто не збігається з тими смислами, яких набувають рекламні форми надалі. Прагматичний вплив реклами є обмеженим у часі та просторі. Втрачаючи своє функціональне призначення, рекламні образи починають наповнюватися естетичними, символічними, світоглядними та іншими смислами.

Реклама являє собою особливу антропологічну реальність (специфічний смисловий простір), де одночасно відображаються та формуються сутнісні характеристики людини та груп людей. Джерелом виникнення антропологічних значень і смислів у рекламі є її образ-імідж, який містить у собі як об'єктивну рекламну ідею, так і суб'єктивні властивості свого творця (особливий стиль, «почерк»), а також відображає специфічну культуру своєї епохи з властивим їй світоглядом і художнім стилем.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с франц. С. Зенкина. М.: Рудомино, 1999. 219 с.
- Водопоьянова Н. А. Философия рекламы в контексте социогуманитарного знания. *Современные проблемы науки и образования*. 2009. № 5. С. 146–149.
- Ганжин В. Т. Основы рекламного мышления. М.: Фонд НИМБ, 2001. 289 с.
- Лященко А. В. Трансформация рекламы в условиях новых экономических отношений информационного общества. *Держава та регіони. Сер.: Соціальні комунікації*. 2014. № 1–2. С. 193–197.
- Маклюэн М. Средство есть сообщение / пер. с англ. О. Гикало. *Психология телевизионной коммуникации* / под ред. Л. В. Матвеева, Т. Я. Аникеева, Ю. В. Мочалова. М.: РИП-холдинг, 2002. С. 303–315.
- Наумова Т. М. С. Каган: системный подход как основа в исследовании человеческой деятельности. *Вестник Челябинского государственного университета. Философия, социология, культурология*. 2008. Вып. 9. № 32 (133). С. 118–125.
- Огилви Д. Огилви о рекламе / пер. с англ. А. Гостева, Т. Новиковой. М.: Эксмо, 2006. 232 с.
- Паккард В. Психоанализ в рекламе. *Психология и психоанализ рекламы: личностно-ориентированный подход* / под ред. Д. Я. Райгородского. Самара: Бахрах-М, 2001. С. 415–443.
- Панкратов Т. Е. Рекламная деятельность. М.: Аспект-пресс, 2001. 186 с.
- Ромат Е. В. Реклама: 2-е изд. СПб.: Питер, 2007. 207 с.
- Сальникова Е. В. Эстетика рекламы. Культурные корни и лейтмотивы. СПб.: Алетейя, 2002. 288 с.
- Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 2 / пер. с франц. И. Окуневой. М.: Праксис, 2005. 320 с.
- Чупина Г. А. Человек в мире смыслов. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. 270 с.

Коваль Віталій Олександрович

аспірант, історичний факультет
Житомирський державний університет імені І. Франка
вул. Велика Бердичівська, 40, Житомир, 10008
E-mail: vitalij.koval.kvo@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7469-4119>

Стаття надійшла до редакції: 02.11.2020

Схвалено до друку: 24.11.2020

ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE TRANSFORMATION OF ADVERTISING IN THE SOCIETY OF PANOPTICON

Koval Vitalii O.

PhD Student, Faculty of History
Zhytomyr Ivan Franko State University
40, Velyka Berdychivska str., 10008, Zhytomyr, Ukraine
E-mail: vitalij.koval.kvo@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7469-4119>

ABSTRACT

In this article, advertising is considered in line with the anthropological approach. Advertising is presented as a special anthropological reality (specific semantic space), which simultaneously reflects and forms the essential characteristics of human. In this reality, modern human is able to socialize, self-identify, consume and transmit information. The transformation of advertising is heterogeneous and depends on many social factors. Transformation is considered in the course of the panopticon. The panopticon was especially mentioned in the second half of the 20th century, when universal surveillance and observation began to become commonplace, and 21st century life is difficult to imagine without the digital and electronic gadgets that meet us at every turn. From an anthropological point of view, the essence of advertising reflects the social and cultural code of society, which reduces the level of negative feedback and increases the level of acceptance in the mass consciousness. The process of transformation of advertising is ongoing. Given the widespread use of advertising in various spheres of human life, advertising is becoming one of the most important forms of communication. Creating an information field, advertising draws attention to the pragmatic aspects of life, which creates a worldview and attitude to the world around. Advertising ideas reflect the communicative level and development of human and society, which is an indicator of the development of society at a certain stage. Understanding human advertising is a perception of a separate information and communication reality. Extending to the global level, it creates a large communication space for certain groups of people. The author concludes that, in terms of anthropological approach, human is not only an object but also a real subject of advertising. Advertising is a specific way of creative human self-realization, in which there is a design, translation and perception of advertising images.

Keywords: advertising, human, advertising picture of the world, anthropological approach, semantic space, meaning, significance, anthropology.

REFERENCES

- Baudrillard, J. (1999). *The System of Objects*. (J. Benedict., Trans.) Moscow: Rudomino. (Original work published 1968). (In Russian).
- Chupyna, H. (2009). *Human in the World of Meanings*. Ekaterinburg: Ekaterinburg University Publishing House. (In Russian).
- Foucault, M. (2005). *Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews*. (Part 2; I. Okuneva, Trans.). Moscow: Praxis. (Original work published 1972). (In Russian).
- Hanzhyn, V. (2001). *Basics of Advertising Thinking*. Moscow: NIMB Foundation. (In Russian).
- Liashchenko, A. (2014). Transformation of Advertisements in the Minds of the New Economical Announcements of Informational Support. *The State and the Regions. Series: Social Communities*, 1–2, 193–197. (In Ukrainian).
- McLuhan, M. (2002). The Medium is the Message. In L. V. Matveev, T. Ya. Anikeev & Yu. V. Mochalov (Eds.), *Psychology of Television Communication* (pp. 303–315). Moscow: RIP Holding. (In Russian).
- Naumova, T. (2008). M. S. Kagan: Systems Approach as a Basis of the Study of Human Activity. *Bulletin of the Chelyabinsk State University. Philosophy, Sociology, Cultural Studies*, 9(32/133), 118–125. (In Russian).
- Ogilvy, D. (2006). *Ogilvy On Advertising*. (A. Hosteva & T. Novykova, Trans.). Moscow: Eksmo. (Original work published 1983). (In Russian).

- Packard, V. (2001). Psychoanalysis in Advertising. In D. Ya. Raigorodsky (Ed.), *Psychology and Psychoanalysis of Advertising: A Person-Centered Approach* (pp. 415–443). Samara: Bakhrakh-M. (In Russian).
- Pankratov, T. (2001). *Advertising Activity*. Moscow: Aspekt-press. (In Russian).
- Romat, E. (2007). *Advertising* (2nd edition). (Original work published 2002). Saint Petersburg: Piter. (In Russian).
- Salnykova, E. (2002). *Advertising Aesthetics. Cultural Roots and Leitmotifs*. Saint Petersburg: Aleteiia. (In Russian).
- Vodopianova, N. (2009). Philosophy of Advertising in the Context of Socio-Humanitarian Knowledge. *Modern Problems of Science and Education*, 5, 146–149. (In Russian).

Article arrived: 02.11.2020

Accepted: 24.11.2020

УДК [101+162.2] (091) (430)
DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-9

Володимир Абашнік

ХРИСТОФ ЗІГВАРТ (1830 – 1904) І ЙОГО ЛОГІКА В ПРАЦЯХ ІСИДОРА ПРОДАНА (1854 – 1919/1920)

У цій статті представлена малодосліджена проблема критичного аналізу філософської та логічної позиції представника німецької традиції Христофа Зігварта (1830–1904) в університетській філософії, зокрема у творах харківського приват-доцента Ісидора Савича Продана (1854–1919/1920). Спочатку тут вказано на основні етапи наукового та творчого шляху Ісидора Продана, зокрема на його навчання в Чернівецькій гімназії (1864–1872) і на філософському факультеті Віденського університету (1872–1875). Його вчителем у Відні був відомий німецький та австрійський професор Франц Brentano (1838–1917), автор роботи «Психологія з емпіричного погляду» (1874) і засновник «дескриптивної психології» та інтенціоналізму. Далі акцентовано увагу на викладанні Ісидором Проданом логіки та філософії в гімназіях міст Кишинєва (Молдова), Ізмаїла (Україна), Риги (Латвія), Тарту (Естонія) і Москви (Росія) у 1876–1900 рр. Потім вказано на особливості викладання та публікацій Ісидора Савича Продана під час його «харківського періоду» (1906–1916), коли він був приват-доцентом кафедри філософії. Праці Ісидора Продана цього періоду охоплювали три напрями: 1) історія логіки (Арістотель, Ляйбніц, Спенсер, Зігварт); 2) філософія здорового глузду (Томас Рід і шотландська школа «здорового глузду»); 3) критика Канта та неокантіанства (Герман Коген, Вільгельм Віндельбанд, Ганс Файхінгер, Генріх Ріккерт, Ернст Кассіер та інші). Серед публікацій останньої групи важливу роль відіграла його робота «Правда про Канта. (Гайна його успіху)» (1914). Також його важливою працею була монографія «Пізнання та його об'єкт. (Виправдання здорового глузду)» (Харків, 1913). Тут він проаналізував відповідні позиції відомих філософів (Платон, Декарт, Берклі, Ляйбніц, Г'юм), а також менш відомих авторів (Лодж, Преєр, Шнайдер). Важливе місце в цьому аналізі посідає критична інтерпретація логічних поглядів Христофа Зігварта в його двохтомній роботі «Логіка» (1873, 3-є вид. 1904). Також важливою заслугою Ісидора Савича Продана була популяризація ідей цього німецького логіка та філософа, зокрема й завдяки перекладу з німецької мови витягів з названої праці «Логіка».

Ключові слова: Христоф Зігварт, німецька філософія XIX століття, харківська університетська філософія, Ісидор Продан, логіка.

У дискусіях вітчизняних філософів із західною філософською традицією важливу роль відіграла та відіграє університетська філософія. Ця стаття присвячена особливостям логічної позиції німецького мислителя Христофа Зігварта та його впливу на погляди Ісидора Продана, важливого представника харківської університетської філософії. *Актуальність* теми цієї статті ґрунтується на тому, що, з одного боку, І. С. Продан зробив вагомий внесок у розробку вітчизняної логічної проблематики на початку XX століття. З іншого боку, викладацька діяльність І. С. Продана у Харківському університеті мала значний вплив на його учнів, серед яких були не лише майбутні філософи, але також богослови, літератори та представники інших сфер науки й культури.

Мета цієї статті полягає в критичному аналізі основних рис логічної позиції І. С. Продана в контексті його критики логічних поглядів німецького філософа Христофа Зігварта. У цьому сенсі *завданням* статті є, по-перше, репрезентація філософської позиції І. С. Продана, по-друге, оглядовий аналіз логічних творів Христофа Зігварта, і по-третє, виявлення особливостей критики І. С. Продана щодо відповідної позиції Христофа Зігварта. У контексті обговорення *ступеня розробки* запропонованої теми можна відзначити, що першому аспекту були присвячені певні роботи, зокрема автора цієї статті [Абашнік, 2011; Абашнік, 2012а; Абашнік, 2012б; Абашнік, 2020]. У деяких зі своїх

© Абашнік В. О., 2020.



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

німецьких робіт автор цієї статті проаналізував особливості впливу німецького класика Г. В. Ляйбніца на харківську університетську філософію, зокрема й на позицію Ісидора Продана та його концепцію «еволюційної монадології» [Abaschnik, 2001; Abaschnik, 2006; Abaschnik, 2011]. Крім цього, автор запропонованої статті також акцентував увагу на студіях Ісидора Продана з вітчизняної філософії, зокрема з творчості українського класика Г. С. Сковороди [Абашнік, 2011].

Щодо розробленості другого аспекту теми цієї статті, тобто публікацій, присвячених логічній позиції Христофа Зігварта, слід наголосити, що у своїх працях сучасники Зігварта та більш пізні автори зверталися до неї. Однак окремі праці, в яких розглядалася позиція німецького філософа, були здебільшого невеликими дисертаційними дослідженнями німецькою мовою. Зокрема, спочатку це була праця «Вчення Христофа Зігварта про сутність пізнання: внесок до історії теорії пізнання» (1908) Йозефа Енгеля [Engel, 1908], який захистив її в Університеті Ерлангена. Далі була дисертація «Внески Христофа Зігварта до основ та побудови етики» (1912) Йозефа Флаїга [Flaig, 1912], яку він захистив у Єнському університеті. Пізніше дві німецькі філософині присвятили цьому питанню свої берлінські дисертації: «Каузальний принцип та історія, за працями Х. Зігварта та Е. Маєра» (1928) Шарлотти Шаблін [Schablin, 1928] та «Очевидність і аксіоми в побудові логіки Зігварта» (1931) Лілли Бухгорн [Buchhorn, 1931].

Щодо новітніх досліджень філософії та логічної позиції Христофа Зігварта слід наголосити, що є малодоступні та невеликі замітки й статті, здебільшого німецькою мовою. Натомість стосовно третього аспекту, тобто критики І. С. Проданом логічних поглядів Христофа Зігварта, можна констатувати, що з цієї тематики досі немає робіт жодною мовою. Отже, *ступінь розробки* цієї комплексної теми – як щодо філософської позиції Ісидора Савича Продана, так і щодо логічних поглядів Христофа Зігварта – залишається на початковому рівні, особливо в українській науковій літературі. Тому *новизна* запропонованої статті полягає в першому критичному аналізі інтерпретації І. С. Продана філософської та логічної позиції німецького мислителя Христофа Зігварта.

Ісидор Савич Продан (1854–1919/1920) походив із родини православного священика в селі Підзахаричі на Буковині (сьогодні Путильський район Чернівецької області). Після отримання початкової освіти від батька та в місцевій школі, з 1864 року він продовжив навчання в класичній чоловічій гімназії міста Чернівці. Тоді Буковина та її адміністративний центр належали до Австро-Угорської імперії, а в місцевій гімназії у викладанні домінувала німецька мова та німецькомовні традиції. У цей період Ісидор Продан опанував цю мову, і в майбутньому міг вільно читати актуальну німецькомовну літературу, зокрема й філософські твори. 1872 року він успішно закінчив гімназичний курс, але оскільки в Чернівцях ще не було університету (його було відкрито лише 1875 року), то Ісидор Продан вступає на філософський факультет столичного Віденського університету [Абашнік, 2011].

Під час навчання Ісидора Продана у Віденському університеті в 1872–1875 рр. на формування його філософської та логічної позиції суттєвий вплив мала австрійська філософська традиція, важливими особливостями якої тоді були: 1) критика Канта, німецького ідеалізму та неокантіанства; 2) домінування вчення Арістотеля та аристотелізму. Серед його вчителів у цей період були два відомі професори: Роберт фон Ціммерманн (Robert von Zimmermann, 1824–1898) і Франц Brentano (Franz Brentano, 1838–1917), який саме в цей час оприлюднив свій твір «Психологія з емпіричного погляду» (1874). Франц Brentano, також відомий своєю філософською школою (Едмунд Гуссерль, Алексіус Майнонг, Казимир Твардовські, Томаш Масарик), вплинув на філософські погляди Ісидора Продана. До речі, серед студентів цього часу, які навчалися в професора Франца Brentano у Відні, був також знаменитий у майбутньому лікар і мислитель Зігмунд Фройд, засновник психоаналізу.

1876 року Ісидор Продан переїздить із Відня до Російської імперії та викладає в різних гімназіях давні (латинську й грецьку) мови та літературу, німецьку мову, а також

логіку та філософію. Зокрема, він викладав ці предмети у восьми гімназіях таких міст: Кишинева (Молдова), Ізмаїла (Україна), Риги (Латвія), Тарту (Естонія) і Москви (Росія). 1881 року Ісидор Продан отримує російське підданство, а 1887 року він пише та захищає докторську дисертацію німецькою мовою «Механіка свідомості» (*Die Mechanik des Bewusstseins*) у Чернівецькому університеті. У цій та інших роботах вказаного періоду вагомий вплив на його філософську позицію мали погляди німецького класика Г. В. Ляйбніца, зокрема його «монадологія» [Абасchnik, 2011].

Ісидор Продан розробив свою оригінальну концепцію «нової еволюційної монадології», яка знайшла відображення в його публікаціях на початку ХХ століття під час викладання в естонському місті Тарту (Дерпт, також рос. Юр'єв). Серед зазначених робіт були такі монографії: «Про пам'ять» (Юр'єв, 1900/1901) у двох томах, «Психологія внутрішнього досвіду як основа філософських наук» (Юр'єв, 1904), «Організація душі. Витяг із нової еволюційної монадології» (Юр'єв, 1905). З одного боку, тут присутні очевидні впливи вчення Г. В. Ляйбніца, а з іншого – у вказаних працях Ісидора Продана проглядаються аспекти «дескриптивної психології» його віденського вчителя, професора Франца Brentano [Абашник, 2020].

Оскільки австрійські вчені ступені «магістра філософії» та «доктора філософії», які Ісидор Продан отримав відповідно у Віденському та Чернівецькому університетах, не визнавалися в Російській імперії, то 1906 року він опрацював названий двохтомний твір «Про пам'ять» та подав його як магістерську дисертацію на розгляд Вченої ради Університету імені Святого Володимира в Києві. Критичні рецензії на цю працю написали два київських професори – Олексій Микитович Гілярів (1856–1938) та Георгій Іванович Челпанов (1862–1936). Після публічного захисту цієї дисертації Ісидор Продан отримав ступінь магістра філософії, який давав йому право викладати в університетах Російській імперії [Абашник, 2011].

1906 року Ісидор Савич Продан стає приват-доцентом кафедри філософії Харківського університету та викладає тут до кінця 1916 року. У цей проміжок часу він читав логіку, етику, педагогіку, дидактику, історію філософії, психологію. На своїх лекціях і семінарах разом зі студентами він аналізує твори класиків філософії (Платон, Ляйбніц, Кант, Гегель), а також творчість інших (Й. Ф. Гербарт) і новітніх авторів (Едуард фон Гартман, Фрідріх Ніцше). Під впливом цих занять Ісидора Продана його учні пишуть роботи та захищають свої дисертації. Серед таких учнів був майбутній релігійний діяч і богослов Костянтин Олександрович Смірнов (1888–1941), який оприлюднив свою працю «Метафізичне вчення про душу у Ляйбніца та Гербарта» (Харків, 1910) і був професором Ленінградського богословського інституту в 1926–1929 рр. [Абасchnik, 2011].

Під час свого «Харківського періоду» (1906–1916) Ісидор Продан публікує декілька монографій та численні статті, зокрема й у авторитетному харківському релігійно-філософському часописі «Віра і Розум», який виходив у 1884–1917 рр. Серед його окремих видань були наступні: «Практичне керівництво з психології» (1908), «Підручник логіки» (1909), «Лекції з історії новітньої філософії, які були читані в Харківському університеті в 1909 році» (1909), «“Нова логіка”. Критичне дослідження та пояснення нових і старих хибних поглядів і помилок» (1910), «Правда про Канта. (Гайна його успіху)» (1914), «Філософія та здоровий глузд. (Критичний етнод)» (1914), «Що таке мистецтво?» (1915), «Вільне слово та вільна наука» (1915).

Всі праці Ісидора Савича Продана можна розділити на такі три напрями: 1) історія логіки, 2) філософія здорового глузду, 3) критика Канта та неокантіанства. У межах першого напрямку він проаналізував твори та логічні позиції Арістотеля, Ляйбніца, Спенсера, Зігварта та інших авторів. У межах другого напрямку Ісидор Продан розглядав погляди Томаса Ріда (Thomas Reid, 1710–1796) і шотландської школи «здорового глузду», яку він досить високо цінував [Абашник, 2012b]. Зокрема, слідом за Томасом Рідом він вказував на принципи «здорового глузду» та свою вихідну позицію, яку утворюють «... істини *самоочевидні (self evidents truths)* і необхідні умови всякого

знання...» [Продан, 1913, с. XV]. Крім цього, Ісидор Продан уточнював трактування самого терміну «здорового глузду» та писав, що його необхідно «... точніше перекласти як загальнолюдський смисл / сенс» [Продан, 1914b, с. 21].

Праці Ісидора Продана третього напрямку стосувалися його критики Канта та неокантіанства, зокрема й позицій засновника «Марбурзької школи неокантіанства» Германа Когена (Hermann Cohen, 1842–1918), а також Вільгельма Віндельбанда, Ганса Файхінгера, Генріха Ріккєрта, Ернста Кассірера та інших. Серед публікацій цього напрямку важливу роль відіграла робота «Правда про Канта. (Тайна його успіху)» (1914) [Продан, 1914a]. Цій та іншим працям він завдячував своєю популярністю серед широкої філософської публіки. Про це свідчили різні критичні статті та рецензії на його харківські твори таких відомих авторів, як Володимир Каринський, Іван Лапшин, Борис Яковенко та Густав Шпет, зокрема в «Критичному огляді» (1909) на працю «Практичне керівництво з психології» (1909) Ісидора Продана.

1917 року Ісидор Продан переїхав з Харкова до Ростова-на-Дону, куди було переведено Варшавський університет, який пізніше називався Донським університетом. З цього часу і аж до 27 грудня 1919 року (10 січня 1920 року за новим стилем), коли він трагічно загинув під час захоплення міста більшовиками, Ісидор Продан викладав тут різні філософські дисципліни за своїми харківськими підручниками та іншими працями [Абашник, 2011]. Його позиція ґрунтувалася на ідеях, які він розробив у монографії «Пізнання та його об'єкт. (Виправдання здорового глузду)» (Харків, 1913). На основних рисах цієї праці зупинимося далі, але спочатку вкажемо на те, що важливе місце в ній посідали логічні погляди німецького філософа Христофа Зігварта.

Христоф Ебергард Філіпп Зігварт (Christoph Eberhard Philipp Sigwart, 1830–1904) походив із родини відомого тюрінгенського професора-філософа та богослова. З 1841 року він навчався в гімназії столичного міста Вюртембергу – Штутгарту, а потім продовжив вивчення богослов'я та філософії у Тюрінгенському університеті, який він успішно закінчив 1851 року. Після наукової подорожі до Швейцарії, Франції, Англії та Шотландії, 1852 року Христоф Зігварт стає викладачем у виховному інституті містечка Фраймфельде біля університетського центру Галле, де він пропрацював до 1855 року. У цей час Христоф Зігварт пише докторську дисертацію про філософію італійського мислителя Джованні Піко делла Мірандоли та захищає її 1854 року в Тюрінгені [Sigwart, 1904a, S. VI]. Ця дисертація у переробленому вигляді була оприлюднена під назвою «Ульріх Цвінглі, характер його теології, з акцентом на позиції Піко делла Мірандоли» (Штутгарт, 1855).

1855 року Христоф Зігварт повертається до Тюрінгену та спочатку працює в знаменитій теологічній семінарії, в якій наприкінці XVIII століття навчалися Шеллінг, Гегель і Гельдерлін. З 1859 року він викладає теологію та філософію в семінарії містечка Блаубойрен. 1863 року в багатому на традиції Тюрінгенському університеті звільнилася кафедра філософії, яку до цього займав авторитетний богослов та філософ Іммануїл Герман Фіхте (Immanuel Hermann Fichte, 1796–1879), син відомого представника німецької класичної філософії, тому також відомий як Фіхте-молодший. На вакантну кафедру претендували декілька іменитих тоді філософів, зокрема й такі авторитети, як геттінгенський професор філософії Герман Лотце та гейдельберзький професор Едуард Целлер. Але спеціальна факультетська виборча комісія (10 голосів проти 9 голосів) надала перевагу 30-річному Христофу Зігwartу.

Спочатку Христофу Зігwartу запропонували посаду екстраординарного професора, але вже 1865 року він стає ординарним професором філософії Тюрінгенського університету та працює тут до виходу на пенсію 1903 року. Основними напрямками його публікацій стають логіка та етика. Серед монографій Христофа Зігварта цього часу світ побачили: «Трактат Спінози про бога, людину та щастя» (1866), «Щодо вчення про гіпотетичні судження» (1871), «Життєва історія Джордано Бруно» (1880), «Маленькі твори» (1881) у двох томах, «Попередні питання етики» (1886) та інші. У цей час завдяки своїм науковим працям він отримує різні нагороди, а 1875 року король Вюртембергу надає

йому персональний шляхетний титул «фон» (Христоф фон Зігварт). Теологічний факультет університету Тюбінгену та юридичний факультет університету Галле присвоїли йому звання почесного доктора [Sigwart, 1904a, S. XV]. Також Христофа Зігварта обирають своїм членом різні наукові товариства та академії, зокрема Пруська академія наук (1885) і Баварська академія наук (1901).

Важливим внеском у розвиток німецької філософії та логіки другої половини XIX століття була двохтомна праця «Логіка» Христофа Зігварта. Перший том цієї праці вийшов 1873 року, другий – 1878 року. Нарешті, 1924 року в Тюбінгені вийшло останнє, п'яте видання цієї «Логіки». А 1904 року було оприлюднене третє видання «Логіки» Христофа Зігварта в двох томах, яке також вийшло в російському перекладі (Санкт-Петербург, 1908–1909) у трьох томах. Далі буде вказано, що харківський філософ Ісидор Продан звертався саме до німецького третього видання у своїй праці «Пізнання та його об'єкт» (1913) і демонстративно не згадував вказаного російського перекладу. Також він апелював до праці «Безособові речення. Логічне дослідження» (1888), в якій Христоф Зігварт торкався важливої граматичної та логічної проблематики [Sigwart, 1888; Продан, 1913, с. 46].

Перший том третього видання «Логіки» (1904) Христофа Зігварта під назвою «Вчення про судження, про поняття та про умовивід» включав наступні елементи: вступ та дві частини, які були розподілені на 59 параграфів: 1) «Перша, аналітична частина. Сутність та передумови судження»; 2) «Друга, нормативна частина. Логічна досконалість суджень та їхні умови, певні поняття та істинні умовиводи». Водночас у семи розділах першої частини німецький філософ розглянув такі питання: виникнення суджень, прості судження, заперечення, можливість і необхідність, гіпотетичні та диз'юнктивні судження тощо. Три розділи другої частини цієї праці акцентують увагу на таких питаннях: поняття, істина безпосередніх суджень, гіпотетичні умовиводи, силогізми тощо [Sigwart, 1904a, S. XXI–XXIII].

Другий том третього видання «Логіки» (1904) Христофа Зігварта під назвою «Вчення про методи» складався зі 105 параграфів, розподілених на шість розділів. Тут німецький філософ проаналізував такі питання: понятійні елементи та форми їх синтезу, прямі методи утворення суджень, індуктивний спосіб як метод утворення загальних положень, систематика, методичні принципи етики тощо [Sigwart, 1904b, S. VII–VIII]. Досить оригінальним був останній розділ цього тому, де в § 104 «Логічне опрацювання чинних норм» Христоф Зігварт демонстрував застосування законів логіки до питань етики. У цьому контексті він писав тут: «Спосіб віднаходження етичних принципів водночас не може бути ніяким іншим, аніж спосіб отримання логічних і математичних аксіом...» [Sigwart, 1904b, S. 756].

Саме цей двохтомний логічний твір Христофа Зігварта мав вагомий вплив на праці харківського філософа Ісидора Савича Продана. Із цього погляду його ключовою працею була монографія «Пізнання та його об'єкт. (Виправдання здорового глузду)» (Харків, 1913). У зазначеному творі він проаналізував відповідні позиції відомих філософів (Платон, Декарт, Берклі, Ляйбніц, Г'юм), але й також менш відомих авторів (Лодж, Пресер, Шнайдер). У передмові до цієї праці Ісидор Продан наголошував: «План моєї книги такий: 1) у вступі визначаються необхідні *передумови* здорового глузду, котрі визнаються всіма, а також і *метод* досліджень [I гл.]. 2) Розглядаються *засоби* мислення та пізнання з критеріями істини [II–V гл.]. 3) Розкриваються *джерела* пізнання, причому вносяться виправлення й до вчення Локка, і до вчення Канта та Мілля [V–VIII гл.]. 4) Розглядаються самі *об'єкти* пізнання – спочатку чуттєві, а потім надчуттєві [IX–XI гл.]» [Продан, 1913, с. XVIII].

Важливе місце в цьому аналізі Ісидора Продана посідає його критична інтерпретація логічних поглядів Христофа Зігварта, викладена німецьким мислителем у двохтомній роботі «Логіка» (3-є вид. 1904). Зокрема, харківський філософ звертається до позиції Зігварта в таких трьох главах: «Глава II. Елементи знання – судження» [Продан, 1913, с. 33–62], «Глава III. Виникнення суджень та їх оцінка» [Продан, 1913, с. 63–102],

«Глава IV. Поняття» [Продан, 1913, с. 103–137]. Слід окремо підкреслити, що важливою заслугою Ісидора Продана було також те, що він у праці «Пізнання та його об'єкт. (Виправдання здорового глузду)» (Харків, 1913) вперше переклав великі цитати та цілі уривки з оригінальних творів Христофа Зіварта, а також Едмунда Гуссерля, Германа Лотце, Едуарда фон Гартмана та інших авторів.

У третій главі своєї роботи Ісидор Продан звертається до позиції Христофа Зіварта в § 5 «Модальність суджень». Він також використовує окремі погляди Зіварта для спростування позицій інших філософів, зокрема й родоначальника німецької класичної філософії Іммануїла Канта, викладені останнім у «Критиці чистого розуму». Так, харківський філософ пише: «Розподіл суджень на три види модальності, який зробив Кант, не має значення для логіки, як це досить переконливо доводить Зіwart» [Продан, 1913, с. 73]. Водночас Ісидор Продан далі вказує: «Так Зіwart суперечить і Канту, і його послідовникам. Я цілком згодний із ним у цьому, оскільки Кант дійсно не досить ясно відмежував асерторичні судження від аподиктичних» [Продан, 1913, с. 74; див. Sigwart, 1904a, S. 242].

Особливу увагу позиції Христофа Зіварта харківський філософ приділяє в четвертій главі своєї монографії, зокрема в § 6 «Індивідуальні поняття». Тут він аналізує розуміння індивідуальних понять (також одиничних понять) у різних логіків. Водночас Ісидор Продан звертається до відповідної позиції Христофа Зіварта та підкреслює: «Погляд Зіварта на одиничне поняття відповідає його погляду на *обсяг* логічного поняття. Таким він вважає не сукупність реальних предметів, котрі позначаються однією назвою, а “всі ті *поняття*, які отримуємо через подальшу спеціалізацію (Determination) його ознак» [Продан, 1913, с. 116; Sigwart, 1904a, S. 360]. Свою критику харківський філософ продовжує також у § 7 «Помилки Зіварта щодо обсягу понять» третьої глави цієї роботи [Продан, 1913, с. 118–121].

У названому контексті Ісидор Продан наголошує тут: «Зіwart вважає, буцімто його індивідуальне поняття не піддається подальшій спеціалізації (Determination). Насправді це не так: вона *можлива*, але вона не завжди має практичне значення. Якби Зіwart був в Одесі, то він би побачив на п'єдесталі пам'ятника Дюка Рішельє прироблену кулю з чавуна (приблизно такої ж величини, що й у його прикладі), а саме – ту ж саму кулю, яка при бомбардуванні Одеси поцілила в цей п'єдестал. Тож ця куля удостоїлася бути особливо вирізною одеситами з мільйона можливих таких самих куль, щоб зберегтися для потомства. Про цю кулю мають *особливе* поняття і одесити, і кожен, хто її бачив. Але як назвав би це поняття Зіwart у порівнянні зі своїм “індивідуальним поняттям”, котре може охоплювати мільйони дійсних куль із чавуна? Мабуть, поняття про одеське ядро було б “найіндивідуальнішим” із індивідуальних понять. Невідповідність досить явна!» [Продан, 1913, с. 119].

Щодо основних *висновків* можна констатувати таке. По-перше, на прикладі творів Ісидора Савича Продана ми бачимо, що на початку ХХ століття продовжувалося своєрідне зміщення домінування початкової традиції в харківській університетській філософії, тобто спостерігався певний «рух» дослідницької уваги від представників німецької класичної філософії (Кант, Фіхте, Шеллінг, Шад, Гегель) [Abaschnik, 2005] до шотландської філософії здорового глузду (Томас Рід) і новітньої німецької логіки (Христоф Зіwart). По-друге, важливу роль тут відіграла праця Ісидора Савича Продана «Пізнання та його об'єкт. (Виправдання здорового глузду)» (Харків, 1913), в якій він розглянув філософські та логічні погляди Христофа Зіварта. По-третє, суттєвою заслугою Ісидора Савича Продана була популяризація ідей німецького логіка та філософа Христофа Зіварта, зокрема й завдяки перекладу з німецької мови витягів зі згаданого твору «Логіка».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Абашнік В. О. Едмунд Гуссерль у філософії Ісидора Продана (1854–1919/1920). *Людина, суспільство, комунікативні технології. Матеріали VIII Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 90-річчю Українського державного університету залізничного транспорту, 15–16 жовтня 2020 р.* Харків: Діса Плюс, 2020. С. 6–9.
- Абашнік В. О. І. С. Продан (1854–1919/20) про Г. С. Сковороду як філософа. *Григорій Сковорода і проблеми соціального буття. Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції 21 травня 2011 року.* Сковородинівка: Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди, 2011. С. 9–10.
- Абашнік В. А. І. С. Продан (1854–1919/20) как критик И. Канта. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна.* Серія «Філософія. Філософські перипетії». Харків, 2011. № 984. С. 17–22.
- Абашнік В. А. Критика неокантианства И. С. Проdanом (1854–1919/20). *Гілея: науковий вісник.* 2012. Вып. 56 (№ 1). С. 348–352.
- Абашнік В. А. Философия «здрaвогo смyслa» И. С. Проdana и современность. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна.* Серія «Філософія. Філософські перипетії». Харків, 2012. № 992. С. 116–121.
- Продан И. С. Познание и его объект (Оправдание здравого смысла). Харьков: Типография «Мирный труд», 1913. Часть 1-я. XXVI, 473, [1] с.
- Продан И. С. Правда о Канте (Гайна его успеха). Харьков: Епархиальная Типография, 1914. 87 с.
- Продан И. С. Философия и здравый смысл. (Критический этюд). Харьков: Тип. «Мирный Труд», 1914. 21 с.
- Abaschnik V. A. “Die neue Evolutionsmonadologie” von Isidor Savvic Prodan (1854–1919). *Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten. Natur und Subjekt. Vorträge. Herausgegeben von Herbert Breger, Jürgen Herbst und Sven Erdner (Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011).* Hannover: Druckerei Hartmann, 2011. Teil 1. S. 1–10.
- Abaschnik V. A. J. B. Schads und Hegels Positionen um 1801. *Hegel-Jahrbuch 2005.* Berlin: Akademie Verlag, 2005. Teil 3. S. 252–257. DOI: <https://doi.org/10.1524/hgjb.2005.7.jg.252>.
- Abaschnik V. O. Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert. *Nil 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.
- Abaschnik V. O. Vladimir Karinskij und der ukrainisch-russische Neuleibnizianismus. *Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress (Hannover, 24. bis 29. Juli 2006). Vorträge in 3 Teilen, hg. v. Herbert Breger, Jürgen Herbst u. Sven Erdner.* Hannover: Hartmann, 2006. Teil 1. S. 1–8.
- Buchhorn L. Evidenz und Axiome im Aufbau von Sigwarts Logik. Von Lilly Buchhorn. Charlottenburg: Hoffmann, 1931. 78 S.
- Engel J. Christoph Sigwart’s Lehre vom Wesen des Erkennens: ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie. Von Joseph Engel. Bamberg: Gärtner, 1908. 60 S.
- Flaig J. Christoph Sigwarts Beiträge zu Grundlegung und Aufbau der Ethik. Von Dr. Josef Flaig, Pfarrer a. D. Stuttgart: Kohlhammer, 1912. 54 S.
- Schablin Ch. Das Kausalprinzip und die Geschichte, im Anschluß an Ch. Sigwart und E. Meyer. Von Charlotte Schablin. Charlottenburg: Hoffmann, 1928. 46 S.
- Sigwart Ch. Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung von Dr. Christoph Sigwart, o. ö. Professor der Philosophie in Tübingen. Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888. 78 S.
- Sigwart Ch. Logik. Erster Band. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. 3te durchgesehene Auflage. Von Dr. Christoph Sigwart weil. o.ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904. XXIII, 498 S.
- Sigwart Ch. Logik. Zweiter Band. Die Methodenlehre. Dritte durchgesehene Auflage. Von Dr. Christoph Sigwart weil. o.ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904. VIII, 799 S.

Абашнік Володимир Олексійович

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: abaschnik@ukr.net

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

Стаття надійшла до редакції: 15.10.2020

Схвалено до друку: 19.11.2020

**CHRISTOPH SIGWART (1830 – 1904) AND HIS LOGIC IN THE WORKS
OF ISIDOR PRODAN (1854 – 1919/1920)**

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 this article, a little-studied problem of the critical analysis of the philosophical and logical position of the representative of German philosophical tradition Christoph Sigwart (1830–1904) in the university philosophy, especially in the work of a Kharkiv private-docent Isidor Prodan (1854–1919/1920) is presented. At first, the main periods of the scientific and creative career of Isidor Prodan, including his studying at the Czernowitz (Chernivtsi) Gymnasium (1864–1872) and the philosophical faculty at the University of Vienna (1872–1875) are considered. His teacher in Vienna was a very famous German and Austrian professor Franz Brentano (1838–1917), the author of the work “Psychology from an Empirical Standpoint” (1874) and the founder of “descriptive psychology” and intentionalism. Then his teaching of logic and philosophy at the Gymnasiums of Kishinev (Moldova), Izmail (Ukraine), Riga (Latvia), Tartu (Estonia), and Moscow (Russia) from 1876 till 1900 is emphasized. Then the features of the teaching and the publications of Isidor Prodan in his “Kharkiv period” (1906–1916) are pointed out, during which he was a private-docent at the department of philosophy. Isidor Prodan’s works at this time comprise three areas: 1) History of logic (Aristotle, Leibniz, Spencer, Sigwart), 2) philosophy of common sense (Thomas Reid and the Scottish School of Common Sense), 3) critique of Kant and Neo-Kantianism (Hermann Cohen, Wilhelm Windelband, Hans Vaihinger, Heinrich Rickert, Ernst Cassirer e. a.). In the last group, his work “The Truth about Kant (A Secret of his Success)” (1914) was of great importance. His very important work was the monograph “The Cognition and its Object (Justification of Common Sense)” (Kharkiv, 1913). The positions of well-known philosophers (Plato, Descartes, Berkley, Leibniz, and Hume) and less-known authors (Lodge, Preyer, and Schneider) were here analyzed. Isidor Prodan’s critical interpretation of the logical viewpoint of Christoph Sigwart in his two-volume work “Logic” (1873, 3rd ed., 1904) occupies an important place in this analysis. In turn, Isidor Prodan’s important achievement was the popularization of the ideas of this German logician and philosopher, in particular, because of his translation of extracts from the work “Logic”.

Keywords: Christoph Sigwart, German philosophy in the 19th century, Kharkiv university philosophy, Isidor Prodan, logic.

REFERENCES

- Abaschnik, V. A. (2005). J. B. Schads und Hegels Positionen um 1801. *Hegel-Jahrbuch*, 3, 252–257. DOI: <https://doi.org/10.1524/hgjb.2005.7.jg.252>. (In German).
- Abaschnik, V. A. (2011). “Die neue Evolutionsmonadologie” von Isidor Savvic Prodan (1854–1919). In H. Breger, J. Herbst & S. Erdner (Herausg.), *Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten. Natur und Subjekt. Vorträge* (Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011) (Teil 1, S. 1–10). Hannover: Hartmann. (In German).

- Abaschnik, V. O. (2001). Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert. In H. Poser u. a. (Herausg.), *Nilhil 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* (Teil 1, S. 1–8). Berlin: Druckhaus Berlin–Mitte. (In German).
- Abaschnik, V. O. (2006). Vladimir Karinskij und der ukrainisch-russische Neuleibnizianismus. In H. Breger, J. Herbst & S. Erdner (Herausg.), *Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress (Hannover, 24. bis 29. Juli 2006). Vorträge in 3 Teilen*, hg. v. 1. (Teil 1, S. 1–8). Hannover: Hartmann. (In German).
- Abashnik, V. A. (2011a). I. S. Prodan (1854–1919/20) as a Kant Critic. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 984, 17–22. (In Russian).
- Abashnik, V. A. (2012a). I. S. Prodan's (1854–1919/20) Criticism of the Neo-Kantianism. *Gileya: Scientific Journal*, 56(1), 348–352. (In Russian).
- Abashnik, V. O. (2011b). I. S. Prodan (1854–1919/20) on H. S. Skovoroda as a Philosopher. In *Hryborij Skovoroda and Problems of the Social Being. Materials of the VI All-Ukrainian Scientific Conference, May, 11, 2011* (pp. 9–10). Skovorodynivka: H. S. Skovoroda National Literary-Memorial Museum. (In Ukrainian).
- Abashnik, V. O. (2020). Edmund Husserl in the Philosophy of Isidor Prodan (1854–1919/1920). In *Human, society, communication technologies. Proceeding of the VIII International scientific-practical conference, dedicated to the 90th anniversary of the Ukrainian State University of Railway Transport, October, 15–16, 2020* (pp. 6–9). Kharkiv: Disa Plus. (In Ukrainian).
- Abashnik, V. A. (2012b). I. S. Prodan's Philosophy of Common Sense and the Present. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 992, 116–121. (In Russian).
- Buchhorn, L. (1931). *Evidenz und Axiome im Aufbau von Sigwarts Logik*. Von Lilly Buchhorn. Charlottenburg: Hoffmann. (In German).
- Engel, J. (1908). *Christoph Sigwart's Lehre vom Wesen des Erkennens: ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie*. Von Joseph Engel. Bamberg: Gärtner. (In German).
- Flaig, J. (1912). *Christoph Sigwarts Beiträge zu Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Von Dr. Josef Flaig, Pfarrer a. D. Stuttgart: Kohlhammer. (In German).
- Prodan, I. S. (1913). *The Cognition and its Object (Justification of Common Sense)* (Vol. I). Kharkiv: Mirnyi Trud Publishing House. (In Russian).
- Prodan, I. S. (1914a). *The Truth About Kant (A Secret of His Success)*. Kharkiv: Eparchy Publishing House. (In Russian).
- Prodan, I. S. (1914b). *Philosophy and Common Sense (A Critical Study)*. Kharkiv: Mirnyi Trud Publishing House. (In Russian).
- Schablin, Ch. (1928). *Das Kausalprinzip und die Geschichte, im Anschluß an Ch. Sigwart und E. Meyer*. Von Charlotte Schablin. Charlottenburg: Hoffmann. (In German).
- Sigwart, Ch. (1888). *Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung* von Dr. Christoph Sigwart, o. ö. Professor der Philosophie in Tübingen. Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (In German).
- Sigwart, Ch. (1904a). *Logik*. Erster Band. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss. Dritte durchgesehene Auflage. Von Dr. Christoph Sigwart weil. o.ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (In German).
- Sigwart, Ch. (1904b). *Logik*. Zweiter Band. Die Methodenlehre. Dritte durchgesehene Auflage. Von Dr. Christoph Sigwart weil. o.ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (In German).

Article arrived: 15.10.2020

Accepted: 19.11.2020

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПЕРЕКЛАДУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ «ІЗБОРНИКА 1073 Р.»: ФІЛОСОФІЯ ПІЗНАННЯ

Стаття присвячена дослідженню філософської термінології відомої киеворуської перекладної пам'ятки XI ст. – «Ізборника 1073 р.». У минулому вчені вже зачіпали цю тему. Проте, їхня увага була зосереджена на логічній термінології, що відбилася у відомому фрагменті «Ізборника», який дістав назву «філософський трактат» (арк. 222 зв. – 237). Автор цієї статті, на відміну від інших учених, дослідив частину тексту, як-от «Йосипа на Маккавеїв» (арк. 60 зв. – 62). Вона не менш важлива для з'ясування особливостей ужитку філософської термінології, аніж уже згадуваний «філософський трактат». Глава «Йосипа на Маккавеїв» у «Ізборнику» є перекладом старослов'янською мовою із грецької уривків із 4-ї книги Маккавеїв, де ставиться питання про те, як розмисел може керувати пристрастями. Цей відомий апокриф досить насичений рецепціями класичної грецької філософії, насамперед платонізму, аристотелізму та стоїцизму. Він також надзвичайно цінний ілюстрацією складного процесу підбору перекладачем давньослов'янських відповідників до грецьких філософських термінів, пов'язаних із філософією пізнання й етикою, деякі з них згодом утвердилися в нашій філософській мові. Зокрема проаналізовано особливості перекладу на старослов'янську грецьких слів «λογισμός», «νοῦς», «λόγος», «σοφία», відображених у «Ізборнику», а також розглянуто можливість перекладу відповідних старослов'янських термінів на сучасну українську мову. Результатом дослідження стало визнання необхідності знову поставити питання про здатність сучасної української філософської термінології передавати при перекладі давньогрецьку чи навіть давньослов'янську термінологію, пов'язану з філософією пізнання. Зокрема при роботі з «Ізборником» стає зрозуміло, що в сучасній термінологічній схемі неправомірно всі пізнавальні процеси і психічні інстанції охоплювати поняттям «розум». Маючи справу з давнім рукописним матеріалом старослов'янською мовою, зокрема «Ізборником 1073 р.», слід провести визначення і розрізнення понять «розмисел», «ум», «розум», «мудрість», адже вони мали відмінне смислове навантаження, породжене спробою їх перекладу з греки.

Ключові слова: «Ізборник 1073 р.», філософська термінологія, розмисел, ум, розум, мудрість.

Усвідомлення особливостей уживання філософських термінів у найбільш ранніх писемних пам'ятках нашої культури є важливим як для оцінки знайомства наших пращурів із філософськими надбаннями того часу, так і для осмислення витоків термінологічної матриці сучасної україномовної філософії.

Унікальна писемна пам'ятка XI століття – «Ізборник 1073 р.» є щодо цього ексклюзивною. Не маючи на меті аналіз об'ємистої текстології пам'ятки, лише коротко нагадаємо, що «Ізборник» являє собою давньослов'янську рукописну пергаментну книгу, у якій зібрано фрагменти творів християнських мислителів та інші актуальні тоді відомості, як-от список заборонених книг, основи вчення про стилістику, невеличкий хронограф тощо. Низка сучасних наукових свідчень вказує на те, що цей твір знали та активно використовували в часи Русі та значно пізніше, але серйозне вивчення пам'ятки розпочалося тільки з 1817 р., коли вона була виявлена у книгозбірні Воскресенського монастиря (Істра, Росія) археографічною експедицією під керівництвом Павла Строева та Костянтина Калайдовича [Словарь книжников и книжности Древней Руси (СККДР), 1987, с. 194]. Зараз пам'ятка зберігається у Синодальній збірці Державного історичного музею у Москві (Шифр: ГИМ Синод. № 1043). З 1817 р. було кілька спроб видати «Ізборник 1073 р.», зокрема й у вигляді фотокопій сторінок. Найавторитетнішим у наш час

вважається факсиміле 1983 р., яке враховує реставраційні роботи 1978–1981 рр. [див.: Изборник Святослава 1073 г.: Факсимильное издание, 1983; Изборник Святослава 1073 г.: Научный аппарат факсимильного издания, 1983]. Саме це видання й було використано в нашій статті (посилання на аркуші фотокопії рукопису). Нині встановлено, що «Изборник» є руською копією болгарського перекладу з греки візантійського збірника. Ані грецький оригінал, ані болгарський переклад-протограф наразі не знайдені. З'ясована лише група текстів, що близька за змістом до грецького оригіналу. Такими є грецькі рукописи «Codex coislinianum» № 120, що зберігається у Національній бібліотеці Франції (Paris. Coisl. 120), і один зі списків Ватиканської бібліотеки (Vat. gr. 423) [див.: Бибииков, 1996]. Також знайдено декілька більш пізніх списків болгарського протографа та розглядуваної нами руської копії [див.: СККАР, 1987, с. 194–195]. Припускають, що болгарський переклад замовив для себе славнозвісний цар Симеон I (864/5–947) наприкінці IX – на початку X ст., бажаючи, очевидно, мати у своїй бібліотеці книгу, подібну до популярних тоді у Візантії антологій. Тому як болгарські, так і західні вчені називають цю пам'ятку «Симеоновим Изборником». Присвята Симеону зберіглася в одному зі списків болгарського протографа XV ст. (РНБ. Кир.-Бел. 1/1082), його ім'я згадується також у цілій низці сербських списків XIV–XVI ст. [див. про це: Симеонов сборник, 1991, с. 39–43, 70–71]. Руські книжники, імовірно, переписали болгарський текст на замовлення князя Святослава Ярославича (1027–1076), а тому в нашій науковій літературі часто вживається й інша назва пам'ятки – «Изборник Святослава». У рукописі «Изборника 1073 р.» саме він названий замовником книги. Ім'я Святослава написано по затертому тексту, який відновити не вдалося (найімовірніше, це було ім'я Симеона). Також тут двічі зустрічається похвала Святославу (арк. 2 – 2 зв., 263 зв.) і мініатюра із зображенням його родини (арк. 1 зв. – 2).

Джерело, як уже зазначалось, унікальне. Для істориків воно цінне як одна з найдавніших наших рукописних книг, та ще й точно датованих (рукопис, як вважають вчені, було створено двома переписувачами, один з яких (Йоанн) вказав своє ім'я і рік написання (арк. 263)); учених-філологів зацікавила величезна кількість київських мовних особливостей, украплених у болгарську редакцію старослов'янської мови, якою вона написана [див.: Огієнко, 1929, с. 115, 118–122]. Свій інтерес до пам'ятки мають також історики української філософії. Він спровокований принаймні тим, що це книга, де вразі у вітчизняній писемній спадщині зустрічаються терміни, пов'язані з філософією і філософами (арк. 10 зв., арк. 18 зв.). І звісно ж, не безпідставним буде припущення, що це одна з найбільш ранніх книг, завдяки якій наші пращури вперше познайомились із фрагментами творів та ідеями цілої низки християнських філософів. Тут містяться, наприклад, найперші вітчизняні згадки про Платона (арк. 98 зв.).

Однак найбільшу зацікавленість із філософського (зокрема – термінологічного) боку, звісно ж, викликав фрагмент «Изборника 1073 р.», розташований на аркушах 222 зв. – 237, названий ученими «філософським трактатом», або «філософськими главами», де дається пояснення суті аристотелівських категорій («сутність», «сущє», «природа», «іпостась», «рід», «вид», «випадкове», «індивідуальне», «кількість», «якість» тощо). Монографія болгарського вченого Божидара Пейчева «Філософський трактат в Симеоновій збірці» [Пейчев, 1977], що з'явилася в нас у російському перекладі Вілена Горського 1983 року та була подана як «перше в марксистсько-ленінській історико-філософській науці дослідження Изборника Святослава 1073 р.» [Пейчев, 1983], якраз і являла собою детальний розбір саме цього фрагменту. З'ява книги в Радянському Союзі, а точніше – доданого в кінці самим Пейчевим перекладу «філософського трактату» «Изборника» російською [див.: Изборник Святослава 1073 года: Философский трактат, с. 138–145], викликала термінологічну критику з боку філолога Олександра Камчатнова, зосереджену навколо (часто проблематичних для російської мови) понять «сущность»/«сущєе» та ін. [Камчатнов, 1987, с. 67–73].

Наш інтерес, проте, спрямований не на цей, а на інший фрагмент «Изборника 1073 р.», озаглавлений «Йосипа з Маккавеїв» («Ївсифово. о҃тъ Макавейѣ», арк. 60 зв. – 62),

який майже не привертав увагу вчених, окрім хіба що Станіслава Бондаря – автора, мабуть, найавторитетнішого до цього часу філософського дослідження руських Ізборників [Бондарь, 1990, с. 28–31]. Однак, як нам здається, щодо з'ясування особливостей вжитку філософської термінології він є не менш важливим, аніж вже згадуваний «філософський трактат». Якщо в першому вміщені спроби перекладача відтворити сітку категорій аристотелівської логіки, то в нашому фрагменті представлені проблематичні, тепер уже для української мови, поняття «розум», «розмисел», «ум», «мудрість», що належать до філософії пізнання і часто неправомірно охоплюються одним-єдиним українським словом «розум». «Варто уточнити, – пише у передмові до однієї зі статей “Словника європейських філософій” Олег Хома, – що цей український термін (“розум”. – О. К.) вітчизняні філософи часто вживають у майже неозорому, як на нашу думку, семантичному діапазоні, принаймні, в різних українських перекладах його використовували для відтворення чи не всіх основних інстанцій душі, відомих класичній філософії: ratio, mens, intellectus, ingenium, animus, spiritus, νοῦς, διάνοια, Vernunft тощо. Якщо ця тенденція збережеться, ми ризикуємо невдовзі здійснити остаточне спрощення, лишивши у філософському лексиконі саме тільки слово «розум» для позначення всього, що може бути позначене. Мабуть, тоді наша філософія гарантовано здобуде гучну славу (дарма що трохи специфічну), бо такі втілить своєрідно досягнутий ідеал “усеєдності”. Але, на нашу думку, таке розширене тлумачення терміна є радше недоліком, ніж предметом гордоців, і зумовлене воно передовсім зародковим станом історико-філософської культури» [Європейський словник філософій, 2009, с. 175].

Водночас на цих сторінках «Ізборника» ми спостерігаємо першу спробу перекладу з грецької мови апарату етичної термінології. Така подвійність розглядуваного тексту не випадкова, адже головна мета цього фрагмента – знайти, у який спосіб розмисел може управляти пристрастями, визначити, що є розмисел, а що є пристрасть, які бувають види пристрастей, а також з'ясувати, чи всі види пристрастей може стримувати розмисел (арк. 60 зв.).

У цій публікації ми обмежимося лише першим аспектом, а саме термінологією, пов'язаною з філософією пізнання, маючи сподівання, що стаття, присвячена етичній термінології, буде представлена згодом.

Для початку, і дещо забігаючи наперед, наведемо переклад вступної частини розглядуваної статті «Ізборника 1073 р.», використовуючи сучасну українську філософську термінологію, доцільність уживання якої буде, втім, обґрунтовано нижче:

«Пытїемъ оубо самодръжьць ли
страстьмъ и' помысломъ. расоудимы же
что е' помысль что ли страсть. и' колико
страстьмъ видовъ. и' аште всьми
свладѣете тьми. помысль оубо и'сть
оумъ съ правомъ разоумомъ. паче
почитаю' моудростное' житиє'. моудрость
же и'сть вѣдѣниє' бж̄ьскыи'хъ и'
чл̄вчьскыи'хъ вештии' и' е'же и' тьмъ вина.
се же оубо е'сть законное' оучение. имъ
же божьскаю' чисть и' чл̄вчьскаю'
пользньн̄ навикаемъ» (арк. 60 зв.).

«Запитаймо, чи керує розмисел
пристрастями. Розсудимо ж, що є
розмисел, а що є пристрасть, і скільки
пристрастей є видів, і чи всіма ними може
оволодіти [розмисел]. Розмисел, отже, то
є ум з правильним розумом, що більше
всього шанує мудре життя. Мудрість же є
знання божественних і людських речей та
їх причин, а отже, – це є правильне
навчання, яким божественної чистоти і
людської корисності набуваємо».

Фрагмент, який ми щойно переклали, є дійсно «Йосипа з Маккавеїв», себто витинкою з IV книги Маккавеїв, авторство якої в ті часи приписували Йосипу Флавію. У відповідному фрагменті відбито 4 Макк. I. 13–17 [див. про це: Foster, 1996, р. 87]. Цей відомий апокриф був надзвичайно насичений рецепціями класичної грецької філософії, насамперед платонізму, аристотелізму та стоїцизму, а також відповідною термінологією.

Для нас він надзвичайно цінний ілюстрацією складного процесу підбору, очевидно, болгарським перекладачем, слов'янських відповідників до грецьких філософських термінів, які, зокрема й завдяки «Ізборнику 1073 р.», назавжди утвердилися в нашій філософській мові, хоча згодом сплутались і децю втратили свій первинний зміст. Отже, розглянемо, що це за терміни.

1. **«Розмисел».** Як керівну щодо пристрастей інстанцію невідомий автор 4 книги Маккавейв (а за ним і автор грецького протографу «Ізборника 1073 р.») вибрав «λογισμός», що є цілком зрозумілим [див.: Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151]. Цей багатозначний термін у деяких аспектах мав відтінок не просто «міркування» чи «розмірковування», але також означав «міркування влади»: не лише політичної, але й тієї, яка розумілася стоїками як влада над самим собою, над власними пристрастями. Це дуже добре узгоджувалося з темою уривку. «Λογισμός», окрім того, – це ще й «аргументоване розмірковування» [див.: Λογισμός, 2020], раціональне та доцільне, що цілком ув'язується зі спонуканням до дії/бездіяльності, спрямованої, зокрема, і на приборкання пристрастей. Можна навіть сказати, що «λογισμός» – це сфера *практичних розмірковувань*. Слово «помысль», яке болгарський перекладач чи руський переписувач вибрав для передачі відтінків грецького «λογισμός», присутнє в сучасній українській мові («помисел»), але його семантичне поле, зберігши ядро, пов'язане з *розмірковуванням* (старосл. «мысль» – думка, «розмірковування», задум, уява [Срезневский, 1902, стб. 216–217], децю змістилось у бік «замислу» й почало більше виражати думку, яку супроводжує певний намір [Словник української мови (СУМ), 1976, с. 122.], що у старослов'янській було лише одним зі значень [Срезневский, 1902, стб. 1170]. Хоча, з іншого боку, будь-яке практичне міркування, чи «міркування влади», звичайно ж має намір. Адекватними українськими відповідниками для перекладу можуть бути або збереження «помислу», або вибране нами слово «розмисел», яке в цьому відношенні може розумітися як властивість чи сфера свідомості, здатна до розмірковувань [СУМ, 1977, с. 741].

2. **«Ум».** Розмисел (λογισμός), спроможність якого контролювати пристрасті випробовується в цьому фрагменті, має відносно себе родове, підпорядковуюче поняття «ум» (гр. «νοῦς» [Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151]). У класичній грецькій та візантійській традиції воно вживалось як максимально-широке поняття, а інколи як синтетичне щодо всіх духовних пізнавальних процесів, окрім емоцій, пристрастей або чуттєвого сприйняття, а також розглядалось як основа і ємність для «розмислу». Воно також часом онтологізувалось і пов'язувалося із божественним. Українське слово «ум» ми вважаємо доцільним для перекладу з огляду на те, що воно зберегло грецьку семантику здорового глузду та свідомості, яка дотримується певних правил чи звичаїв [СУМ, 1979, с. 435]. «Ум» є ширшим за «розум», пов'язаний зі знаннями та хистом, адже він поглинає не тільки теоретизування, але й *мудрість*, котра, як відомо, об'ємніша, ніж *знання*. Можливо, саме за такою схемою грецький автор і слов'янський перекладач конкретизують свої міркування.

3. **«Розум».** Щоб конкретизувати широке поняття «ум» (νοῦς), грецький автор визначає ознаки «розмислу», які звужують поняття «ум», перетворюючи його на «розмисел», а саме: 1) «ὀρθοῦ λόγου» та 2) «σοφίας βίου» (обидві словосполучки є поширеними ідіомами, починаючи з класичного періоду [див. про це: Книги Маккавейв, 2014, с. 435]), перекладені як «правый разоумь» та «моудростьное житие». Вони у цьому фрагменті виступають, імовірно, як протилежні поняття, накладаючись на дихотомічні схеми «думка»/«дія», «теоретичне міркування»/«практичне життя», «знання»/«мудрість» («ὀρθοῦ» у перекладі з греки означає «точний», «справедливий», «правильний», «правдивий», «прямий»). «Λόγου», перекладене як *«разоумь»*, близьке у його греко-візантійському значенні до розрахунку, чи навіть калькуляції. «Ум», отже, не є «разоумь». Це децю ширше за обсягом поняття. Очевидно, що і автор, і перекладач намагалися подати «розум» як такий, що більше відноситься до теоретичної, аніж до практичної царини, хоча він є тим, що всіляко впливає і направляє цю практичну сферу.

Основою ж практичного, що безпосередньо виходить на мораль, є «σοφίας βίον» («моудростьное життя»).

4. **«Мудрість».** Український переклад терміну «моудрость» («σοφία» [Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151]) словом «мудрість» не викликає сумніву. Намагання визначити «моудрость» («σοφία»), що входить у поняття «моудростьное життя» «σοφίας βίον» (популярної з часів античності ідіоми), є чи не найцікавішим у розглядуваному фрагменті. Цей інтерес пояснюється тим, що фрагмент уміщує визначення мудрості: «мудрість є знання божих і людських речей, та їх причин» (арк. 60 зв.), до якого додається пояснення, що «це є правильне навчання, яким божественної чистоти і людської корисності набуваємо» (арк. 60 зв.). У цьому визначенні не важко впізнати частину популярної у Візантії дефініції, щоправда, не мудрості, а філософії, уміщеної, зокрема, у першій книзі «Діалектики» Йоана Дамаскіна [Joannis Damasceni]: «*Φιλοσοφία* є розуміння божественних і людських речей, видимих і невидимих...» (РГБ, Ф. 304. I № 176. – арк. 37 зв.). Також воно нагадує фрагмент визначення філософії, яке нібито дав Кирило (Костянтин) Філософ як відповідь на питання логофета «Що таке філософія?». За найстарішим (т.з. Загребським) списком 1469 р.: «*божних і людських речей розуміння того, як по мірі сил може людина наблизитися до Бога, яке ділами вчить людину образом і подобою бути тому, Хто її створив*» (арк. 724) [див. фотокопію рукопису: Климент Охридски, 1973, с. 60–88]. «Розуміння мудрості як знання божественних і людських речей <...> фактично, співпадає з одним із визначень Йоана Дамаскіна і визначенням Кирила, однак істотне доповнення – “и иже с тем вина”, – пише С. Бондар, – надає йому новий відтінок, оскільки тут йдеться про пізнання не тільки явища, але й сутності, основи і причини речей. Своєрідність цієї дефініції полягає ще й в тому, що мова фактично йде не про мудрість, а про філософію. Автор, напевно, відчував певну недовіру до терміну “філософія” і вжив більш близький його християнському світогляду термін “мудрість”» [Бондарь, 1990, с. 27–28].

Саме співставлення розуміння «мудрості» в «Ізборнику 1073 р.» з відомим у Візантії визначенням філософії цікаве й продуктивне, але з висновками автора погодитися важко. «Мудрість» замість «філософії» прочитується в тексті першоджерела і візантійського, і болгарського, і руського Ізборників (яким, як уже зазначалось, є IV книга Маккавейів). Окрім того, насправді відбулася підміна не «філософії» «мудрістю», а навпаки – «мудрості» «філософією», адже це визначення, що потрапило в IV книгу, має давню історію саме зі словом «мудрість». Ідентичні до «Ізборника» дефініції зустрічаються у Цицерона, Сенеки, Арістобула Александрійського, Клодія Альбіна, Плутарха й ін. [Van den Hoek, 1988, p. 31]. У християнські тексти воно потрапляє, очевидно, завдяки посередницькій ролі Філона Александрійського: «σοφία δε ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν τούτων αἰτίων» («... мудрість – це знання божественного і людського та їх причин», Philo, *De Congressu eruditionis gratia* 79). Цицерон подає це визначення латиною: «sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit» («мудрість – це пізнання божественного і людського та що є причиною всього», Cicero, *Tusculan Disputations* IV.26.57). До нього, як бачимо, визначення було популярним серед стоїків, що добре узгоджується зі змістом уривка, присвяченого управлінню пристрастями. Додані сюди елементи вчення Арістотеля про причину речей не суперечать стоїчному пафосу, бо з'ясування причини пристрасті вказує на спосіб її приборкання. З іншого боку, С. Бондар міг би бути й правий, побачивши деяку упередженість грецького укладача протографа «Ізборника 1973 р.» щодо філософії. Збираючи матеріал для своєї флорилетії, зокрема формуючи зміст розглядуваного уривка, він свідомо випустив рядки четвертої Маккавейської книги, де наполегливо підкреслювалось, що головне питання, розглядуване в книзі, «найбільш філософське» [див.: Книги Маккавеев, 2014, с. 431]. Недовіра до язичницької, «зовнішньої», «світської», як її називали у Візантії, філософії («ἔξωθεν φιλοσοφία») проступає і в інших статтях «Ізборника» (арк. 18 зв.).

Слід також зазначити, що вживання терміну «мудрість» могла спричинити не тільки недовіра до філософії, але й навпаки – розуміння самої її суті, адже філософія, згідно з

класичним формулюванням, не позначає готову мудрість, а є тільки прагненням до неї. Принаймні це чітко розумів уже Філон Александрійський, а слідом за ним і Климент Александрійський, який у «Строматах» повторює згадане вище визначення мудрості (Str. 30.1.), а філософію називає «відданістю» чи «увагою» (ἐπιτήδευσις, De Congr. 79, Str. 30.1.) до мудрості. Щодо філософії мудрість виступає як її «пані» (κυρία), так само, як філософія панує над іншими науками, що їй передують (προλαϊδείας). Ще раніше Філон називав філософію «рабою» мудрості – «φιλοσοφία δούλη σοφίας» (De Congr. 80, Str. 30.1), і саме в такому сенсі філософія здатна керувати пристрастями, з чим погоджуються обидва мислителі (De Congr. 80, Str. 30.2). Щоправда, у Давида Анахта, звідки, імовірно, це визначення потрапило в списки «Діалектики» Дамаскіна, на місці «мудрості» стоїть вже «філософія» [див.: Davidis, 1904, S. 20], яка тут розуміється не як «господиня», а як «матір» («μήτηρ») наук і мистецтв [Davidis, 1904, S. 21]. Давид сам вказує на джерело, з якого він запозичив визначення, – на філософію Піфагора, а точніше – на якусь із праць філософа-неопіфагорійця Нікомаха з Гераси [Davidis, 1904, S. 26] (можливо, йдеться про втрачене «Життя Піфагора», де, цілком імовірно, також стояла «філософія» замість «мудрості»). Давид, найвірогідніше, писав грекою, а не вірменською. Укладач оригіналу «Ізборника 1073 р.», звісно ж, міг бути знайомий із його найзнаменитішим трактатом «Визначення філософії», адже створював свою компіляцію однозначно пізніше, але вирішив, мабуть, зберегти класичне розуміння «мудрості», уміщене в книзі Маккавєїв. На наш погляд, у фрагменті «Ізборника 1073 р.» «мудрість», принаймні теоретично, відрізняється від «розуму». Мудрість розуміється значно ширше, позначає практичний ум, що здатен вирішувати конкретні життєві питання.

Надалі традиція перекладу, започаткована в «Ізборнику 1073 р.», продовжувалась, що потребує наступних ретельних студій.

Насамкінець кілька слів про українську філософську термінологію та її можливості щодо перекладу текстів типу «Ізборника 1073 р.». Одразу ж зазначимо, що протягом тривалого часу запропонована четвірка термінів не була легітимною в сучасній українській філософії, зокрема й орієнтованій на переклад. Наприклад, у «Філософському енциклопедичному словнику» 2002 р., виданому за редакцією В. І. Шинкарука, розведені поняття «розсудок» і «розум», дається історичний огляд вживання цих понять від Античності до Канта і Гегеля, але термін «розум» подається як еквівалент поняттю «ум». У енциклопедичній замітці подані достатньо точні характеристики категорії «розуму» («ума») у філософській традиції, зокрема вказується на його онтологізацію в досократиків, неоплатонізм, стоїцизм тощо [Філософський енциклопедичний словник (ФЕС), 2002, с. 555–556]. Однак вживання понять «розум» і «ум» як синонімів викликає заперечення, так само, як і думка про те, що «розум» набуває в досократиків вигляду «νοῦς» (νόος) чи «λόγος», виражаючи рушійну силу Всесвіту [ФЕС, 2002, с. 555]. Такий підхід не дозволив би адекватно перекласти наш фрагмент. Пропонований нами термін «розмисел» у словнику відсутній. Спроба актуалізувати український термін «ум» і надати йому легітимності була застосована при підготовці першого тому «Європейського словника філософій» (2009 р.), у зв'язку, щоправда, із необхідністю пояснити нюанси перекладу французького «esprit», яке в його відношенні до латини може виступати як «esprit/mens» (відповідає українському «ум») та «esprit/ingenium» (відповідає українському «розум»). У цій схемі «ум» мислиться традиційно: як синтетичне поняття, що охоплює всі прояви мисленнєвої активності, а «розум» вказує на інтенсивність і рівень «ума» [Європейський словник філософій, 2009, с. 177].

Отже, проведений аналіз дозволяє зробити наступні висновки: 1) при роботі з давнім рукописним матеріалом старослов'янською мовою, зокрема «Ізборником 1073 р.», слід проводити дистинкції між термінами «розум», «розмисел», «ум», «мудрість», адже вони мали відмінне смислове навантаження, породжене спробою їх перекладу з греки; 2) слововжиток «Ізборника 1073 р.» змушує заново ставити питання про відповідність сучасної української філософської термінології розвитку європейської та, власне,

і української філософії, зокрема при роботі з цим текстом стає зрозуміло, що в сучасній термінологічній схемі неправомірно всі пізнавальні процеси та психічні інстанції охоплювати поняттям «розум», адже це не відповідає ані історичній традиції, ані реальному стану речей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бибиков М. В. Византийский прототип древнейшей славянской книги: Изборник Святослава 1073 г. М.: Памятники исторической мысли, 1996. 403 с.
- Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073–1076 годов. АН УССР, Ин-т философии. К.: Наукова думка, 1990. 149 с.
- Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / під ред. Б. Кассен. Т. 1. Київ: Дух і літера, 2009. 576 с.
- Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами. Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. 4. 1882. 184 с.
- Изборник Святослава 1073 года: Научный аппарат факсимильного издания. М.: Книга, 1983. 79 с.
- Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. М.: Книга, 1983. 266 л.
- Камчатнов А. Философская терминология Изборника Святослава 1073 года и ее перевод. *Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому*. М.: Наука, 1987. С. 67–73.
- Климент Охридски. Събрани съчинения: в 3-х тт.; т. 3. София: Българска академия на науките, 1973. 259 с.
- Книги Маккавеев / пер. с греч., введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 632 с.
- Огієнко І. Пам'ятки старослов'янської мови Х–ХІ віків. Історія церковнослов'янської мови. Том 5. *Найважливіші пам'ятки церковнослов'янської мови*. Варшава: Друкарня Синодальна, 1929. 493 с.
- Пейчев Б. Философский трактат в симеоновом сборнике / пер. с болг. В. С. Горский; отв. ред. В. М. Ничик. К.: Наукова думка, 1983. 151 с.
- Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновия сборник. София: Изд. на Българската академия на науките, 1977. 139 с.
- Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом Сборнике. *Изборник Святослава 1073 года: Философский трактат* / пер. с древнеславянск. К.: Наук. думка, 1983. С. 138–145.
- Симеонов сборник: по Светославовия препис от 1073 г. в три тома. Т. 1. София: Изд. на Българската академия на науките, 1991. 1242 с.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) / АН СССР, ИРЛИ; отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1987. 493 с.
- Словник української мови: в 11 т.; т. 10 / під ред. І. К. Білодіа, А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк. Київ: Наукова думка, 1979. 658 с.
- Словник української мови: в 11 т.; т. 7 / під ред. І. К. Білодіа. Київ: Наукова думка, 1976. 732 с.
- Словник української мови: в 11 т.; т. 8 / під ред. І. К. Білодіа, В. О. Винник. Київ: Наукова думка, 1977. 927 с.
- Срезневский И. И. Материалы для словаря русского языка по письменным памятникам / Издание ОРЯС ИАН. Т. 2. СПб.: Типография ИАН, 1902. 919 с.
- Філософський енциклопедичний словник / під ред. В. І. Шинкарука. К.: Абрис, 2002. 742 с.
- Davidis. Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium / ed. A. Busse. *Commentaria in Aristotelem graeca*. Vol. XVIII. P. II. Ber., 1904. 262 s.
- Foster P. M. The Church Slavonic Translation of Maccabees in the Gennadij Bible (1499). New York: Columbia University, 1995. 419 p.

Joannis Damasceni. *Dialectica. Patrologia Graeca (PG)* 94. Cols. 523–536.

Van den Hoek A. W. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden; New York; København; Köln: Brill Archive, 1988. 267 p. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004304192>.

Λογισμός. (2020). *ΛΟΓΕΙΟΝ*. Retrieved from <https://logeion.uchicago.edu/λογισμός>.

Киричок Олександр Борисович

доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди

Національна академія наук України

вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001

E-mail: kyrychok73@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

Стаття надійшла до редакції: 05.10.2020

Схвалено до друку: 09.11.2020

**SOME ASPECTS OF “MISCELLANY OF 1073” PHILOSOPHICAL TERMS
TRANSLATION: PHILOSOPHY OF COGNITION**

Kyrychok Oleksandr B.

DSc in Philosophy, Senior Researcher of H. Skovoroda Institute of Philosophy

National Academy of Sciences of Ukraine

4, Tryokhsviatitelska str., 01001, Kyiv, Ukraine

E-mail: kyrychok73@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

ABSTRACT

This research article is devoted to the research of philosophical terms of the famous Kyivan Rus' artifact on translation of the 11th century – “Miscellany (Izbornyk) of 1073”. Scientists studied this subject in the past. However, they were focused on logical terminology, reflected in the famous fragment of “Miscellany”, which was called “philosophical treatise”. The author of this research article, unlike other scientists, has researched a part of the text “Joseph on the Maccabees”. It is no less important for clarifying the peculiarities of the philosophical terms use than the already mentioned “philosophical treatise”. The chapter “Joseph on the Maccabees” in “Miscellany” is a translation of fragments of the 4 Maccabees from Greek into Old Church Slavonic, which raises the issue – how passions can be guided by reflection. This well-known apocrypha is quite saturated with receptions of classical Greek philosophy, primarily Platonism, Aristotelianism and Stoicism. It is also extremely valuable as an illustration of the complex process of the translator's selection of ancient Slavic equivalents of Greek philosophical terms related to the philosophy of knowledge and ethics. Some of them were subsequently established in our philosophical language. In particular, the features of translation of such Greek words as “λογισμός”, “νοῦς”, “λόγος”, “σοφία” reflected in “Miscellany” into Old Church Slavonic have been analyzed, and the possibility of Old Church Slavonic terms translation into modern Ukrainian has also been considered. The result of the study is recognition of the need to raise the issue of modern Ukrainian philosophical terms ability to reproduce ancient Greek or even ancient Slavic terms associated with philosophy of knowledge in the process of translation. In particular, when dealing with “Miscellany”, it becomes clear that it is wrongful to reflect all cognitive processes and psychic instances with the concept “mind” in the modern terminological scheme. When dealing with old handwritten material in Old Church Slavonic, in particular “Miscellany of 1073”, it is necessary to define and distinguish the concepts of “reflection”, “mind”, “intellect”, “wisdom”, since they had specific meaning generated by attempt to translate them from Greek.

Keywords: “Miscellany of 1073”, philosophical terms, reflection, mind, intellect, wisdom.

REFERENCES

- Bibikov, M. V. (1996). *Byzantine Prototype of the Oldest Slavic Book: Svyatoslav's Miscellany of 1073*. Moscow: Monuments of Historical Thought. (In Russian).
- Bilodid, I. K. (Ed.). (1976). *Dictionary of the Ukrainian Language: In 11 Vols.* (Vol. 7). Kyiv: Naukova Dumka. (In Ukrainian).
- Bilodid, I. K., Buryachok, A. A., & Hnatyuk, H. M. (Eds.). (1979). *Dictionary of the Ukrainian Language: In 11 Vols.* (Vol. 10). Kyiv: Naukova Dumka. (In Ukrainian).
- Bilodid, I. K., & Vynnyk, V. O. (Eds.). (1977). *Dictionary of the Ukrainian Language: In 11 Vols.* (Vol. 8). Kyiv: Naukova Dumka. (In Ukrainian).
- Bondar, S. V. (1990). *Philosophical and Ideological Content of "Izbornik" 1073–1076*. Kyiv: Scientific Thought. (In Russian).
- Braginskaya, N. V., & Tuval, M. (Eds.). (2014). *Books of Maccabees*. (N. V. Braginskaya, A. N. Koval, A. I. Shmaina-Velikanova, Trans.). Moscow. (In Russian).
- Busse, A. (Ed.). (1904). David. Prologomena and Porphyrii Isagogen Comment. *Greek Commentators on Aristotle* (Vol. XVIII). Berlin. (In Greek).
- Cassin, B. (Ed.). (2009). *European Vocabulary of Philosophies: Dictionary of the Untranslatables* (Vol. I). Kyiv: Dukh i Litera. (In Ukrainian).
- Foster, P. M. (1995). *The Church Slavonic Translation of Maccabees in the Gennadij Bible (1499)*. New York: Columbia University.
- John of Damascus. *Dialectic Patrologia Graeca* (PG) 94 (Cols. 523–536). (In Greek).
- Kamchatnov, A. (1987). Philosophical Terminology in Svyatoslav's Miscellany of 1073 and Its Translation. *Old Rus' Literary Language in its Relation to Church Slavonic Language* (pp. 67–73). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Kliment Ohridski. (1973). *Collected Works: In 3 Vols.* (Vol. 3). Sofia: Bulgarian Academy of Sciences. (In Bulgarian).
- Likhachev, D. S. (Ed.). (1987). *Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus'* (Issue 1: XI – first half of the XIV century). Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Ogienko, I. (1929). Monuments of the Old Slavonic Language of the X–XI Centuries. History of the Church Slavonic Language (Vol. 5). *The Most Important Monuments of the Church Slavonic Language*. Warsaw: Synodal Printing House. (In Ukrainian).
- Peychev, B. (1977). *The Philosophical Treatise in Simeon's Miscellany*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences. (In Bulgarian).
- Peychev, B. (1983a). *Philosophical Treatise in Simeon's Miscellany*. (V. S. Gorsky, Trans.). Kyiv. Scientific Thought. (In Russian).
- Peychev, B. (Trans.). (1983b). Svyatoslav's Miscellany of 1073: Philosophical Treatise. In B. Peychev, *Philosophical Treatise in the Simeon Miscellany* (pp. 138–145). Kyiv. (In Russian).
- Shynkaruk, V. I. (Ed.). (2002). *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. Kyiv: Abris. (In Ukrainian).
- Simeon's Miscellany: According to Svetoslav's Transcript from 1073: In 3 Vols.* (Vol. 1). (1991). Sofia: Bulgarian Academy of Sciences.
- Sreznevsky, I. (1902). *Materials for a Dictionary of the Rus' Language Based on Written Monuments* (Vol. 2). Saint Petersburg: Printing House IAN.
- Svyatoslav's Miscellany of 1073: Facsimile Edition*. (1983). Moscow: Kniga. (In Russian).
- Svyatoslav's Miscellany of 1073: The Scientific Apparatus of the Facsimile Edition*. (1983). Moscow. Kniga. (In Russian).
- The Prince Svyatoslav's Miscellany of 1073. With Greek and Latin Texts. (1882). *Reading in the Society for the History and Antiquities of the Russian* (Book 4). (In Russian).
- Van den Hoek, A. W. (1988). *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden; New York; København; Köln: Brill Archive. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004304192>.
- Λογισμός. (2020). ΛΟΓΕΙΟΝ. Retrieved from <https://logeion.uchicago.edu/λογισμός>.

Article arrived: 05.10.2020

Accepted: 09.11.2020

УДК 130.1:2–18:1(091)

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-11

Олена Гудзенко

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ У ТВОРАХ ДІЯЧІВ БРАТСЬКИХ ШКІЛ (XVI–XVII СТОЛІТТЯ)

У статті авторка намагається проаналізувати репрезентацію філософсько-антропологічних ідей у творах діячів братських шкіл у XVI–XVII століттях. Відзначається, що людина розглядалася в єдності душі та тіла як мікрокосм і як така, що сотворена за образом Божим. Самопізнання таумачилося як шлях звільнень від обтяжень навколишнього світу, залежності від земної чуттєвості. Зокрема, щодо догматів ортодоксального християнства у Стефана Зизанія було раціоналістичне бачення. У творчості Кирила Транквіліона-Староверського проявляється пов'язана з гуманізмом неоплатонічна традиція. Відповідно до традицій доби Відродження, філософ звертається до ідеї подвійної істини, розглядаючи мудрість із позицій теології та практичної життєвої філософії. К. Транквіліон-Староверський, відповідно до стоїчного вчення, розглядав людину як двонатурну істоту. Але філософ також підкреслював єдність душі та тіла, оскільки вони міцно взаємопов'язані. Прикметно, що вчений розкриває проблему душі та тіла з ренесансно-гуманістичних морально-етичних і гносеологічних позицій. Ісаєя Копинський підкреслює, що самопізнання й пізнання навколишнього світу відбувається не шляхом дослідження природи та спостереження за природними явищами, а навпаки – за допомогою заглиблення у свій внутрішній духовний світ, за допомогою «умного деланія». Погляди І. Копинського є близькими до ранньоісихастської візантійської теології. Антропологічні погляди цього теолога зосереджені на особистості, яка бере активну участь в історичному процесі. Зі свого боку М. Смотрицький, аналізуючи, зокрема, питання щодо зв'язку між дією та волею, особливу увагу у своїх працях звертає на трансцендентну природу людського духу. У підсумку авторка статті доходить висновку, що філософсько-антропологічні ідеї діячів братських шкіл формувалися в контексті європейської філософської культури та були відображенням культурно-історичних особливостей досліджуваного історичного періоду.

Ключові слова: душа, самопізнання, дух, братські школи, духовний світ.

У реаліях глобалізаційних змін та інтенсивного науково-технічного розвитку актуалізуються питання щодо самовизначення людини. У цьому контексті особливого сенсу для представників української культури набуває звернення до духовних пластів вітчизняної історичної спадщини. Оскільки в жодній з історичних періодів християнська релігія та церква не відігравали такої значної ролі в житті суспільства і становленні уявлень про життя, мету й призначення людини, як в епоху Середньовіччя та ранньомодерної доби, вбачаємо за доцільне звернутися до дослідження творчості представників вітчизняної духовної спадщини саме цього періоду.

Відзначимо, що діяльність представників зазначеного історичного періоду перебуває у фокусі *наукових розвідок* доволі значної кількості дослідників. Зокрема, В. Логвиненко розглядає полемічну літературу як чинник становлення національно-релігійної свідомості українського народу [Логвиненко, 2005], М. Бобак досліджує ідеї громадянського гуманізму в українській духовній культурі XVI–XVII ст. [Бобак, 2001], Л. Андрусів виявляє раціоналістичні тенденції в українській філософській думці XI – поч. XVII ст. [Андрусів, 2011], І. Жеребило розглядає проблему сенсу життя людини в українській філософії XI – першої половини XVII ст. [Жеребило, 2002], М. Дойчик розкриває етико-антропологічні ідеї українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст.) [Дойчик, 2004].

© Гудзенко О. Г., 2020.



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

Мета статті полягає у виявленні особливостей бачення діячами братських шкіл проблем Духу, душі, тіла та христології.

Наукова новизна нашої розвідки полягає в тому, що ми плануємо проаналізувати погляди діячів братських шкіл на проблеми сутності людини та її божественного начала в контексті релігійних і філософсько-антропологічних поглядів, характерних для періоду XVI–XVII століття. Ми *припускаємо*, що філософсько-антропологічні ідеї, відображені у творах діячів братських шкіл, формувалися в контексті філософських і релігійних пошуків представників європейської культури того часу.

В основі запропонованої розвідки – релігієзнавчий *підхід* до вивчення історико-філософських питань, оскільки філософські проблеми, до яких зверталися діячі братських шкіл періоду Українського Середньовіччя, розглядалися у богословських, полемічних та інших пам'ятках християнського змісту. Здійснюючи аналіз першоджерел, ми зверталися 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 методу у зв'язку з аналізом та інтерпретацією текстів. Також ми керувалися *принципами* конфесійної незаангажованості, об'єктивності та історизму.

Зауважимо, що в українському ренесансному гуманізмі морально-антропологічні проблеми розглядалися у межах двох підходів: традиціоналістського (Іван Вишенський, Віталій з Дубна, Ісаєя Копинський, Йов Княгиницький) і прогресистського (Юрій Рогатинець, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Лаврентій та Стефан Зизаній) [Дойчик, 2004, с. 11]. Наприклад, представники прогресистської лінії розуміли щастя як гармонію духовного і тілесного начал у людині, традиціоналістської – як результат набуття духовно-моральної досконалості. Спільною позицією представників обох ліній було бачення щастя як задоволеності від усвідомлення людиною гідності свого життя [Дойчик, 2004, с. 12].

Український письменник, мислитель, відомий слов'янський гуманіст, просвітник Стефан Іванович Зизаній-Тустановський був одним із засновників Львівської братської школи та її викладачем і ректором [Ісаєвич, 1966, с. 129]. Його літературна та практична життєва діяльність характеризувалися антикатолицькою та антиуніатською спрямованістю. Відповідними були і його релігійно-філософські погляди.

Щодо тринітарної проблематики С. Зизаній, всупереч канонізованим положенням християнства, вважав, що іпостасі трійці Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий є рівноправними та рівнозначними [Студинський, 1906, с. 15]. Бачення ним цієї проблеми перегукується з аріанством. Христос у своїх можливостях рівний Богу-Отцю. С. Зизаній повністю відкидав християнський догмат про спокутницьку жертву Христа, оскільки вважав, що він не є заступником людей перед Богом, тому що сам має достатньо сили для помилування чи покарання. Душа і тіло неподільно пов'язані між собою: коли помирає людина, помирає також і душа. Отже, С. Зизаній суперечить ортодоксальному баченню християнства щодо зв'язку душі та тіла, відповідно до якого душа в момент смерті відокремлюється від тіла та потрапляє в загробний світ. Відповідно, з таких поглядів просвітника-полеміста випливає те, що і для грішників, і для праведників після смерті не існує ні Божого суду, ні чистилища, ні пекла, ні раю, ні потойбічного світу.

С. Зизаній також, натякаючи на відсутність необхідності в духівництві, заперечував близькість святих до Бога, відхиляв догмат про посмертне блаженство. Він наголошував на постійному протистоянні добра і зла в земному світі [Москальова, 2016, с. 145]. Наприклад, саме на цьому акцентує увагу полеміст у своїй праці «Казання святого Кирила», звертаючись до протиставлення «Христос – антрихрист» [Москальова, 2016, с. 145]. Отже, можна стверджувати, що стосовно догматів ортодоксального християнства Стефан Зизаній дотримувався доволі раціоналістичної позиції.

Дослідниця С. В. Азовцева підкреслює, що у становленні нової української проповідницької літератури чи не найголовнішу роль відіграла творча діяльність

Кирила Транквіліона-Ставровецького [Азовцева, 2013, с. 3]. Ми схилиємось до позиції О. А. Матюхіної в її міркуванні стосовно того, що в творчості Кирила Транквіліона-Ставровецького найвиразніше серед його сучасників проявляється пов'язана з гуманізмом неоплатонічна традиція [Матюхіна, 2016, с. 59].

Кирило Транквіліон-Ставровецький, філософ і теолог, письменник, церковно-освітній діяч, викладач Львівської та Віленської братських шкіл, був прихильником ідей західноєвропейського Відродження. Він – автор відомих у свій час творів «Зерцало богослов'я» (1618), «Евангелія учительного» (1619), збірки духовних віршів «Перло многоцінное» (1646). У центрі філософських роздумів вченого – проблема Бога, його відношення до світу, буття. 1618 року в Почасві у власній друкарні він видрукував книгу «Зерцало богослов'я». Б. Криса зауважує, що «Зерцало богослов'я» не було власне катехизмом [Криса, 2013, с. 288]. У ній викладено християнські догмати, космогонічні погляди, розкрито загальне бачення світу як Божого творіння з позиції його внутрішніх природних і духовних зв'язків. «Перло многоцінное» – це збірник статей релігійного та повчального характеру у віршованій та прозовій формі. Він є першим друкованим виданням у Чернігові та Лівобережній Україні і водночас останнім друком Кирила Транквіліона-Ставровецького, здійсненим 1646 року. Це видання містить, зокрема, вчення про Трійцю, похвали Богу, ангелам, святим, на свята і окрему похвалу «О премудрості троякой, в весе сем явленной» [Адруг, 2012, с. 26].

У своїх творах Ставровецький вдається до символічних художніх образів. Як зазначає Л. А. Гудзь, історичному періоду, під час якого жив і творив К. Транквіліон-Ставровецький, притаманні дуалізм тлумачення біблійних і євангельських образів у буквальному та символічно-знаковому розумінні, коли у символах вбачався вияв Божої волі. Так, у творі «Перло многоцінное» спостерігається звернення до культу Божої матері [Гудзь, 2020, с. 10]. Головна тема «Перла многоцінного» – це «містерія спасіння світу, здійснена втіленням Ісуса Христа» [Трофименко, 2003, с. 8]. А через метафору многоцінної перлини, яка народжується в людському серці благодаттю Святого Духа, розкрито сотеріологічний вимір написаного та промовленого слова [Січенко, 2017, с. 209].

Нам імпонує позиція Т. М. Трофименко, яка стверджує, що для українських богословів головним є «богомислення». За його допомогою людина наближається до поєднання з Богом, що і є головною метою її життя [Трофименко, 2003, с. 5].

Бога К. Транквіліон-Ставровецький бачить як неосяжне світове начало: «непостиженієм постизаю непостижимаого бога» [Пам'ятки, 1988, с. 213], у чому виявляється його апофатичний погляд на сутність Бога. «Ест бог свѣт <...> паче всякого свѣта, видимого и невидимого; и ест премудрость <...> над всяку премудрость и разум – от того бо источник всякого разума и премудрости; есть и движеніе, яко подвижен къ милосердію и на отмпеніе злочестивых <...>; правда есть вѣчная и доброт неизреченная, всякого зла непричаснаа» [Пам'ятки, 1988, с. 213]. Бачення філософом Бога премудрим творцем перегукується з апофатичним надбуттєвим Богом у неоплатонізмі. Г. Трунте констатує, що апофатичні вислови про сутність Бога зміщено здебільшого в «Зерцалі богослов'я» [Трунте, 2017, с. 243].

У «Похвалі о премудрости троякой, в віці сем явленной» з твору «Перло многоцінное» філософ розрізняє три премудрості: «Первая найпреднійшая премудрость – в персоні сина божія. Вторая премудрость – дари духа святого, в душах пророцьких и апостольських и богословських, и в прочих святых, угодницех бозьких. Третья мудрость, приржоная, от бога ест дана, в началі битія челоуічьського...» [Пам'ятки, 1988, с. 247]. Отже, К. Транквіліон-Ставровецький розрізняє мудрість Христа, мудрість як дар Святого Духа та мудрість як вроджене обдарування [Трунте, 2017, с. 319].

Слід зауважити, що теолог розрізняє «мудрость» і «премудрость»: «що нарицається “мудрость”, то приржоную мудрость значить. А що приложено “премудрость” – тогда той предлог значить над то зацнійшую премудрость, з дару бозького, даную пророком, и апостолом, и теолікгом правовірним. Прето я напред покладаю похвалу о мудрости

прироженої, то єст о філозофїи, которою царїє царствують и сильнии правду пишуть...» [Пам'ятки, 1988, с. 247]. Відповідно до традицій доби Відродження, філософ звертається до ідеї подвійної істини, розглядаючи мудрість з позицій теології та практичної життєвої філософії.

К. Транквіліон-Ставровецький розмірковує про «ум» і «разум», розділяючи ці поняття: «... ум, саморасльная души, то єст источник всякого разума чоловічеського. Разум же отвні в душу приходить. Єсли чого от кого иного научишся и уразумієш, то разум. А ум въ души сам през ся разумен» [Пам'ятки, 1988, с. 237].

У третій бесіді «Зерцала богословія» «О сотворенню чоловіка, которій малим миром нарицається» філософ розглядає сутнісну природу людини. Як пише К. Транквіліон-Ставровецький, людина сотворена «зе двох битностей розних» [Пам'ятки, 1988, с. 235], тобто мислитель вважає, що людина має тіло і душу. Щодо їхньої будови він зауважує, що «тіло видимое с чотирох элементов сьставлено: плоть от землы, крвь от воды, диханіє от воздуха, теплота от огня. Душа же, невидимая, разумная и несмертьельная <...> оживляет и движет все тіло и чувствами п'ятьма, альбо змислами приемлет...» [Пам'ятки, 1988, с. 235]. Отже, існує безпосередній зв'язок, що об'єднує тіло, душу людини та її почуття: «вкус», «обоняніє», «слишпаніє», «зреніє», «дотыкваня». До сил розумної душі, які «при умі стоять», філософ відносить такі: «воля, пам'ять, доброть, мисль, разум, хитрость, мечтаніє, разсужденіє, радость, любовь» [Пам'ятки, 1988, с. 237].

Призначення духу, душі й тіла К. Транквіліон-Ставровецький розуміє так: «Дух – для хвали вічного бога, тіло же – смиренія діля <...> Тіло же да пребивает под властію душі разумной и да научается и познавает...» [Пам'ятки, 1988, с. 238].

Відзначимо також, що морально-етичний світогляд цього мислителя сформувався під впливом філософської культури Київської Русі, а також ренесансно-гуманістичних і реформаторських здобутків. Відповідно, такий світогляд був в основі поглядів К. Транквіліона-Ставровецького щодо тлумачення сутності людини (із акцентуванням уваги на її звичайному земному житті). Ставровецький закликає: «... познай самого себе, яко єст так дивное и разумное створення, кшталтом и образом божиим, світлостю разумною и несмертьельностю почтений от бога и межи агели в товаристві посажоний» [Пам'ятки, 1988, с. 208]. Тому що Бога може сприймати тільки духовна людина: «Бога знати и видіти его правдіве если кто хочет, напред повинен єст показати пред богом чистое сердце» [Пам'ятки, 1988, с. 209]. Сенс життя людини філософ вбачає в повсякденній праці для людей, у реальному для них служінні. Як справедливо зауважує І. Ісіченко, динаміку духовного розвитку поет інтерпретує як ціложиттєву мандрівку, прощу («шелгримство») до неба [Ісіченко, 2017, с. 211]. Звільнення від темряви на шляху до світла – саме так метафорично зображує автор шлях духовного становлення, спасіння: «Ад, темница пекельная спорожнилася, в'язні вічніи с темности вишли на свободу и світлость» [Пам'ятки, 1988, с. 225].

Отже, К. Транквіліон-Ставровецький, відповідно до стоїчного вчення, розглядав людину як двонатурну істоту, водночас підкреслюючи єдність душі та тіла. Загалом, на нашу думку, можна стверджувати, що мислитель розкриває проблему душі та тіла з морально-етичних і гносеологічних позицій, які відповідають характеру та настановам ренесансно-гуманістичного світогляду.

Рухаючись далі, зазначимо, що в контексті нашої розвідки життя та творчість Ісаї Копинського є чи не найменше дослідженими. Він був активним церковним і освітнім діячем, аскетом-містиком. Приміром, М. Грушевський характеризує цього теолога як «представника суворого аскетизму, православного старовірства в стилі Вишенського, Княгиницького й інших» [Грушевський, 1995, с. 513]. Йдеться про течію, що існувала в українській філософській думці кінця XVI – першої пол. XVII ст., яскравими представниками якої є згадані вище Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Віталій з Дубна та ін. Суттю її був афонський містицизм і концепція євангельського життя в істині, що були переосмислені у XV столітті українськими філософами й теологами та відроджені

у XVI – XVII століттях. Відповідно у своїх творах Ісає Копинський розглядає питання способів і шляхів самопізнання, осягнення Бога у світлі євангельського вчення, а також пізнання навколишнього світу.

Основним твором І. Копинського є «Лїствица духовного по Бозї иноческого жительствова» («Алфавіт духовний»), який спочатку розповсюджувався у списках, а виданий був 1710 року [Исаия, 1710, с. 3]. М. Грушевський підкреслює, що «Алфавіт духовний» був складений у дуже аскетичному дусі [Грушевський, 1995, с. 236]. Зразком для його написання слугувала праця «Лїствица Райська» Іоанна Синайського. Твір поділений на 33 частини («главиці») відповідно до земного віку Ісуса Христа. Хоча працю й названо «Лїствица духовного по Бозї иноческого жительствова», але в ній все-таки ми не бачимо виразної градації рівнів духовних станів на шляху духовного зростання, оскільки змістова канва праці – це моралізування. Зокрема, автор розмірковує щодо питань сенсу людського земного життя, доброчестя і гріховності, добра і зла, сутності та оцінки людської гідності.

Ісає Копинський підкреслює, що самопізнання та пізнання навколишнього світу відбувається не шляхом спостереження за природними явищами, а навпаки – шляхом заглиблення у свій внутрішній духовний світ за допомогою «умного деланія»: «Дїлание же умное, имже имами приблизитис(ь) и совершеннїи присоединити ся Господеви, сіе ест: еже познати превїе всю тварь видимую и разумїваемую, от кого и чего ради сотворенна быст(ь) и ким движима и обогащаема ест, и увїрити ся о сем истинно. Таже себе и вся яже о сїбе таи(н)ство. Та же Бога и вся его благодєянїа. Ово глаголю разум прав и истинен ест познати вся сіа подробну, во еже ни единой вещи от него утаснїи и недоумїннїи быти, и углубити сіе в себе долгим временем, во еже быти ему со сим, яко единораслу и во едино соединєнїу. Не доспївой же вся и держайи высокая о себї мудрствовати и богословити, аще і всю мудрост(ь) мира сего извыче, безумен и о всем слїи ест, сїтей злокозненнаго не убїжит» [цит. за: Грушевський, 1995, с. 536–537].

Отже, виходячи зі слів містика, за допомогою «умного деланія», з мудрістю скеровуючи власний розум, ми можемо наблизитися до Бога та з'єднатися з ним. «Умное деланіє» допомагає в пізнанні зовнішнього світу, самопізнанні та пізнанні Господа. Теолог також зазначає, що існує кілька видів «разуму»: «Єст(ь) бо разуму различіе, якоже і всїм внешним вещам. Єст(ь) бо разум совершен духовен, ест(ь) же посредний — душевен; ест(ь) же отнюд груб — плотеск» [цит. за: Грушевський, 1995, с. 538].

Водночас ще раз підкреслимо, що коли Ісає Копинський каже про пізнання, то розуміє під цим (за висловом М. Грушевського, «як уся церковна наука східної церкви» [Грушевський, 1995, с. 537]) не як позитивний, експериментальний різновид останнього, але як пізнання ідеалістичне, спекулятивне.

Людина, за Ісаєю Копинським, двонатурна: зовнішня (тілесна) і внутрішня (духовна). Самопізнання, яке починається з пізнання навколишнього світу, є первинним щодо пізнання Бога. За допомогою самоспоглядання відбувається і пізнання себе, і осягнення природного світу. Кінцевою метою такого морального самовиховання є благосне поєднання з Богом: «Дотолї бо труд, дотолї подвиг, дондеже не призриши, дондеже в совершенное сознание себе не прїйдеши, донелї любовію себе с Богом не соединиши. Єгда же себе познаєши, єгда любовію Богу совершеннїи соединишися, тогда не единого подвига и труда имїти будєши. Тогда в покои, радости же и веселїи всегда обрящєши ся» [цит. за: Грушевський, 1995, с. 540–541].

Отже, погляди І. Копинського є близькими до ранньоісихастської візантійської теології. Тож шлях самопізнання для нього – це шлях теозису, обоження людини.

Наступним мислителем, творчість якого ми розглянемо, є відомий церковний та культурний діяч Мелетій Смотрицький (Максим Герасимович) – філолог, письменник, ректор Київської братської школи, єпископ. Освіту він отримав в Острозькій академії. Вчителем М. Смотрицького був Кирило Лукаріс.

У своєму найвідомішому творі, полемічному трактаті «Тренос» (1610), теолог захищає православну традицію від католиків і уніатів. Догматична частина «Треносу»

починається «Трактатом про походження Святого Духа». Слід зауважити, що в догматі «філіокве», який розкриває вчення про Трійцю (основне питання богослов'я), існує відмінність між східною та західною християнськими традиціями. З цієї причини православний Смотрицький у своєму полемічному трактаті розглядає загальні аспекти вчення про Трійцю та питання про походження Святого Духа. Як зазначає К. Студинський, «вістку» «проти походження св. Духа “и отъ Сына” <...> потвердив <...> також Мелетій Смотрицький» [Студинський, 1906, с. XXXV].

М. Смотрицький протиставляє заснований на вірі східнохристиянській теології західнохристиянську, орієнтовану на використання розуму в пізнанні. Але водночас можна помітити, що мислитель все-таки більше керується філософськими категоріями Арістотеля (який через категорії – висловлювання про буття – робив спробу відповісти на питання про сутність буття), а не богословськими аргументами.

«Про чистилище» – це розділ «Треносу», де автор полемізує щодо бачення сутності цього явища католиками та православними. На початку твору Смотрицький каже про віру православних у Бога, Христа Спасителя та Духа Святого, а також повідомляє, що Східна Церква не змінила й не змінить своєї віри щодо долі померлих: душі блаженних від дня смерті перебувають в Раю та очікують на воскресіння до вічного життя, душі ж грішників очікують останнього Суду. Розглядаючи полеміку між православними та католиками про чистилище на прикладі твору «Тренос» (1610), Л. Квасюк зазначає, що для представників католицизму в чистилищі відбувається очищення грішників вогнем перед їх потраплянням у рай. Натомість на підставі існування різниці між малим і великим гріхом православні відкидають ідею про існування чистилища, наголошуючи на необхідності молитися за померлих і до мучеників, оскільки вони є посередниками між людиною та Богом.

Прикметно, що представники Східної Церкви засуджували католицькі доктрини, аби захиститися від впливу католицизму [Квасюк, 2009, с. 210]. Слід зауважити, що на формування поглядів М. Смотрицького вплинуло навчання в Острозькій академії, а також вивчення єзуїтської науки в Західній Європі. Підкреслюючи, що походження Святого Духа – це глибоке таїнство віри, на якому засновується спасіння, теолог виступає на захист Східної Церкви за допомогою, як ми вже відзначали, арістотелівських філософських категорій (субстанція, моральність, способи буття, натура тощо). Водночас М. Смотрицький засуджує західну метафізику за раціоналістичність, орієнтовану на філософське осягнення Бога як граничної реальності, протиставляючи цю традицію східній метафізиці, заснованій на подвижницькому сходженні до пізнання божественного [Threnos, 1610, с. 125].

У 10 розділі «Катехізм, тобто сумарій, або коротке зібрання віри і церемоній святої Східної церкви» праці «Тренос» теолог розглядає основи християнського віровчення у формі сповідання віри в Бога-Творця, Ісуса Христа, Духа Святого, Передвизначення, Святу Церкву [Квасюк, 2010, с. 173; Тренос, 1610, с. 279]. Цей розділ також має певний полемічний характер, оскільки в ньому прослідковується вплив католицького та протестантського віровчення на погляди М. Смотрицького. Автор звертається до спадщини східних отців (Василя Великого, Івана Золотоуста, Григорія Ниського). Наприклад, аналізується їхнє бачення гріха, душі, особливостей взаємодії волі людини з Божою благодаттю, антропологічних категорій. У міркуваннях філософа виявляється вплив і вчення Василя Великого (добродійно жити можуть і християни, і нехристияни), і крайнього августинізму, характерного для деяких напрямків католицького богослов'я та протестантських конфесій (тільки з Божою благодаттю людина може робити добрі справи та дотримуватись Закону Божого).

Розмірковуючи про стосунки між церквами, М. Смотрицький пише: «Основа релігійної єдності Церкви Христа, єдиного Господа, – це знати верховного пастиря, з'єднуватися з ним у вірі і милосерді, а в тому, що стосується церковного чину, то нехай кожна помісна церква користується своїми власними звичаями, правилами, обрядами та ритуалами <...> Єдність віри <...> вже існує. Чому б не у

любові?» [цит. за: Томсон, 1998, с. 207–208]. З бачення єдності церков випливає твердження М. Смотрицького про те, що після прийняття унії він не залишив Східну церкву: «Я залишаюся в ній, як вона спочатку виношувала моїх предків в руському народі: вона виношувала їх у священній єдності з Римською церквою: і вона ж мене з'єднала зі святою Західною церквою, і збереже мене, поки Бог не обіве мене в Собі похоронним саваном» [цит. за: Томсон, 1998, с. 208]. Зауважимо, що подібні ідеї ми зустрічаємо в «Листі Мелетія Смотрицького Адаму Хриптовичу 7 червня 1626 р.»: «Якби дав Всемогутній Бог єдність, до збереження старої Грецької Релігії, в якій і надалі могли б перебувати залишки великих дворів і дворянських родів, щоб зникло роз'єднання і здійснилися добра справа, любов і єдність між братами» [Смотрицький, 2011, с. 77].

Ми схиляємось до позиції М. Іванової щодо характеру антропологічних поглядів М. Смотрицького. Ці погляди, серед іншого, ґрунтуються на визнанні діяльнісно-раціонального характеру особистості, яка здатна змінювати та створювати церковну історію; а також – на ствердженні можливості трансформації людини за посередництвом екзегетичної організації самобутнього авторського тексту [Іванова, 2011, с. 75]. Цікавим також є бачення М. Смотрицького щодо проблеми відповідальності за все створене та вчинене. Аналізуючи у своїх працях питання зв'язку дії та волі, мислитель звертає особливу увагу на трансцендентну природу людського духу [Смотрицький, 2015, с. 255]. Тому можна констатувати, що антропологічні погляди теолога зосереджені на особистості, яка бере активну участь в історичному процесі.

Отже, дослідивши першоджерела та сучасні наукові розвідки, ми встановили, що гіпотеза нашого дослідження підтвердилась: аналіз творів діячів братських шкіл засвідчив, що їхні філософсько-антропологічні ідеї формувались у контексті європейської філософської культури того часу, а екзистенційність останніх випливала з української християнської гуманістичної традиції. З позиції українського ренесансного гуманізму людина розглядалася в єдності душі та тіла як певний мікрокосм, а також як така, що сотворена за образом Божим. Самопізнання тлумачилось як шлях звільнень від обтяжень навколишнього світу та залежності від земної чуттєвості. Наостанок ще раз підкреслимо те, що філософсько-антропологічні погляди діячів братських шкіл були відображенням культурно-історичних особливостей досліджуваного нами історичного періоду. У наших подальших наукових розвідках ми плануємо поглибити дослідження філософсько-антропологічних поглядів представників Українського Середньовіччя та ранньомодерної доби.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Адруг А. Перша друкована книга в Чернігові та Лівобережній Україні. *Сіверянський літопис*. 2012. № 5–6. С. 22–27.

Азовцева С. В. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького в історико-літературних працях XIX–XXI століть. *Наукові записки Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Сер.: Літературознавство*. 2013. № 4 (2). С. 3–8.

Андрусів Л. З. Раціоналістичні тенденції в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05. Київ: Нац. педаг. ун-т імені М. П. Драгоманова, 2011. 21 с.

Бобак М. І. Ідеї громадянського гуманізму в українській духовній культурі (XVI–XVII ст.): автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05. Львів: Львів. нац. ун-т імені І. Франка, 2001. 19 с.

Грушевський М. С. Історія української літератури. Київ: Обереги, 1995. Т. 6. 708 с.

Гудзь Л. А. Поема архієпископа Іоана Максимовича «Богородице Дѣво, радуйся» як явище української барокової літератури: автореф. дис. канд. філол. наук: 10.01.01. Київ: Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України, 2020. 23 с.

Дойчик М. Етико-антропологічні ідеї Українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст.): автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05. Київ: Київ. нац. ун-т імені Т. Г. Шевченка, 2004. 15 с.

Жеребило І. В. Проблема сенсу життя людини в українській філософії XI – першої половини XVII ст.: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05. Львів: Львів. нац. ун-т імені І. Франка, 2002. 17 с.

Иванова М. В. Проблема человека как проблема автора в западнорусской философско-богословской мысли первой половины XVII в. (на примере письма Мелетия Смотрицкого Адаму Хрептовичу). *Вопросы философии*. 2011. № 7. С. 69–76.

Исаия, митр. Киевский и всея Руси. Алфавит духовный. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1710. 200 л. 808 с. URL: <https://kr.rusneb.ru/item/reader/alfavit-duhovnyu>.

Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1966. 248 с.

Ісиченко І. Перло многоцінне Кирила Транквіліона Ставровецького як феномен української барокової релігійної культури. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого* / упор. Б. Криса, Д. Сироїд. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 209–223.

Квасюк Л. Виклад християнського віровчення в «Катехізмі, тобто сумарії, або короткому зібранні віри і церемоній святої Східної церкви» Мелетія Смотрицького. *Українознавство*. Київ, 2010. № 3 (36). С. 173–175.

Квасюк Л. Відображення полеміки між православними і католиками про чистилище у «Треносі» (1610) Мелетія Смотрицького. *Українознавство*. Київ, 2009. № 3. С. 208–210.

Криса Б. Кирило Транквіліон Ставровецький: історія творчої особистості. *Українське літературознавство*. 2013. Вип. 77. С. 285–296.

Логвиненко В. М. Полемічна література як чинник становлення національно-релігійної свідомості українського народу: автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.05. Львів: Львів. нац. ун-т імені І. Франка, 2005. 16 с.

Матюхіна О. А. С. Б. Кримський про софійність філософії Г. С. Сковороди. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. 2016. № 1 (23). С. 58–62. DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.23.12478>.

Москальова Л., Яковенко І., Чорна В. Роль Львівського братства у розвитку шкільної системи освіти на Україні XV–XVII століття. *Історія релігій в Україні*. Львів: Логос, 2016. Вип. 1. С. 138–147.

Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.) / ред. В. Шинкарук та ін. Київ: Наукова думка, 1988. 568 с.

Смотрицький М. Письмо Мелетия Смотрицкого Адаму Хрептовичу 7 июня 1626 г. *Вопросы философии*. 2011. № 7. С. 77–80.

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, у Вільні року Божого 1610. Київ: Талком, 2015. 557 с.

Студинський К. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і початку XVII в. Львів: Вид-во НТШ, 1906. Т. I. 384 с.

Томсон Ф. Мелетий Смотрицкий и уния с Римом: религиозная дилемма в Рутении XVII века. *400 лет Брестской церковной унии 1596–1996, критическая переоценка. Сборник материалов Международного симпозиума Неймеген, Голландия*. М.: Библиейско-Богословский институт Св. апостола Андрея, 1998. С. 177–211.

Трофименко Т. М. Збірка «Перло многоцінне» Кирила Транквіліона Ставровецького в контексті барокової культури: автореф. дис. канд. філолог. наук: 10.01.01. Харків: Харків. нац. ун-т імені В. Н. Каразіна, 2003. 23 с.

Трунте Г. Бог і Його творіння в Кирила Транквіліона. *Кирило Транквіліон Ставровецький – проповідник Слова Божого* / упор. Б. Криса, Д. Сироїд. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 242–321.

Threnos To iest Lament iedney S. Powszechney Apostolskiewy Wschodney Cerkwie z obiasnieniem Dogmatu Wiary. Pierwey z Greckiego na Slowiensi, a teraz z Slowienskigo na polski przelozony. Przez Theofila Orthologa Teyze Swietey Wschodney Cerkwie Syna. Wilno, 1610. Jagiellonian University in Kraków: Jagiellonian Digital Library, 2020. URL: <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=375357>.

Гудзенко Олена Георгіївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри всесвітньої історії та філософії
Волинський національний університет імені Лесі 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: 03.11.2020

Схвалено до друку: 26.11.2020

PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL IDEAS IN THE WORKS OF PERSONALITIES OF FRATERNAL SCHOOLS (XVI-XVII CENTURIES)

Hudzenko Olena G.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department
of World History and Philosophy
Lesya Ukrainka Volyn National University
13, Voli Avenue, 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 representation of philosophical and anthropological ideas in the works of fraternal schools in the XVI–XVII centuries. It is noted that man was considered in the unity of soul and body as a microcosm and one that was created in the image of God. Self-knowledge was interpreted as a way of liberation from the burdens of the surrounding world, dependence on earthly sensuality. In particular, Stefan Zizaniy had a rationalist vision of the dogmas of orthodox Christianity. The work of Kyrylo Tranquillion-Stavrovetsky shows a neo-Platonist tradition associated with humanism. In accordance with the traditions of the Renaissance, the philosopher turns to the idea of double truth, considering wisdom from the standpoint of theology and practical philosophy of life. K. Tranquillion-Stavrovetsky, according to the Stoic doctrine, regarded man as a dual nature. But the philosopher also emphasized the unity of soul and body, because they are strongly interconnected. It is noteworthy that the scientist reveals the problem of soul and body from the Renaissance-humanistic moral-ethical and epistemological positions. Isaiah Kopynsky emphasizes that self-knowledge and cognition of the surrounding world does not occur through the study of nature and observation of natural phenomena, but, on the contrary, through immersion in your inner spiritual world through “smart deeds”. It contributes to the knowledge of the outside world, self-knowledge and knowledge of God. I. Kopynsky’s views are close to early Hesychnast Byzantine theology. The anthropological views of the theologian are focused on the individual who takes an active part in the historical process. In his works, M. Smotrytsky also pays special attention to the transcendent nature of the human spirit, in particular, analyzing the question of the interaction of action and will. The author concludes that the philosophical and anthropological ideas of the fraternal schools were formed in the context of European philosophical culture and were a reflection of the cultural and historical features of the historical period we are studying.

Keywords: soul, self-knowledge, spirit, fraternal schools, spiritual world.

REFERENCES

- Adruga, A. (2012). The First Printed Book in Chernihiv and the Left Bank of Ukraine. *Severyansky Chronicle*, 5–6, 22–27. (In Ukrainian).
- Andrusiv, L. (2011). *Rationalist Tendencies in Ukrainian Philosophical Thought XI – Beg. of XVII Century*. (PhD Thesis). Kyiv: Drahomanov National Pedagogical University. (In Ukrainian).
- Azovtseva, S. (2013). Kyrylo Tranquillion-Stavrovetsky's Works in Historical and Literary Works of the XIX–XXI Centuries. *Scientific Notes of H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, Series: Literary Studies*, 4 (2), 3–8. (In Ukrainian).
- Bobak, M. (2001). *Ideas of Civic Humanism in Ukrainian Spiritual Culture (XVI–XVII Centuries)*. (PhD Thesis). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).
- Doichyk, M. (2004). *Ethical and Anthropological Ideas of Ukrainian Renaissance Humanism (the End of XVI – First Third of XVII Century)*. (PhD Thesis). Kyiv: Taras Shevchenko National University of Kyiv. (In Ukrainian).
- Hrushevsky, M. (1995). *History of Ukrainian Literature* (Vol. 6). Kyiv: Oberegi. (In Ukrainian).
- Hudz, L. (2020). *Poem of Archbishop Ioan Maksymovych "Virgin Mary, rejoice" as a Phenomenon of Ukrainian Baroque Literature*. (PhD Thesis). Kyiv: Institute of Literature of the National Academy of Sciences of Ukraine. (In Ukrainian).
- Isaievych, J. (1966). *Brotherhoods and Brotherhood's role in the Development of Ukrainian Culture of the XVI–XVIII Centuries*. Kyiv: Naukova Dumka. (In Ukrainian).
- Isaiah, M. (1710). *Spiritual Alphabet*. Kyiv: Publishing House of the Kyiv-Pechersk Lavra. (In Russian).
- Isichenko, I. (2017). Pearl of Many Values of Kyrylo Tranquillion-Stavrovetsky as a Phenomenon of Ukrainian Baroque Religious Culture. In B. Krysa & D. Syroyid (Eds.), *Kyrylo Tranquillion-Stavrovetsky – Preacher of the Word of God* (pp. 209–223). Lviv: UCU Publishing House, 2017. (In Ukrainian).
- Ivanova, M. (2011). The Issue of a Human as the Issue of an Author in the Western Russian Philosophical and Theological Thought of the First Half of the 17th Century (Melety Smotritsky's letter to Adam Khreptovich). *Voprosy Filosofii – Philosophy Issues*, 7, 69–76. (In Russian).
- Krysa, B. (2013). Kyrylo Tranquillion Stavrovetsky: The History of Creative Personality. *Ukrainian Literary Studies*, 77, 285–296. (In Ukrainian).
- Kvasyuk, L. (2009). Reflection of the Controversy Between Orthodox and Catholics about Purgatory in "Trenos" (1610) by Meletius Smotrytsky. *Ukrainian Studies*, 3, 208–210. (In Ukrainian).
- Kvasyuk, L. (2010). Presentation of Christian doctrine in "Catechism (Summary), or a Short Collection of Faith and Ceremonies of the Holy Eastern Church" by Meletius Smotrytsky. *Ukrainian Studies*, 3 (36), 173–175. (In Ukrainian).
- Logvinenko, V. (2005). *Polemical Literature as a Factor in the Formation of National and Religious Consciousness of the Ukrainian People*. (PhD Thesis). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).
- Matyukhina, O. S. (2016). Krymsky's Interpretation of Sophia-God's Wisdom in Philosophy of G. Skovoroda. *Proceedings of the National Aviation University, Series: Philosophy. Culturology*, 1 (23), 58–62. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.18372/2412-2157.23.12478>.
- Moskalyova, L., Yakovenko, I., & Chorna, V. (2016). The role of the Lviv Brotherhood in the Development of the School Education System in Ukraine in the XV–XVII centuries. *History of Religions in Ukraine*, 1, 138–147. (In Ukrainian).
- Shynkaruk, V. (1988). *Monuments of Fraternal Schools in Ukraine (Late XVI – Early XVIII Centuries)*. Kyiv: Naukova Dumka. (In Ukrainian).
- Smotrytsky Meletius. (2011). Meletius Smotritsky's Letter to Adam Khreptovich on June 7, 1626. *Voprosy Filosofii – Philosophy Issues*, 7, 77–80. (In Russian).

- Smotrytsky Meletius. (2015). *Trenos, or Lamentation of the Only Holy Local Apostolic Eastern Church with an Explanation of the Dogmas of the Faith, 1610*. (Theophilus Orthologus, Trans.). Kyiv: Talcom. (In Ukrainian).
- Studynsky, K. (1906). *Monuments of Polemical Writing of the Late XVI and Early XVII Centuries* (Vol. 1). Lviv: Publishing House of Shevchenko Scientific Society. (In Ukrainian).
- Thomson, Fr. (1998). Meletius Smotritsky and the Union with Rome: A Religious Dilemma in Little Russia of the 17th Century. In *Proceedings of the International Symposium "400 years of the Brest Church Union 1596–1996, Critical Reevaluation"*, Nijmegen, Holland (pp. 177–211). Moscow: The Biblical Theological Institute of the Apostle Andrew the First-Called. (In Russian).
- Threnos To iest Lament iedney S. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z obiasnieniem Dogmatu Wiary. Pierwey z Greckiego na Slowiensi, a teraz z Slowienskigo na polski przelozony. Przez Theofila Orthologa Teyze Swietey Wschodniey Cerkwie Syna. Wilno, 1610. (2020). In *Jagiellonian Digital Library*. Retrieved from <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=375357>. (In Polish).
- Trofimenko, T. (2003). *Collection "Pearl of great value" by Kyrylo Tranquillion Stavrovetsky in the Context of Baroque Culture*. (PhD Thesis). Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. (In Ukrainian).
- Trunte, G. (2017). God and His Creation in the Understanding of Cyril Tranquillion. In B. Krysa & D. Syroyid (Eds.), *Kyrylo Tranquillion-Stavrovetsky – Preacher of the Word of God* (pp. 242–321). Lviv: UCU Publishing House, 2017. (In Ukrainian).
- Zherebylo, I. (2002). *The Issue of the Meaning of Human Life in the Ukrainian Philosophy of the XI – First Half of the XVII Century*. (PhD Thesis). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).

Article arrived: 03.11.2020

Accepted: 26.11.2020

УДК 1(091)+165.6/8

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-12

Максим Кулик

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ: ГОЛОВНІ КОНЦЕПЦІЇ ТА СЕНСИ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

У статті розглянуті питання окремих вихідних положень теорії пізнання як частини теології відомого мислителя Середньовіччя Северина Боеція. Розглядаються головні концепції пізнання: розум, інтелект, розуміння, божественне знання, узагальнення, божественний розум, проста форма та інші. Метою статті є систематичний виклад ключових проблем, які виявляють місце пізнання як діяльності, що визначає сенс існування людини в епістемологічній доктрині С. Боеція. Викладено аргументи на користь співвідношення поняття «божественного розуму» С. Боеція та поняття *νοῦς* (з грецьк. «розум») у Арістотеля. Виявлено походження концепції «простої форми». На основі концептуального аналізу продемонстровано, що значна частина епістемологічних ідей Северина Боеція є запозиченнями в Арістотеля. Здійснено дослідження щодо співвідношення між концепціями «простої форми» і «божественного знання» як різних типів знання, що здобуваються за допомогою «божественного розуміння». Продемонстрована значимість концепцій вищого рівня пізнання та досліджена мета їх введення С. Боецієм у праці «Розрада від Філософії» (у контексті його епістемології). Виокремлені причини різноманітності засобів пізнання та типів знання, а також причини різної їх досконалості (відповідно до принципу ієрархічної вкладеності). Визначено, що метафізичними сутностями, які брали участь у такому розподілі, є доля, провидіння та божественний розум. Досліджене використання людиною різних засобів пізнання в освіті й науці та встановлено розподіл засобів пізнання й типів знання відповідно до окремих наук за класифікацією С. Боеція. Підсумком дослідження стає теологічна інтерпретація поглядів С. Боеція на межі й можливості людського пізнання та призначення людини як істоти, створеної Богом.

Ключові слова: епістемологія, пізнання, божественний розум, інтелект, знання, теологія.

Теологічна доктрина представника латинської патристики Северина Боеція мала важливий вплив на філософію Середньовіччя. Мислитель розробив проблему універсалій, виходячи з тверджень, викладених Порфирієм у праці «*Isagoge*» («Вступ до категорій Арістотеля»). Боецій здійснив переклад і створив коментар до цієї праці [Spade, pp. 1–25]. Северина Боеція також вважають «вчителем Середньовіччя» завдяки вкладу в розвиток «семи вільних наук» (*artes liberales*), зокрема квадривіуму. Незважаючи на наявність ґрунтовних досліджень спадщини Боеція, все це лишається неоднозначними окремі положення та концепції його епістемології, що потребують більш докладного розгляду.

Мета статті – систематично викласти ключові проблеми, які виявляють місце пізнання як діяльності, що визначає призначення існування людини, в епістемології С. Боеція. *Завданнями* дослідження є: уточнення окремих аспектів концепцій «божественного розуму», «простої форми», «божественного знання»; дослідження причин різноманітності пізнання, значення та мети введення С. Боецієм концепцій вищого рівня пізнання; розгляд проблеми зв'язку різних засобів пізнання з науками й освітою; вирішення проблеми граничних меж і можливостей людського пізнання, а також призначення й сенсу існування людини в контексті епістемології Северина Боеція.

У наш час С. Боецію приділена певна увага у вітчизняній науці, зокрема А. Содоморою був зроблений переклад його головної праці – «*De consolatione philosophiae*» («Розрада від Філософії»). Також філософія С. Боеція досліджувалася Гнатовською (Бокал) Г. В., Жадько К. В., Котусенко В. В., Пхиденко С. та ін. Серед найвідоміших публікацій зарубіжних вчених можна виділити праці Дж. Маренбона, зокрема «*Boethius*» [Marenbon, 2003], та «*Cambridge Companion to*

© Кулик М. Р., 2020.



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

Boethius» [Marenbon, 2009] за його редакцією. Також слід згадати таких відомих дослідників, як С. Блеквуд, Дж. Мегі, Г. Чедвік, Т. Суто, Й. Грубер.

У п'ятій книзі «Розради від Філософії» Боецій наводить класифікацію живих істот, яким доступне пізнання: непорушні тварини, рухливі тварини, люди, Бог. Їм властиві різні засоби пізнання: «Одним лише простим відчуттям, позбавленим усіх можливостей пізнання довколишнього світу, випало володіти непорушним істотам, що ними є морські черепашки й інші створіння, що тримаються скелястого узбережжя. Уявою наділені рухливі тварини, яким, мабуть, якоюсь мірою вже притаманна властивість від чогось тікати, а до чогось іншого – пориватися. Ознакою ж людської природи є розум, так само як божественної – вище розуміння» [Боецій, 2020, с. 197]. Відчуття (sensus) дає змогу сприймати втілену в матерії поставу. Уява (imagination) дає можливість сприймати поставу (форму) абстраговано від матерії. Здатність раціонального мислення, тобто власне розум (ratio), є здатністю збирати інформацію, робити узагальнення [Боецій, 2020, с. 193–197]. Розум може переходити в пізнанні від сприйняття одиничних предметів до більш загальних категорій – родів і видів (лат. *universali* – узагальнення, «універсалії»). Саме з категорій, які сприймаються розумом, Боецієм була вперше поставлена проблема універсалії [Boethius, 1994, pp. 20–25].

Перші три засоби пізнання були описані Боецієм в коментарі на «Isagoge» Порфирія [Boethius, 1994, pp. 20–25]. У праці «Розрада від філософії» він додає ще один рівень пізнання – божественне, або вище розуміння (*divina intellegentia*). Божественне розуміння, на перший погляд, доступне лише Богові, але при глибокому розгляді виявляється, що людина також може його використовувати [Кулик, 2020, с. 10–11]. Тип знання, який досягається божественним розумінням, – це проста форма речей (*simplicia forma*), що їм передує та є їхньою причиною [Marenbon, 2003, pp. 132–133]. З огляду на викладений Боецієм матеріал щодо можливостей знання та розуміння Бога, тип знання, яким володіє Бог та яке пізнається божественним розумінням, – це божественне знання (*divina scientia*) [Боецій, 2020, с. 199].

Табл. 1. Категоріальний апарат теорії пізнання Северина Боеція *

Суб'єкт пізнання	Засіб (рівень) пізнання	Спосіб (процес) набуття знання	Тип знання	Об'єкт пізнання
Бог, люди	<i>Divina intellegentia</i> (божественне розуміння)	<i>Intellectus</i> (розуміння)	<i>Simplicia forma</i> (проста форма), <i>divina scientia</i> (божественне знання)	Об'єктивна дійсність / Бог
Люди	<i>Ratio</i> (розум)	<i>Ratiocinatio</i> (розумування)	<i>Universali</i> (узагальнення, універсалії)	Об'єктивна дійсність
Люди, тварини	<i>Imaginatio</i> (уява)		<i>Figura sine materia</i> (постава, форма поза матерією)	
Люди, тварини	<i>Sensus</i> (відчуття)		<i>Figura</i> (постава, форма, що втілена в матерії)	

* Розроблено автором.

Вище пропонується таблиця, у якій розглядаються основні концепти категоріального апарату теорії пізнання С. Боеція. Схематично тут можна побачити співвідношення раціональних концепцій (*ratio, ratiocinatio, universali*) і концепцій вищого (божественного) рівня пізнання (*divina intellegentia, intellectus, divina scientia, simplicia forma*). Термін «*раціональні концепції пізнання*» вводить автор статті з метою узагальнення концепцій пізнання, які стосуються пізнання людини, а термін «*концепції пізнання вищого рівня*» – для узагальнення концепцій пізнання, які стосуються Бога.

Аналізуючи теорію пізнання Северина Боеція, Дж. Маренбон виокремлює принцип ієрархічної вкладеності. Відповідно до цього принципу, для пізнання нижчого рівня недоступне те, що сприймає пізнання вищого рівня, але пізнання вищого рівня охоплює також і те, що сприймає пізнання нижчого рівня. Цей принцип сформульований Боецієм вперше в коментарі на «*Isagoge*» Порфирія на перші три рівні пізнання, а в «*Розраді від Філософії*» він доданий також стосовно четвертого – божественного розуміння [Marenbon, 2003, p. 133]. У процесі пізнання тип знання, що здобувається, не залежить від об'єкта пізнання, а лише від суб'єкта, а також від рівня пізнання, який останній використовує. Знання кожного наступного рівня є більш повним і більш досконалим за попереднє, а тому кожна з істот використовує переважно той засіб пізнання, який дає найдосконаліше знання відповідно до власних можливостей суб'єкта пізнання [Боецій, 2020, с. 194].

Можливість використання розуму для виведення узагальнень Боецій назвав розумуванням (*ratiocinatio*). Ця концепція є власне способом (процесом) використання розуму. Високі можливості пізнання людини в порівнянні з тваринами пов'язані насамперед із можливостями використання здобутків нижчих рівнів пізнання [Боецій, 2020, с. 197]. Оскільки пізнанню розумом доступне те, чого немає у можливостях пізнання відчуттям та уявою, то Боецій робить висновок, що розумування є більш надійним і проникливішим поглядом на речі [Боецій, 2020, с. 197]. Окрім цього, Боецій вказує, що нижчі рівні пізнання не мають можливості жодним чином пізнати деякі особливі сутності та сенси. Зокрема, людина не може розумом збагнути всі устрої божественного промислу (*divinae operae machina*) [Боецій, 2020, с. 197]. Також розумом неможливо пізнати Бога.

Розумування дає людині можливість виявляти універсальну форму речей [Marenbon, 2003, p. 133], збираючи загальні якості, об'єднуючи їх у поняття та формуючи таким чином категорії. Роди й види, вирізнені як загальні поняття, Боецій називає універсаліями (*universali*). На думку Боеція, це дає людині змогу піднятися на вершину знання в порівнянні з іншими земними істотами, що також вказує на повноту знання, отриманого розумуванням, і його достатність для людського існування.

Відповідно до цього дослідження, виникають такі проблеми, які потребують вирішення.

1. *Проблема походження концепції «божественного розуму» (divina mentis, divina ratio).*

За Боецієм, людина є вищою розумною істотою в земному світі, однак найвищою розумною істотою є Бог – божественний Розум, що є першоначалом і розпорядником усього суцього [Боецій, 2020, с. 166]. Необхідно зазначити, що концепції *divina mentis* і *divina ratio* вживаються у Боеція в тотожному значенні, і обидві перекладаються як «божественний розум». Ця концепція Бога схожа на концепцію Бога, що є Розумом (грец. *νοῦς*) у Арістотеля. На підтвердження цьому наводиться такий аргумент: Арістотель дійшов висновку, що розум мислить найбільш божественно і найбільш досконало. Цей Розум є незмінним і непорушним, стан його існування – мислення [Арістотель, 2018, с. 318–319]. Натомість в інтерпретації Боеція, зробленій Джоном Маренбоном [Marenbon, 2003, p. 136], Бог є нескінченно потужним розумом, його життя суто інтелектуальне, тобто є життям мислення.

Також – відповідно до твердження Боеція про те, що можливість пізнати об'єкт залежить не від самого об'єкта, але від інтелектуальних можливостей суб'єкта пізнання та його власної природи [Боецій, 2020, с. 192, 194] – необхідно зрозуміти, що робить Бога

розумово найвищою істотою. Відповідь на це питання Боецій дає згодом: це існування Бога відносно часу. По-перше, Бог є вічним. По-друге, існування Бога – це існування поза часом, тобто воно є атемпоральним [Marenbon, 2003, p. 137]. По-третє, Бог завжди знаходиться в стані непроминальної теперішності, тож у стані непроминальної теперішності знаходиться і божественне знання [Боецій, 2020, с. 201]. У Арістотеля ж Розум знаходиться в стані вічного й незмінного мислення [Аристотель, 2018, с. 318–319].

Ще один аргумент схожості полягає в подібності способу мислення «божественного Розуму» Боеція і Розуму Арістотеля. Божественний розум мислить усе в цілісності та безпосередності (зазначає науковий редактор Паранько Р. [Боецій, 2020, с. 167]), а Розум Арістотеля бачить ціле, що є далеким від одиничного, як найкраще, і мислить саме це [Аристотель, 2018, с. 319].

На основі наведених аргументів можна зробити висновок, що концепція Бога як божественного Розуму (*divina mentis / divina ratio*) у Боеція є запозиченням аристотелівської концепції Розуму (грец. *νοῦς*).

2. *Проблема значимості концепцій вищого рівня пізнання та мети їх введення Боецієм у праці «Розрада від Філософії».*

Розгляд засобу пізнання, який Боецій іменував «божественним розумінням» (*divina intellegentia*), дає можливість ще краще зрозуміти природу пізнання людини та Бога, зокрема дослідити те, де є межі пізнання, та що є найвищим, найдосконалішим знанням (*divina scientia*), адже ступінь досконалості знання залежить від суб'єкта пізнання і, відповідно, засобу пізнання, який використовують. Із концепцією *divina intellegentia* тісно пов'язані такі концепції, як «проста форма» (*simplicia forma*) і розуміння (*intellectus*).

С. Боецій чітко розрізняє процеси набуття знання – «розумування» (*ratiocinatio*) і «розуміння» (*intellectus*). Як зазначає науковий редактор українського видання «Розради від Філософії» Паранько Р., автор цього твору протиставив пізнавальні здатності Бога і людини: людина пізнає через пов'язування між собою часткових міркувань (використання розуму), Бог натомість має безпосереднє й цілісне розуміння всього [Боецій, 2020, с. 167]. Отже, на думку Паранько Р., складнощі таких розумових операцій людини, як збір інформації, аналіз, синтез і виведення узагальнень, протиставляються тут якостям безпосередності, цілісності та простоти пізнавальних здатностей Бога. [Боецій, 2020, с. 167, 204].

Отже, Боецій вводить концепції вищого рівня пізнання у своїй праці «Розрада від Філософії», щоб показати, як інтелектуальні здатності Бога відрізняються від людських і тваринних, та де є межа досконалості знання та пізнання.

3. *Проблема співвідношення концептів «проста форма» та «божественне знання».*

Оскільки Бог є вічним, то й знання Бога (*divina scientia*) охоплює все, що існує і в минулому, і в майбутньому, а також встановлює міру всьому сущому та визначає його [Боецій, 2020, с. 201, 204]. Божественне розуміння дає змогу отримати найбільш досконалий вид знання – бо пізнає просту форму, яка в ролі типу знання є вищою навіть за узагальнення, тобто досконалішою за знання, яке можна пізнати розумом, уявою та відчуттям.

Аргументація для цього ґрунтується на інших твердженнях Боеція, зокрема про те, що «чиста проста форма, не втілена у матерії – є божественною субстанцією» (трактат «De trinitate» [Boethius, 1918, p. 22]), і твердженні про те, що божественне знання, зокрема знання про майбутнє, Бог отримує не з того, що станеться в майбутньому, а лише з власної божественної простоти [Боецій, 2020, с. 204].

На основі цих двох тверджень можна зробити висновок, що джерелом божественного знання, яке вміщує в собі всю інформацію про минуле й майбутнє (а також встановлює міру всім речам), є не що інше, як проста форма.

4. *Проблема походження концепції «простоті форми» Северина Боеція.*

Щодо того, чим саме є проста форма (окрім вищенаведеної цитати про те, що проста форма, не втілена в матерії, є божественною субстанцією), Боецій у цій же праці

зазначає, що проста форма, відокремлена від образу, є найвищим (найдосконалішим) буттям, є джерелом буття, і що все існуюче своїм існуванням завдячує їй. Досліджуючи походження понять “simplicia forma” та “divina intellegentia”, можна виявити різочу схожість між трактуваннями “простої форми” (“simplicia forma”) Боеція і трактуванням “форми” (грец. μορφή) Арістотеля (наприклад, у Є. А. Радлова [Радлов, 1902, с. 273–274]), зокрема в ототожненні Бога з “формою” в обох випадках. Є. А. Радлов стверджує, що у вченні Арістотеля форма є внутрішнім початком, який доводить матерію до досконалості, робить матерію предметом. Радлов пише, що саме через це Арістотель і Бога називає «чистою формою, чистою діяльністю». Водночас Боецій ототожнює пізнання Бога та пізнання «простої форми», стверджуючи, що проста форма є «джерелом буття і його причиною», а не втілена в матерії – є божественною субстанцією. В інтерпретації Боеція, яку здійснює Дж. Маренбон [Marenbon, 2003, pp. 132–133], проста форма передує всім постатям і є їхньою причиною. Схожість легко пояснюється тим, що Северин Боецій перекладав і коментував окремі праці Арістотеля, а також часто згадував його в своїх творах, тому досліджено, що в цьому разі йдеться не тільки про схожість, але й про безпосереднє наслідування [Кулик, 2020, с. 10–11].

5. *Проблема причини різорівневості засобів пізнання та проблема різорівневості типів знання (відповідно до принципу ієрархічної вкладеності).*

Можливості пізнання не є однаковими для всіх істот, а різняться відповідно до їхнього способу життя. Нерухомі істоти наділені лише здатністю відчуття (sensus). Вони можуть лише безпосередньо сприймати матеріальні речі (figura). Усі рухомі тварини окрім відчуття також наділені уявою, тобто здатністю сприймати поставу, форму матеріальних речей відокремлено від матерії (figura sine materia). Людина, маючи відчуття й уяву, також має розум – здатність до аналізу та синтезу знання, до виведення узагальнень. Божественне розуміння «за замовчуванням» є в можливостях лише Бога, але в праці «Розрада від Філософії» є непрямий натяк на те, що людина теж може його використовувати, адже людина – єдина істота, чие обличчя звернене до неба, тобто яка здатна досягати божественне знання [Blackwood, 2015, pp. 215–217]. Виникає проблема: що є причиною різорівневості, розрізненості засобів пізнання?

Відповідно до принципу ієрархічної вкладеності, людина є менш досконалою істотою, ніж Бог, а тварини є ще менш досконалими. Але творцем різних рівнів пізнання є божественний Розум. Боецій пише: «Породження всього суцого, розвиток усього, що підлегло змінам, що в той чи інший спосіб рухається, виводить свої причини, свій порядок від незмінного божественного розуму. Із вершин своєї простоти, мов із якогось замку, він визначає розмаїття всього суцого. І те розмаїття, коли на нього дивитись у самій чистоті божественного розуму, називається провидінням. А коли те провидіння розглядати в його застосунку до всього того, що божественний розум рухає, що він упорядковує, то воно, те провидіння, ще за звичаєм стародавніх, названо долею». Надалі Боецій говорить про те, що провидіння і доля – взаємозалежні поняття, але провидіння упорядковує все, що повинно статися, як єдине й незмінне, а все упорядковане ним доля звершує у всьому його розмаїтті та часовій мінливості. Боецій порівнює існування речей і живих істот відносно провидіння та долі з колесом, що обертається, і щодалі ця річ чи істота знаходиться від первоначала (божественного розуму), тим у більш розлоге «плетиво долі» вона потрапляє. А наближаючись до божественного розуму, до провидіння, можна стати більш вільним і незалежним, тому що таким чином відбувається наближення до осі, до «серцевини всього суцого». [Боецій, 2020, с. 165–167]

Звідси випливає, що різорівневості пізнання є прикладом дії провидіння та долі, і показує ступінь наближеності (за рівнем пізнання) до «божественного розуму». Тварини перебувають найдалше, а їхня доля цілком визначена, натомість Бог уже є самою «віссю», тобто його існування цілком вільне й незалежне, а рівень пізнання – найбільш досконалий. Тут вирізняється людина, яка знаходиться між тваринами і Богом, а також може як наближатися до тварин, все менше використовуючи розум, так і переходити від розуму до

використання божественного розуміння, тобто наблизитися до Бога, що стає можливим завдяки наявності в неї свободи волі. Також можна зробити висновок про те, що різні рівні пізнання є творінням «божественного розуму», який визначає різноманіття усього сущого, а отже, і різноманіття (різноманітність) засобів пізнання та типів знання, що отримуються за їхньою допомогою.

6. Проблема зв'язку (використання) засобів пізнання та різних рівнів знання з людськими науками та освітою.

С. Боецію належить визначна роль у формуванні середньовічної філософсько-теологічної думки, він мав значний вплив на схоластичну освіту й науку. С. Боеція слушно називають «вчителем Середньовіччя», тому що саме ним здійснене перше філософське обґрунтування тогочасної системи освіти. Його заслугою було, зокрема, довершення остаточного поділу семи вільних мистецтв на тривіум і квадрівіум. Також його авторству належать «Настанова з арифметики» та «Настанова з музики» [Кондзьолка, 2020, с. 24]. Дж. Маренбон стверджував: «Винайдене Боецієм слово “квадрівіум” було покликане зафіксувати співвідношення між чотирма математичними предметами, тобто “стежками” математичних наук, що ведуть “від відчуття до більш певних речей у божественному розумінні”» [Marenbon, 2009, p. 14]. Водночас важливим тут вбачається неоплатонічне та неопіфагорійське підґрунтя нової науки.

Проблема постає передусім через питання про те, як науки користуються засобами пізнання, а також про те, чи є наукова діяльність людини цілковито «розумуванням», чи вона водночас передбачає активне використання інших засобів пізнання, окрім розуму?

У трактаті «De Trinitate» [Boethius, 1918, pp. 19–20] Боецій розділив спекулятивну науку (знання, *scientia*) на три види: Фізика (натурфілософію), Математику та Теологію. Водночас він вважав, що вільні мистецтва (*artes liberales*) не можуть дати людині більше можливостей пізнання, аніж розум, що «дозволяє нам підніматись на висоту божественного знання» [Boethius, 1918, p. 15]. Тобто тут Боецій прямо вказав на обмежені можливості людського пізнання. У цьому разі поняття «розум» (*ratio*) не є тотожним поняттю розуму, яке Боецій використовує в праці «Розрада від Філософії», оскільки поняття «божественне розуміння» (*divina intellegentia*) було введено ним пізніше, але саме тут «розум» позначає інтелектуальні здібності людини взагалі. У будь-якому разі відправною точкою нашого дослідження є твердження про те, що заняття науками (*artes liberales*) є використанням розуму (тобто розумуванням).

На думку Боеція, Фізика має справу з рухом і не є абстрактною чи відокремленою: вона стосується форм, які неможливо відокремити від тіл. Відповідно до боецівської класифікації типів знання, тут можна побачити використання двох засобів пізнання: відчуття та розуму. Математика не має справи з рухом і не є абстрактною. Хоча вона й досліджує форми тіла окремо від матерії, проте, вказує Боецій, неможливо відділити буття, яке пов'язане з речовиною, від самого тіла. З цього випливає, що як наука математика використовує переважно уяву та розум. Теологія не має справи з рухом і є абстрактною та відокремленою, оскільки божественна субстанція не має ані позиції, ані руху. Боецій пише, що в цій науці не використовується уява як засіб пізнання, натомість тут відбувається сприйняття «чистої форми», «що є джерелом буття та самим буттям» [Boethius, 1918, pp. 19–20]. Тут стає очевидним, що теологія як наука користується не лише розумом, але й (переважно) божественним розумінням.

Висновок, який ми можемо зробити, полягає в тому, що людина, відповідно до вчення Боеція, використовує в науці всі засоби пізнання. Як людина використовує їх – залежить від науки, деякі з яких використовують і відчуття, і уяву, а деякі – є цілком умоглядними (користуються лише розумом і божественним розумінням).

7. Проблема меж людських можливостей пізнання та проблема призначення людини (у контексті вчення про пізнання Боеція).

Де межа людських можливостей пізнання? Чи може людина пізнавати та здобувати знання, як Бог? У чому полягає призначення людини та ким воно визначене? Ці та інші питання неминуче виникають після ознайомлення з теорією пізнання Боеція.

Відповідно до вирішення попередньо поставлених проблем, ми можемо бачити, що людина серед усіх істот інтелектуально найбільш наближена до Бога, оскільки може використовувати божественне розуміння та здобувати божественне знання. Однак людина не може мати всі знання про світ, і ці знання не можуть бути настільки ж досконалими, як знання, якими володіє Бог. Передусім це пояснюється тим, що людина не завжди може використовувати божественне розуміння, а також тим, що людина і Бог мають два різні способи існування (людина існує в часі, Бог існує у вічності, поза часом). Окрім того, творцем божественного знання є Бог, а людина не може створювати божественне знання через свою недосконалу природу. Тож людина за рівнем пізнання не дорівнює Богу, однак перебуває дуже близько до нього [Боецій, 2020, с. 90].

Боецій пише, що «люди розумом подібні до Бога», і що «Він забажав, щоб людський рід був над усіма земними істотами». Очевидно, що саме тому божественний розум (Бог) надав людині такі значні можливості пізнання. «Згідно з умовами, що природа їх визначила людині, остання лише тоді вирізняється з-поміж інших істот, коли пізнає себе; вона ж, тільки-но відступить од пізнання, ставить себе нижче тварин. Бо якщо для інших істот не пізнавати себе – це природна річ, то для людини – протиправна, хибна» [Боецій, 2020, с. 90].

Однак Боецій не вказує прямо на можливість людини долучатись до божественного розуміння, а серед суто людських засобів пізнання відводить їй розум. Незважаючи на це, людина, пізнаючи себе, світ і Бога, може підніматись до вершин божественного знання. Ця суперечність є, на перший погляд, досить дивною для логічно чітких аргументів Боеція щодо вирішення подібних проблем. Тому в контексті цієї проблеми варто згадати той факт, що людина наділена часткою божественного розуму [Боецій, 2020, с. 90].

Відповідно до розгляду сенсів і значення епістемології Северина Боеція, пропонується така інтерпретація щодо його поглядів стосовно людського пізнання: призначення людини – не тільки пізнання себе й світу. Призначення та сенс існування людини – перевищити власні можливості, а оскільки людина може наближатися до Бога лише інтелектуально (зокрема пізнаючи його, тобто пізнаючи просту форму), то єдиний можливий спосіб перевищення власних можливостей і полягає в пізнанні.

На основі вищезазначеного можна зробити такі висновки щодо теорії пізнання Северина Боеція: дві головні його концепції теорії пізнання “*divina mentis*” і “*simplicia forma*” є запозиченнями в Арістотеля; джерелом божественного знання (*divina scientia*) є проста форма (*simplicia forma*). Досліджено, що засоби пізнання та типи знання в епістемології Боеція прямо співвідносяться з науками та освітою, а різнорівневність засобів пізнання й типів знання визначаються божественним розумом. Не менш важливим є і те, що мета введення Боецієм концепцій пізнання вищого рівня полягає в тому, щоб показати різницю між інтелектуальними здатностями (здатностями пізнання) тварин, людини і Бога, а також окреслити межі можливостей пізнання кожного з них. Також, враховуючи все вищевикладене, підсумком дослідження стає інтерпретація сенсу пізнання та призначення людини в контексті теологічної епістемології С. Боеція, яка передбачає можливість перевищення людиною власних здатностей, зокрема – здатностей до пізнання, що уможливило наближення людини до рівня Бога.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аристотель. Метафизика / пер. с древнегр. А. Маркова. Москва: Рипол классик, 2018. 384 с.
- Боецій С. Розрада від Філософії / пер. з лат. А. Содомори; наук. ред. і примітки Р. Паранько. Львів: Априорі, 2020. 208 с.
- Бокал Г. В. Постановка проблеми онтологічного статусу універсалій у філософському спадку С. Боеція. *Вісник Київського Університету. Серія: Філософія. Політологія*. Вип. 54. 2003. С. 33–34.
- Жадько К. В. Релігійна та філософські альтернативи в самоорганізації спільнот: Августин і Боецій. *Гуманітарний вісник ЗДА*. 2011. № 46. С. 225–234.
- Кондзьолка В. Останній римлянин. *Боецій С. Розрада від Філософії* / пер. з лат. А. Содомори; наук. ред. і примітки Р. Паранько. Львів: Априорі, 2020. С. 19–48.
- Котусенко В. В. Еволюція окремих епістемологічних ідей у філософії західноєвропейського пізнього Середньовіччя. *Наукові записки НаУКМА, Філософія та релігієзнавство*. 2016. Т. 180. С. 30–36.
- Кулик М. Р. Концепції «divina intellegentia» та «simplicia forma» в теологічній епістемології Северина Боеція. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2020»*. 2020. Ч. 1. С. 10–11.
- Пхиденко С. Северин Боецій: логічна інтерпретація тринітарної проблеми. *Українське релігієзнавство*. 2006. № 38. С. 20–31. DOI: <https://doi.org/10.32420/2006.38.1720>.
- Радлов Э. А. Форма, в философии. *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: т. XXXVI*. Санкт-Петербург: Акционерное издательское общество Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон, 1902. 478 с.
- Blackwood S. The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy. Oxford: Oxford University Press, 2015. 361 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198718314.001.0001>.
- Boethii S. De consolatione Philosophiae libri quinque / Recensuit Guilelmus Weinberger. Vindobonae: Hoelder-Pilcher-Tempsky; Lipsiae: Akademische Verlags-Gesellschaft, 1934. 260 p.
- Boethius S. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy with an English Translation from the Latin / Trans. by H. F. Stewart, E. K. Rand. Portsmouth: Heinemann, 1918. 424 p.
- Chadwick H. Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy. Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon Press, 1998. 398 p.
- Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham / Ed. by Paul V. Spade. Indianapolis: Hackett, 1994. 320 p.
- Gruber J. Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae. Berlin: Walter de Gruyter, 1978. 440 p.
- Magee J. Boethius on Signification and Mind. New York: E. J. Brill Leiden, 1989, 165 p. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004320741>.
- Marenbon J. Boethius. New York: Oxford University Press, 2003. 269 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195134079.001.0001>.
- Marenbon J. The Cambridge Companion to Boethius. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 369 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669>.
- Suto T. Boethius on Mind, Grammar and Logic. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011. 296 p. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004216044>.

Кулик Максим Романович

студент, філософський факультет
Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка
вул. Володимирська, 60, Київ, 01033
E-mail: maksimkulik.philosophy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4696-0088>

Стаття надійшла до редакції: 30.10.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

THE THEORY OF KNOWLEDGE OF SEVERIN BOETHIUS: MAIN CONCEPTS AND MEANINGS IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL THEOLOGY

Kulyk Maksym R.

Undergraduate Student, Department of Philosophy
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, 01033, Kyiv, Ukraine
E-mail: maksimkulik.philosophy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4696-0088>

ABSTRACT

The article considers the issues of some initial provisions of the theory of cognition as part of the theology of the famous medieval thinker Severin Boethius. The main concepts of cognition are considered: reason, intellect, intelligence, divine knowledge, universals, divine mind, simple form and others. The aim of the article is to systematically present the key problems that reveal the place of cognition as an activity that determines the meaning of human existence in the epistemological doctrine of S. Boethius. Arguments in favor of the relationship between the concept of “divine mind” by S. Boethius and the concept of *νοῦς* (from the Greek “mind”) in Aristotle. The origin of the concept of “simple form” is revealed. Based on conceptual analysis, it has been shown that much of Severin Boethius’ epistemological ideas are borrowed from Aristotle. Research has been conducted on the relationship between the concepts of “simple form” and “divine knowledge” as different types of knowledge acquired through “divine intelligence”. The significance of the concepts of the highest level of cognition is demonstrated and the purpose of their introduction by S. Boethius in the work “Consolation from Philosophy” (in the context of his epistemology) is investigated. The reasons for the diversity of means of cognition and types of knowledge, as well as the reasons for their different perfection (according to the principle of hierarchical nesting) are identified. It has been determined that the metaphysical entities that participated in such a division are destiny, providence, and the divine mind. The human use different means of cognition in education and science has been studied and the distribution of means of cognition and types of knowledge in accordance with individual sciences according to the classification of S. Boethius has been established. The result of the study is a theological interpretation of the views of S. Boethius on the limits and possibilities of human knowledge and purpose of human as a being created by God.

Keywords: epistemology, cognition, divine mind, intellect, knowledge, theology.

REFERENCES

- Aristotle. (2018). *Metaphysics*. (A. Markov, Trans.). Moscow: Ripol Classic. (In Russian).
- Blackwood, S. (2015). *The Consolation of Boethius as Poetic Liturgy*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198718314.001.0001>.
- Boethius, S. (1918). *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy with an English Translation from the Latin*. (H. F. Stewart & E. K. Rand, Trans.) Portsmouth: Heinemann. (In Latin & English).
- Boethius, S. (1934). *The Consolation of Philosophy, Five Books*. Vienna: Hoelder-Pilcher-Tempsky; Leipzig: Academic Publishing Society. (In Latin).
- Boethius, S. (2020). *The Consolation of Philosophy*. (A. Sodomora, Trans.). Lviv: Apriori. (In Ukrainian).
- Bokal, A. V. (2003). Problematization of the Ontological Status of Universals in the Philosophical Heritage of S. Boethius. *The Herald of Taras Shevchenko National University of Kyiv (Philosophy. Political science)*, 54, 10–11. (In Ukrainian).
- Chadwick, H. (1981). *Boethius, the Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon Press.
- Gruber, J. (1978). *Kommentar zu Boethius de Consolatione Philosophiae*. Berlin: Walter de Gruyter. (In German).
- Kondziolka, V. (2020). The Last Roman. In S. Boethius. *The Consolation of Philosophy* (pp. 19–48). (A. Sodomora, Trans.). Lviv: Apriori. (In Ukrainian).

- Kotusenko, V. (2016). Evolution of Some Epistemological Ideas in the Philosophy of Western European Middle Ages. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religions, 180 (Philosophy and Religious Studies)*, 30–36. (In Ukrainian).
- Kulyk, M. R. (2020). The Concepts of “Divina Intellegentia” and “Simplicia Forma” in the Theological Epistemology of Severin Boethius. In *Proceedings from the International Scientific Conference “Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2020”* (Part 1, pp. 10–11). (In Ukrainian).
- Magee, J. (1989). *Boethius on Signification and Mind*. Leiden; New York: E. J. Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004320741>.
- Marenbon, J. (2003). *Boethius*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195134079.001.0001>.
- Marenbon, J. (Ed.). (2009). *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521872669>.
- Phidenko, S. (2006). Severinus Boethius: Logical Interpretation of the Trinitarian Problem. *Ukrainian Religious Studies*, 38, 20–31. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.32420/2006.38.1720>.
- Radlov, E. L. (1902). Form, In Philosophy. In *Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron* (Vol. XXXVI). Saint Petersburg: Joint Stock Publishing Company F. A. Brockhaus – I. A. Efron. (In Russian).
- Spade, P. V. (Ed.). (1994). *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis: Hackett.
- Suto, T. (2011). *Boethius on Mind, Grammar and Logic*. Leiden, The Netherlands: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004216044>.
- Zhadko, K. (2011). Religious and Philosophical Alternatives in Self-Organization of Community. *Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhia State Engineering Academy*, 46, 225–234. (In Ukrainian).

Article arrived: 30.10.2020

Accepted: 27.11.2020

THE ERA OF THE MARTYRS IN THE HISTORICAL MEMORY OF THE SYRIAN CHRISTIANS (LATE IV – FIRST HALF OF THE V CENTURY)

This research is aimed at studying the nature of Christian Syrians' historical memory about the era of the martyrs on the Syrian territory for the period between the end of the IV century and the first half of the V century. That was the time when Christianity was developing as the state religion in the Roman Empire. We tried to figure out how the historical memory of the martyrs reflects the peculiarities of the cultural identity of the Syrians and their attitude to representatives of other ethnic groups. It is the first analysis of Syrians' historical memory about the era of the martyrs. It is also a systematic review of the main social and ideological functions that were inherent in Syrians' historical memory about the era of the martyrs (for the period between the late IV century and the first half of the V century). The research resulted in several conclusions about the specificities of the Syrian identity of the designated period. The Christian – Pagan polemic in Syria, in its turn, was considered through the prism of historical memory. Conclusions. The era of early Christian martyrs in Syrian historical memory performed the whole set of cultural, social and ideological functions. The historical memory of the martyrs was an important part of the religious identity of the Syrians who lived on the territory of two warring states, namely Persia and Rome. Representatives of the Syrian church of the designated period emphasized that their church received a significant boost thanks to many martyrs, which became a serious argument in theological disputes and helped to strengthen the regional identity the Antioch school of theology representatives. This school, in its turn, was going through hard times in the 30–40s of V century because of accusations of heresy. The historical memory of the era of the martyrs reflects the issues of the polemic of Christians with their gradually dying paganism (these issues are relevant for the designated period). The texts which constitute a reception of the era of the martyrs often reflect certain socio-economic problems and ethnic contradictions. For instance, Jews are accused of persecuting Christian Syrians in Persia. They say that the Persian ruler increased taxes for Christian Syrians during their persecution. Legends about persecutions in Persia are trying to explain the non-religious causes of persecution and (implicitly) to create some model of behavior that would allow to avoid similar problems for the Christian community in the future.

Keywords: Roman Syria, late antiquity, early Christianity, martyrs, historical memory.

The era of martyrs is a very significant part of the history of Christianity. For the whole centuries, theologians of this denomination were drawing extensively stories about the lives of those who endured torments and died for Christ in favour of their doctrine. The main criterion of holiness for martyrs was a martyrdom that smoothes out all their previous way of life. Thus, the former harlot, the Roman martyr Boniface [Ruinart, 1731, p. 326], who decided to suffer together with Christians when he saw their execution, received wide veneration because of the canonization. A significant part of the information about the martyrs became known for the so-called acts of the Martyrs, i. e. martyrdom acts that were considered to be based on legal records of martyrs' interrogations in Roman courts.

Problem statement

It is interesting to trace the reception of historical plots relating to the era of martyrdom in different eras. The narrative of martyrs' history changed quite strongly for the period between the late IV century and early V. It was a period when Christianity was actively evolving from a previously persecuted religion to a state and dominant religion. The texts and plots that were previously used to maintain faith became serious elements of the ideological and political struggle and an important part of local historical narratives.

Studying this problem on materials of the eastern provinces of Rome allows to notice some important problems and features of the region, the ideology of its inhabitants, key decision-makers and church elite.

The analysis of sources and recent researches

Many studies are devoted to the phenomenon of martyrdom, among which one should single out comprehensive studies of Vasily Bolotov on the history of early Christianity [Bolotov, 1910] and Alexei Lebedev on the era of Christians' persecution in the Roman Empire [Lebedev, 2006]. As for the large body of modern studies on this topic, it is worthy to single out the work of the Romanian researcher Vladimir Ivanovici, who tries to use methods of the new cultural history in studies on the phenomenon of martyrdom [Ivanovici, 2013]. The authors primarily examined the course of events during the persecutions of the times of the ancient church and their context.

The publication's purpose

The main aim is to clarify how images of the Syrian martyrs were used in the ideological and political struggle in the Syrian provinces for the period between the late IV century and the first half of the V century.

The statement of the basic material

A distinctive feature of Syrians' situation of that period is that they lived in two permanently warring empires, namely Persian and Roman. Moreover, while in the Roman Empire Christianity became the state religion (in the reign of Theodosius the Great), in Persia persecution of Christians still occurred sporadically. Thus, for some Syrians, persecution and martyrdom were not exclusively a fact of the past, because they still could become persecuted if they fall from grace of the Persian authorities.

The main sources of this study

The main sources of this study were created between the IV and V century. Martyrdom of Sharbel [Cureton, 1864c], Barsamya [Cureton, 1864a], Samonas, Gurias, Habib [Cureton, 1864b] and Mar Shimon [Braun, 1915] were reviewed as well as other hagiographic texts [Paykova, 1990b], materials of church sermons [John Chrysostom, 1896a; John Chrysostom, 1896b] and several historical works of that period [Socrates Scholasticus, 1996; Theodoret of Cyrus, 1996].

In the sources, it is possible to notice two very definite traditions, Antiochian and Edessenian. The first one relied on the memory of the Antiochian martyrs of different eras, from Ignatius the God-bearer to those affected by Julian the Apostate Juventin and Maximin. These narratives became the part of the urban myth of Antioch as a city of special Christian piety and feat. At the end of the IV century, these concepts were especially actively promoted by the preacher John Chrysostom, who lived in this city and dedicated the whole set of sermons to the martyrs from Antioch. The Antiochian tradition, despite the proximity of its historical destinies to the fate of other cities in Roman Syria, is quite strongly distinguished by the influence of the Greek-language tradition.

The texts about Edessian martyrs' sufferings were composed mainly in Syriac language. Moreover, the Martyrs have some specific features despite following the common Roman tradition.

The focus of this paper is on the texts of the Edessenian tradition in Syriac. They express precisely the Syrian identity of that period, even to a greater extent than Antioch ones.

In total, there are four known original Syrian martyries [Paykova, 1990a, p. 6]. The first ones are seem to be composed at the end of the IV century, namely the Acts of Samonas, Gurias, and Habib. They became a definite model for the further development of act literature [Meshcherskaya, 1984, p. 5]. Then came the acts of Sharbel and Barsamya which claim to describe the events of the II century. However, they were also compiled for the period between the end of the IV century and the beginning of the V century. The indicated acts were

substantially finalized and supplemented by descriptions of events' context even if they were rooted in more ancient texts.

The historical memory of the era of the martyrs is often the historical memory of the era of paganism, which contains a hidden or explicit polemic with it.

This controversy is especially salient in the acts of Sharbel. Sharbel was the main pagan priest of Edessa, who, according to the acts, lived in the era of Emperor Trajan (98–117 AD). As for the king of Osroena, Augar VII, he was the ruler of Edessa at that time. He was dependent on Rome. Trajan, according to the chronology of acts (circa 113–114 AD), began the persecution of Christians in the 15th year of his reign [Cureton, 1864c, p. 41]. The reference to persecutions under Trajan was probably a common point (or literary topos) for the lives of the martyrs, the reason for which was the description of the persecution in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*. The Early Byzantine historian, as well as the author of the Acts of Sharbel, points to a rapid cessation of persecutions under the Trojan's rule. Eusebius explains it by the famous letter of Pliny the Younger to Trajan after which the emperor allegedly ordered to stop hunting for Christians [Eusebius Pamphilus, 2007, p. 127].

J. B. Segal, who studied the history of Edessa, formed a hypothesis that the legend could arise during the historical persecution of Decius in the middle of the III century [Segal, 1970, p. 82]. The text of the martyrdom of Sharbel and Barsamya, in its turn, was compiled under the bishopric of Rabbula of Edessa (d. 432/436). The texts of the Acts of Sharbel and Barsamya are abounded in inconsistencies [Cureton, 1864a, p. 64], which should be explained by the desire to emulate the Roman style of composing martyrdom acts.

At the same time, these acts reflect specific Syrian realities. Thus, the main gods, to whom people have to make sacrifices (because of the emperor's decree), were Semitic deities, not Roman, namely Bell and Nebu [Cureton, 1864c, p. 41]. The Babylonian cult of Bela or Baal is well known for the biblical books of Isaiah (46:1), Jeremiah (51:44) and especially the apocryphal chapters of prophet Daniel's book (Dan 14:1–32), whose protagonist makes fun of the ancient Semitic deity, saying that it can neither drink nor eat its oblations. The last argument echoes what Sharbel said during the interrogation. Babylonians also believed in another deity, Nabu, who was the god of writing. It seems like the authors of the Acts knew about him from the Old Testament. Isaiah mentioned this god (46:1) along with Baal and Marduk.

There is no information about the cult of the Roman emperor in the lives, so it is impossible to understand why the emperor strived to develop Middle Eastern religious cults that had not any ties with Rome. During this sacrifice, the local Christian bishop Barsamya converted Sharbel to Christianity. Then, the bishop presents a rather detailed description of Trinity's teachings [Cureton, 1864c, p. 43], which also proves that the dating of the plot is much later than the text of the acts is trying to claim because the earlier Christian Trinitarian doctrine was not so developed.

Next Barsamya's argument is historical. He refers to the plot which was also developed in the 4th–5th centuries. It is about the conversion to Christianity of Abgar V, who was originally a pagan and converted to Christianity after the sermon of the Apostle Thaddeus. If so outstanding people are converting to Christianity, this religion is at least permissible for existence in the state.

In the plot with Sharbel, we see how a narrative is created for the reader, a narrative, in which the priestly and secular nobility are also involved in persecuted Christianity. The acts of this martyr emphasize that the conversion of the priest to Christianity can be sincere and hard-won. This thought was important in the context of Edessa of the first half of the V century since its episcopal department was occupied by Rabbi Edessa, who was a son of a pagan priest, for a long time [Gibson & Hock, 2017, p. 9].

Returning to the acts of the martyr, it is worthy to note that during the interrogation, the judge Lisany said that the fact that he does not cut off the former priest's ears, with which Sharil listened to gods' secrets and hands with which he made sacrifices, proves his great mercy.

The judge was constantly appealing to the imperial power, the bearers of which venerated the gods whom the martyr despised [Cureton, 1864c, p. 47].

Acts of Sharbel reflect the main features of the Pagan–Christian polemic of the beginning of the V century. Unfortunately, it is difficult to determine which argument is indeed conveying the characteristics of such polemic in Syria, and which is just a trace of similar plots in Roman acts.

At the trial, Sharbel partially repeated Bishop Barsamaya's arguments, who converted him, that the pagans worship the creation of human hands, and these idols cannot do anything by their own. Another line of argumentation was focused on the criticism of pagan gods' morality. "For one had intercourse with boys, which is not right; and another fell in love with a maiden, who fled for refuge into a tree, as your shameful stories tell" [Cureton, 1864c, p. 54]. Unfortunately, it was impossible to find any unambiguous analogies in the Syrian pagan religion. It might have been the regular imitation of literary topos from the Roman Martyrs, in which the martyrs recalled the adventures of Zeus or Apollo, emphasizing the pagan gods' immorality and, therefore, the meaninglessness of veneration to them. Obviously, the local Middle East specificity is reflected in the question to Sharbel of whether it is possible to worship the heavenly bodies. The luminaries, after all, give light, unlike idols that cannot do anything. Sharbel replied that people have to honour the one who created all this [Cureton, 1864c, p. 57]. In response, the judge used another argument regarding the evaluation of the power of the deity. Christ was crucified and could not do anything with it, but Sharbel insisted that it was his voluntarily made sacrifice.

After Sharbel they arrested Christian Bishop Barsamya, the one who converted him. However, he escaped death thanks for the rapid cessation of persecution. Acts of Sharbel and Barsamya were crucial for the Christian urban myth of Edessa. Regarding this city, we can draw any firm conclusions only on the persecutions of the times of Diocletian. However, affected Christians were just poor villagers [Segal, 1970, p. 83] whereas either martyrs from the representatives of the nobility or the church elite were much more suitable for a full-fledged historical narrative. Perhaps real prototypes of Sharbel and Barsamya did not exist at all, but the plots of their torment, on the one hand, were arguments in the struggle against the remnants of paganism. On the other hand, they strengthened the class positions of the nobility. The famous Antiochian preacher, and later the Patriarch of Constantinople, John Chrysostom, also used the historical memory of the martyrs to fight paganism. In a sermon about the martyr Drosida, who was allegedly buried in a village near Antioch, Chrysostom exclaims: "When disputes with the pagans come to us <...> and they slander our faith, we will present to them the death of the martyrs" [John Chrysostom, 1896b, p. 557]. Regarding Drosida herself, it should be noted that the preaching of Chrysostom is the only mention of her in ancient texts, which is the answer why they relay local traditions about the martyrdom of a saint who was burned at the stake during one of the persecutions. If the author of the Acts of Sharbel tried to give a historical reference to the persecution of Trajan, then Chrysostom did not see any point in this. Thereby, he turned the whole story into a sermon of contempt for death and a kind of apology of Christianity to pagans.

The acts of Gurias, Simon (Shimon) and Aviv (Abibas) describe the real persecution of the times of Diocletian [Cureton, 1864b, p. 72] so they might have been based on some real written evidence that formed the basis of Acts that were created at the end of the IV century. However, the spearhead of popular historical memory associated with these saints is aimed at the event that occurred after their death. Gurias, Shamonas, and Abibas were considered the patrons of the city of Edessa, where two temples were erected in honour of them. The first one was built by Bishop Abraham in 346th year on a mountain outside the walls of the city, and the second one a little later, under its western gate [Paykova, 1990a, p. 18]. In the oldest among preserved Syrian calendar of the end of the IV century, the 2nd of September is called after St. Abibas, whereas the 15th of November became the day of Gurias, Shamonas and Abibas [Paykova, 1990a, p. 18].

Another equally important motive for the existence of the historical memory of the martyrs was to support the Syrian identity and to protest against a lot of tragic Syrian realities.

Thus, in Syria of the period under review, was popular a legend about the events of the end of the IV century: “The story of Euthymia, her daughter Sofia, and the miracle that the confessors of Samonas, Gurias, and Abibas performed with them” [Paykova, 1990b]. The plot unfolds around the widow of Euthymia and her daughter Sophia that lived in Edessa when the Roman army came to their billets. One goth warrior decided to stay at Euthymia’s house. After a while, he asked the mistress to give her daughter for him. The goth hid the fact that he had a wife in his homeland. The widow refused him several times, but due to the persistence of the goth, she was forced to accept his will [Paykova, 1990b, p. 95]. When the military threat receded, the goth decided to return to his homeland. The mother, still not trusting him, asked him to swear the oath of allegiance on the relics of the martyrs Shamonas, Gurias, and Abibas. He immediately agreed and did it with the words “As I will treat her, so the Lord (will) treat me” [Paykova, 1990b, p. 96].

Returning to his homeland with Sofia, the goth introduced her as a servant. Without knowing the local language, Sofia can hardly stand up for herself. When she gave birth to a child very similar to the goth, the first wife, out of jealousy, killed the child, but she, after a little time, was poisoned by maddened grieving mother. It should be noted that Sophia, as a positive character, did not murder out of revenge; she performed the act of a “God’s judgment”. Sophia decided that if the goth’s wife will die from the poison left on the child’s lips and carefully preserved by its mother, then she is guilty of the death of her child. If she would not die, it means that the child died by God’s will [Paykova, 1990b, p. 97]. The wife died, and as a punishment, Sophia was walled up in a crypt, in the same place where the poisoned woman was buried. But here happens a miracle. Martyrs Samonas, Gurias, and Abibas, to with whom she prayed at night, transferred her to Edessa, straight to her native home. In a short while, the goth returned to Edessa, since the threat of a new Huns’ invasion has arisen again. One of the locals recognized him, and after a trial, he was executed.

It should be noted that the names in the story are also tailored to ideological needs. For example, Euphemia in Greek means “enjoying good fame”, whereas Sophia means “wisdom”. Consequently, the authors of the story emphasized these features [Paykova, 1990a, p. 24]. The text is based on the antithesis of the good heroes (Euthymia and Sophia), and antiheroes (the goth and his wife). We consider this plot as a fixation in the people’s memory of the city’s hard times during army visits, which always placed a heavy burden on residents. These plots are also a kind of identity manifestation. The narrative clearly shows the interethnic conflicts of the Goths and the Syrians and also conveys the problem of the Syrians’ estrangement from the Romans. It was times when they had no one to ask for help except their Edessian saints.

Another text that slightly reflects the historical memory of the Syrians in the context of interethnic relations is the work *The History of Persian Martyrs*, which belonged to Maruf, who was Bishop of Martiropolis. Maruf’s work is interesting since it reflects the historical memory of Persian Syrians. There is almost no preserved information on them at all. Maruf learned the information about the ancient martyrs from the oral tradition.

One of the key plots of Persian Syrians’ historical memory was related to the persecution under Shapur, which was associated with the confrontation of Persia and Rome, during which the Persians suspected Syrian Christians of supporting Rome. This persecution was not only religious but also economic, so the Syrian Christians (according to the text of the martyrdom written by Maruf, *Mar Simon and the Comrades*) were forced to pay a double war tax [Braun, 1915, s. 4]. This is one of the main reasons why this persecution is so salient in Syrians’ historical memory. Materials collected by Maruf also prove that.

This persecution affected the Syrians’ economic well-being. Thus, in the martyrdom *Mar Simon and the Comrades*, the persecution of the Syrians under Shapur is compared to the story of the righteous Job [Braun, 1915, s. 6], who did nothing wrong but suffered to prove loyalty to

God. The Syrians also tried to show that there was no real reason for the persecution and they did nothing bad to the Persian state. Then Maruf recalls that there were also persecutions in Roman lands for 300 years, and says that as for him it does not make Persian persecution a kind of exceptional evil.

The hagiographic monument itself emphasizes that the Syrians tried to show their loyalty to the King of Kings. Moreover, they said that obeying secular rulers and honouring them is their religious duty [Braun, 1915, s. 10]. Maruf also welcomes those Persian authorities that were ready to compromise as well as Christians who did not sectarianize and did not bottle themselves in their teachings; thereby, they did not provoke a conflict. In the persecution of Mar Simon and his comrades, Maruf blames the Jews who allegedly slandered Mar Simon and the Christians before the Persian queen, which provoked the persecution.

Julian the Apostate (361–363) was considered the last persecutor of Christians in Roman Syria. Syrians' hate towards him was largely provoked by the transition of the Syrian city of Nisibin [Mar Ephrem of Nisibis, 2006, p. 107] to Persian authority [Mayboroda, 2011, p. 61]. His struggle with Christianity was not persecution as such (i. e. interrogations and urges to renounce the faith under the threat of execution). Indeed, the cases that the Syrians considered the martyrdom of the times of Julian technically looked like punishments for war crimes. For instance, the martyrdom of Juventinus and Maximinus; they were executed for violation of military discipline and failure to comply with orders, so formally they were not interrogated as Christians.

In a sermon dedicated to these Antioch martyrs, the Antiochian preacher John Chrysostom tries to emphasize the cunning of Julian, who tried to fight Christianity with more sophisticated methods than his predecessors. Thus, according to John, Julian ordered soldiers to sprinkle food on the Antioch market with the blood of sacrificial animals. Juventinus and Maximinus deprived those who refused from their property and executed them at night, so as not to demonstrate to all the greatness of Christian courage [John Chrysostom, 1896a, p. 622].

Chrysostom (as well as Socrates Scholasticus) also describes how Julian ordered to transfer the relics of the holy martyr Babila from Daphna (a suburb of Antioch) to another city [Socrates Scholasticus, 1996, p. 154]. The reason for the transfer was the request of the pagan priest of Apollo, who, due to the proximity to the relics of Babylon, could not focus on prophecy.

This persecution was not reflected in the Acts of the Martyrs in Syriac. However, the Greek text *The History of the Person who Loved God* of Theodoret of Cyrus, who gathered old stories about Syrian ascetics, reflects monks' opinion on the emperor Julian. These stories were passed by word of mouth and were recorded by Theodoret around the middle of the V century. Thus, the ascetic Julianus, learned that Emperor Julian was on a Persian campaign and was about to exterminate Christians upon his return, began to pray earnestly. The source further reports that "during the prayer, he heard a voice saying that the unclean and vile piglet had died" [Theodoret of Cyrus, 1996, p. 160]. This is probably one of the later legends that emerged in line with the Syrian tradition and makes Julian one of the main antiheroes of historical memory.

The popularity of the places of martyrs' veneration is also an important topic. The grave of the martyr Drosida and the tomb of the martyr Babylon have been already mentioned above, but also we have a bit of interesting information about the martyr Elpidius' veneration in the Syrian city of Harran. Thus, his memorial day was celebrated on a ninth day after May calends. The relics of the saint were preserved in a temple built on the site of the house of biblical Abraham and it is necessary to note that the memory of the martyr levelled the memory of the forefather who lived in these parts. Even hermits came down from their caves to the city for the holiday of Elpidius, and it was the only exception along with Easter [Pomyalovsky, 1889, p. 133]. Thereby, the relics of martyrs became objects of popular veneration in the period between the IV and V century and displaced many other plots of the historical memory of its regions.

Conclusions

The end of the IV century and the first half of the V century is the period when most of the stories about the martyrs were systematized. Besides the relative economic and political stability, this period is also characterized by the activities of many prominent figures of the Syrian Christian church and Syrian intellectuals, among whom were Rabbula of Edessa, Iba of Edessa, Theodoret of Cyrus, Maruf of Manferkat and others.

The active systematization of historical knowledge about the Syrian martyrs contributed to both the establishment of the local Syrian identity and the elevation of the cultural significance of the region on an empire scale, as part of the work was either written in Greek or was promptly translated into it.

The historical memory of the Syrians is an interesting indicator reflecting the existing ethnic, political, religious and (to a certain extent) economic contradictions that existed in Syrian society in the first half of the V century.

Acts of martyrs reflect the religious confrontation of Christianity and paganism. Many of them contain direct dialogues between Christians and pagans, where the heroes articulate arguments relevant for the period between the end of the IV century and the beginning of the V century. The authors of martyrdom acts and sermons often used plots from martyrs' lives as a basis for moralizing or as a tool in religious controversy. Ethnic and political contradictions are reflected in Syrian relations with representatives of other peoples and states. It is possible to find anti-Jewish motives both in the above-mentioned texts and legends about the Syrian martyrs in Persia. According to these legends, the Jews persuaded the wife of King of Kings to persecute Christians. In the legend of the miracle from the relics of martyrs from Guria, Shimon and Abibas, one can feel grievances regarding the permanent stay of Roman troops, which placed a heavy burden on the shoulders of residents.

Plots related to Christian Syrians in Persia reflect economic problems in Syrian historical memory. Among them is the history of the double military tax that existed during the Persian war with Rome. Such historical plots were intended to explain to Syrian artisans and merchants in Persia how they should interact with the local authorities. Thus, they had to emphasize loyalty to local authorities and avoid showing any gestures of reverence for Rome, which was in almost permanent war with Persia.

The last period of persecution in Roman Syria took place during the reign of Emperor Julian the Apostate. This period had many specific features and was not persecution in the classical sense, since the victims Juventin and Maximin were technically punished for violating military orders. Nevertheless, loads of folklore stories about Julian were reflected in *Julian Romance*, as well as in several Syrian hagiographic texts. In addition to efforts on restoring paganism, Julian was associated with the signing of unfavourable for Rome treaty with the Persians, according to which the Syrian city of Nisibis should have come under the rule of the latter. Thereby, in the historical memory of the Syrians, the image of Julian acquired an increasingly gloomy shade of not only an apostate and persecutor but also a bad ruler, whose actions changed the life of part of the Syrians for the worse.

To sum up, the historical memory of the Syrians, with all its ambiguity and inconsistencies, was a tool to explain (and often to justify) the current state of affairs. If necessary, it could give strong arguments in theological and political disputes and help to enhance ethnic and cultural identity.

Research prospects

It is interesting to trace other aspects of the historical memory of the Syrians. Among them are the memory of The Kingdom of Osroene, biblical images in historical memory, and narratives about the presence of Julian the Apostate in Syria.

Acknowledgements

My thanks to Maxim Panin, Pavel Mayboroda and Elena Radzikhovskaya for their help with this study!

REFERENCES

- Bolotov, V. V. (1910). *The Llection about the History of Ancient Church* (Vol. 2). St. Petersburg. (In Russian).
- Braun, O. (Trans.). (1915). Mâr Simon und Genossen. In *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben Aus dem Syrischen* (S. 5–58). Kempten: J. Kösel. (In German).
- Cureton, W. (Trans.). (1864a). Martyrdom of Barsamya, The Blessed Bishop of The City Edessa. In *Ancient Syriac Documents* (pp. 63–72). London: Williams & Norgate.
- Cureton, W. (Trans.). (1864b). Martyrdom of Habib the Deacon. In *Ancient Syriac Documents* (pp. 72–85). London: Williams & Norgate.
- Cureton, W. (Trans.). (1864c). The Acts of Sharbel, Who Had Been the High Priest of Idols, and Was Converted to the Confession of the Christian Religion in Christ. In *Ancient Syriac Documents* (pp. 41–62). London: Williams & Norgate.
- Eusebius Pamphilus. (2007). *Ecclesiastical History*. St. Petersburg. (In Russian).
- Gibson, C. A., & Hock, R. (Eds.). (2017). *The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns: With Texts in Syriac and Latin*. (R. R. Phenix Jr. & C. B. Horn, Tans.). Atlanta: SBL Press.
- Ivanovici, V. (2013). Competing Paradoxes: Martyrs and the Spread of Christianity Revisited. *Studia Patristica*, LXII, 231–244.
- John Chrysostom. (1896a). A Commendable Conversation about the Holy Martyrs Juventinus and Maximinus, Who Suffered under Julian the Apostate. In *Works of John Chrysostom, Archbishop of Constantinople* (Vol. 2, pp. 618–623). St. Petersburg. (In Russian).
- John Chrysostom. (1896b). Praise to the Holy Great Martyr Drosida, and the Memory of Death. In *Works of John Chrysostom, Archbishop of Constantinople* (Vol. 2, pp. 730–741). St. Petersburg. (In Russian).
- Lebedev, A. P. (2006). *The Era of Persecution of Christians and the Establishment of Christianity in the Greco-Roman World under Constantine the Great*. St. Petersburg. (In Russian).
- Mar Ephrem of Nisibis. (2006). *Julian's Cycles*. (A. Muraviev, Trans.). Moscow: Heritage of the Orthodox East Foundation; Fraternity of St. Gregory Palamas; Infores Publishing House. (In Russian).
- Mayboroda, P. A. (2011). The Christian Writers of IV–V Centuries about Julian the Apostat. *Ἐσχάτως – Eschatos*, 1, 55–67. Odesa. (In Russian).
- Meshcherskaya, Ye. N. (1984). *The Legend about Abgar – Text of Early Byzantium Literature*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Paykova, A. V. (1990a). Legends and Sagas in the Texts of Syrian Hagiography. *Palestinian Digest*, 30(93). (In Russian).
- Paykova, A. V. (Trans.). (1990b). The Story of Euthymia, Her Daughter Sofia, and the Miracle that the Confessors Samonas, Gurias, and Abibas Performed with Them. *Palestinian Digest*, 30(93), 95–100. (In Russian).
- Pomyalovsky, I. V. (Ed. & Trans.). (1889). The Pilgrimage to the Holy Places of the End of the IV Century. *Orthodox Palestinian Digest*, 20, 103–172. (In Russian).
- Ruinart, T. (Ed). (1731). *Passio Sancti Bonifacii Martyris*. In *Acta Martyrum* (pp. 325–332). Veronae: Typogaphia Tumermaniana. (In Latin).
- Segal, J. B. (1970). *Edessa: "The Blessed City"*. Oxford: The Clarendon Press.
- Socrates Scholasticus. (1996). *Ecclesiastical History*. (I. V. Krivushin, Trans.). Moscow. (In Russian).
- Theodoret of Cyrus. (1996). *History of Persons Who Love God*. (A. I Sidorov, Trans.). Moscow. (In Russian).

Vodko Vladyslav I.

PhD Student, Faculty of History and Philosophy
Odesa I. I. Mechnikov National University
13, Yelyzavetynska Street, 65029, Odesa, Ukraine
E-mail: vladislavvodko17@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1492-4058>

Article arrived: 30.06.2020

Accepted: 12.10.2020

**ЕПОХА МУЧЕНИКІВ В ІСТОРИЧНІЙ ПАМ'ЯТІ СИРІЙЦІВ-ХРИСТІЯН
КІНЦЯ IV – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ V СТОЛІТТЯ**

Водько Владислав Ігорович

аспірант, факультет історії та філософії
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
вул. Єлизаветинська, 13, Одеса, 65029
E-mail: vladislavvodko17@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1492-4058>

Метою цієї роботи є дослідження характеру історичної пам'яті сирійців-християн про епоху ранньохристиянських мучеників. Досліджуваний період кінця IV – першої половини V ст. є часом становлення християнства як державної релігії в Римській імперії. Ми спробували встановити, яким чином історична пам'ять про мучеників відображає особливості культурної ідентичності сирійців, а також їхнє ставлення до представників інших етнічних груп. Новизна статті полягає в тому, що в ній уперше серед вітчизняних досліджень проаналізовано історичну пам'ять сирійців про епоху мучеників і запропоновано систематичний огляд основних соціальних та ідеологічних функцій, які були притаманні їй. Зроблено ряд висновків про характер сирійської ідентичності розглянутого періоду. Досліджена християнсько-язичницька полеміка в Сирії крізь призму історичної пам'яті. У підсумку були отримані такі висновки. Ера ранньохристиянських мучеників у сирійській історичній пам'яті виконувала низку ідеологічних і культурно-соціальних функцій. Історична пам'ять про мучеників була важливою рисою релігійної ідентичності сирійців, які жили на території двох ворогуючих держав: Персії та Риму. Представники сирійської церкви розглянутого періоду підкреслювали, що їхня церква творилася подвигами багатьох мучеників, що ставало аргументом у богословських суперечках і допомагало зміцнитися регіональній ідентичності представників антиохійської школи богослов'я, яка в 30–40-х рр. V ст. переживала важкі часи внаслідок звинувачення в ересі. Історична пам'ять про епоху мучеників відображає актуальні для цього періоду питання полеміки християн з язичництвом, що поступово відмирало. У текстах, які є рецепцією епохи мучеників, часто відображені певні етнічні протиріччя та соціально-економічні проблеми. Так, у переслідуванні сирійців-християн у Персії сирійці звинувачували іудеїв, а перський цар під час гоніння на сирійців-християн збільшує для них податки. Передаючи свідчення про минуле гоніння в Персії, автори намагаються пояснити нерелігійні причини гоніння та підспудно надати певну модель поведінки, яка би дозволила уникнути подібних труднощів для християнської громади в майбутньому.

Ключові слова: Римська Сирія, пізня античність, раннє християнство, мученики, історична пам'ять.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4-х т.; т. 2: История церкви в период Константина В. / под ред. Бриллиантова А. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. 474 с.
Евсевий Памфил. Церковная история. СПб.: Амфора, 2007. 491 с.
Иоанн Златоуст. Похвальная беседа о святых мучениках Иувентине и Максимине, пострадавших при Юлиане Отступнике. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-ти т.; т. 2. СПб., 1896. С. 618–623.

Иоанн Златоуст. Похвала святой великомученице Дросиде, и о памятовании смерти. *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-ти т.; т. 2.* СПб., 1896. С. 730–741.

История о Евфимии, дочери Софии, и о чуде, которое совершили с ними исповедники Шамуна, Гурия и Хабиба / пер. А. В. Пайковой. *Палестинский сборник.* Вып. 30 (93). 1990. С. 95–100.

Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. 352 с.

Майборода П. А. Христианские писатели IV–V вв. о Юлиане Отступнике. *Ἐσχάτως.* № 1. Одесса, 2011. С. 55–67.

Мар Афрем Нисибинский (прп. Евфем Сирийский). Юлиановский цикл / пер. А. Муравьева; научн. ред. Д. А. Поспелов. М.: Фонд «Наследие Православного Востока»; Братство святителя Григория Паламы; Инфорес, 2006. 240 с.

Мещерская Е. Н. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник. М.: Наука, 1984. 252 с.

Пайкова А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии. *Палестинский сборник.* Вып. 30 (93). 1990. 143 с.

Паломничество по Святым местам конца IV века / издание, перевод и объяснение И. В. Помяловский. *Православный палестинский сборник.* Вып. 20. 1889. С. 103–172.

Сократ Схоластик. Церковная история / перевод под ред. И. В. Кривушина. М.: РОССПЭН, 1996. 368 с.

Феодорит Кирский. История боголюбцев / пер. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 1996. 446 с.

Ivanovici V. Competing Paradoxes: Martyrs and the Spread of Christianity Revisited. *Studia Patristica.* Vol. LXII. 2013. pp. 231–244.

Mâr Simon und Genossen. *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben Aus dem Syrischen* / übers. von O. Braun. Kempten: J. Kösel, 1915. S. 5–58.

Martyrdom of Barsamya, The Blessed Bishop of The City Edessa. *Ancient Syriac Documents* / trans. by William Cureton. London: Williams and Norgate, 1864. pp. 63–72.

Martyrdom of Habib the Deacon. *Ancient Syriac Documents* / trans. by William Cureton. London: Williams and Norgate, 1864. pp. 72–85.

Passio Sancti Bonifacii Martyris. *Acta Martyrum: P. Theodorici Ruinart opera ac studio collecta, selecta atque illustrate.* Veronae: Typographia Tumermaniana, 1731. pp. 325–332.

Segal J. B. Edessa: “The Blessed City”. Oxford: Clarendon Press, 1970. xviii + 308 p.

The Acts of Sharbel, Who Had Been the High Priest of Idols, and Was Converted to the Confession of the Christian Religion in Christ. *Ancient Syriac Documents* / trans. by William Cureton. London: Williams and Norgate, 1864. pp. 41–62.

The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns: With Texts in Syriac and Latin / English translations, notes, and introduction by Robert R. Phenix Jr. and Cornelia B. Horn; General Editors Craig A. Gibson and Ronald Hock. Atlanta: SBL Press, 2017. 750 p.

Стаття надійшла до редакції: 30.06.2020

Схвалено до друку: 12.10.2020

УДК 61(091):[281+296]

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-14

Валентина Куриляк

КОНЦЕПТ ПРАКТИК ЄВРЕЙСЬКОЇ ТА РАНЬОХРИСТИЯНСЬКОЇ МЕДИЦИНИ

У статті досліджено теологічні й філософські витoki давньоєврейської та ранньохристиянської медицини. Показано, що основу медичної практики стародавніх євреїв і ранніх християн склали книги Старого Заповіту. У контексті досліджуваної теми було детально розглянуто відповідні принципи харчування, санітарії та гігієни, проаналізовано правила догляду за хворими людьми, а також заходи, які застосовувалися давньоєврейським народом під час лікування інфекційних хвороб. Встановлено, що стародавні євреї ізолювали заражених людей від тісних контактів із іншими членами спільноти, уникаючи в такий спосіб поширення різних захворювань та епідемій. Встановлено, що деякі єврейські твори післябіблійного періоду містять опис розвитку філософії та етики в медицині. Основними з них є Мідраш, Мішна й Талмуд. Досліджено концептуальні медичні основи, які викладено в П'ятикнижжі Мойсея і Талмуді. Визначено, що основна увага єврейських лікарів-практиків була зосереджена на профілактиці захворювань. Давньоєврейські лікарі великого значення надавали принципам ритуальної чистоти, а це зі свого боку мало безпосереднє відношення до суспільної гігієни. Розглянуто низку творів ранніх отців церкви, які ініціювали практику догляду за фізично хворими людьми. Встановлено, що у творах отців церкви неодноразово зустрічаються згадки про хірургічні операції та лікування душевних хвороб.

Ключові слова: єврейська медицина, ранньохристиянська медицина, отці церкви, П'ятикнижжя Мойсея.

Постійне зростання кількості населення планети ставить перед сучасною медициною низку глобальних проблем, вирішення яких потребує залучення кваліфікованих науковців не лише з медичної галузі, але й з різних наукових напрямів. З історії відомо, що інфекційні пандемії, як-от «Чорна смерть» (чума), «холера», «іспанка» тощо, не раз загрожували населенню планети, забираючи життя в мільйонів людей. Звісно, порівнюючи зі станом сучасної медицини, можна стверджувати, що давньоєврейські чи середньовічні медичні практики кардинально відрізняються. Втім, той-таки принцип карантинних обмежень, який використовували ще стародавні євреї під час лікування заразних хвороб, є й досі актуальним. Тому, зважаючи на світові карантинні обмеження, які вводяться для запобігання поширенню захворювання COVID-19, вважаємо за доцільне звернутися до витоків цієї практики, а також розглянути інші лікувальні практики давньоєврейського народу, підґрунтям для яких було П'ятикнижжя Мойсея та інші книги Старого Заповіту. У цьому контексті *метою* дослідження ми визначаємо концептуальний огляд медичних практик давньоєврейської та ранньохристиянської медицини.

Загальновідомо, що основу релігії євреїв складав Закон Мойсея (П'ятикнижжя), який містив 613 заповідей, з яких 213 регулювали проблеми санітарії та харчового раціону. З моменту виходу з Єгипту євреям заповідано було виконувати санітарні норми, оскільки вони були частиною богослужбової практики. А загальносуспільна низка гігієнічних правил допомагала євреям підтримувати здоров'я та чистоту в таборі під час сорокалітньої подорожі пустелею. Зі сторінок Біблії знаємо, що продукти життєдіяльності людей після оволодіння ханаанськими землями зазвичай не викидалися в центрі поселення, оскільки поселенці намагалися зберігати в чистоті воду та продукти харчування. Ця практика

© Куриляк В. В., 2020.



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

допомагала єврейському народу вдало боротися з багатьма інфекційними захворюваннями, як-от холера чи дизентерія.

Харчовий раціон євреїв від самого початку був досить чітким і жорстким. Його зміст записано в книзі Левит 11. Ізраїльтянам не дозволялося вживати свинину, моллюсків, зайчатину, конину, птиць сімейства орлиних тощо, оскільки вони були віднесені до категорії нечистих тварин. До речі, досить цікавими є останні дослідження щодо шкідливості вживання вищенаведених продуктів. Результати таких досліджень свідчать, що свинина, моллюски та деякі інші продукти тваринного походження не є корисними для людського організму, а також можуть виступати переносниками збудників різних інфекційних захворювань [див., напр.: Слободкін & Левицька, 2012, с. 36–49]. Тож хоча чотири тисячі років тому єврейський народ, звісно, не був знайомий із мікробіологією та існуванням хвороботворних бактерій чи мікробів, однак за умов дотримання харчових законів Тори стародавні євреї мали набагато меншу ймовірність захворіти.

Також Закон Мойсея містив конкретні інструкції щодо тримання в карантині тих, хто хворів інфекційними хворобами, тоді як сусідні народи практикували позбавлення життя своїх хворих і немічних співгромадян. У книзі Левит з 13 по 15 розділ записано принципи особистої та суспільної гігієни. Ці приписи стосуються не лише стану здоров'я самої людини, а також її одягу та помешкання.

Людину, яка мала інфекційне захворювання, попередньо розміщували у відлюдне місце на тиждень. Якщо за термін карантину людина не одужувала, то вона повинна була омити своє тіло та одяг і знову повернутися у свою оселю. Однак, якщо хвороба не минала, то для запобігання поширенню інфекції серед інших мешканців того міста чи села, хворий знаходився на карантині, постійно живучи поза межами поселення. При наближенні людей до місця перебування хворого, згідно із Законом Мойсея, цей хворий повинен був попереджати їх про те, що поблизу знаходиться джерело інфекції: «і буде кричати: Нечистий, нечистий!» (Книга Левит 13:45). Отже, не дозволяючи тісний контакт із зараженою особою, стародавні євреї могли запобігати поширенню можливих епідемій.

Аналогічно при появі ознак якогось «зараження» на одязі чи стінах помешкання ізраїльтяни були навчені спочатку ретельно перевіряти це підозріле явище. І якщо було виявлено, що це якась цвіль, грибок чи щось інше, що Тора називає «заразою» або «проказою» (Книга Левит 13:51–55), вживалися кардинальні заходи: заражений одяг спалювався, а в будинку практикувалося вишкрібання стін. Але якщо це не допомагало, то дім підлягав руйнуванню з винесенням його решток поза місто (Книга Левит 14:41–45). Ці закони виконувалися впродовж багатьох століть навіть до часу служіння Ісуса Христа. У євангельських текстах описана історія спілкування Ісуса з групою прокажених, де підкреслюється, що хворі «стали здалека» (Євангеліє від Луки 17:12), тобто зберігали дистанцію, щоб запобігти передаванню інфекції.

Розглядаючи приклади санітарних приписів книги Левит, можна дійти висновку, що ці приписи насамперед були спрямовані на профілактику поширення захворювання. А щодо лікарської практики, то на сторінках Старого Завіту містяться негативні згадки про діяльність лікарів. Звернемо увагу на розповідь про царя Асу, який у похилому віці тривалий час мав хворобу ніг, і замість того, щоб шукати допомоги в Яхве, Бога Ізраїля, він звернувся до іноземних лікарів (Друга книга Хронік 16:12; Перша книга Царів 15:23). Втім, представники інших народів у своїй практиці використовували елементи магії та ворожбитства (Книга Повторення Закону 18:9–14). Тому історія говорить, що цар Аса не отримав зцілення, а навпаки – розлютив Господа своїми діями, тому що «у своїй хворобі він не шукав Господа, але лікарів» (Друга книга Хронік 16:12).

Отже, Бог євреїв Яхве не бажав, щоб його народ користувався лікарськими послугами язичників, які часто у своїй медичній практиці використовували магію чи ворожбитські забобони. Як наслідок, зі сторінок книги Повторення Закону знаємо, що в Ізраїлі заборонялася будь-яка практика, яка базувалася на магичних принципах, поширених у народах того часу [Ferngren, 2009, p. 23]. Крім того, відомий дослідник Гаррі Фернгрєн

стверджує, що «Існує достатньо доказів того, що євреї використовували емпіричну медицину для лікування поширених захворювань, але без допоміжної ролі магії, яку суворо забороняв єврейський закон» [Ferngren, 2010, p. 558].

Варто звернути увагу ще на один біблійний вірш, у якому підкреслюється важливість лікарської практики: «Чи немає бальзаму в Гілеаді? Чи ж немає там лікаря?» – говорить пророк Єремія (Книга пророка Єремії 8:22). Використання природних ліків згадується і в історії зіцлення юдейського царя Єзекії, який одужав завдяки молитві пророка Ісаї та припарці з листя фігового дерева, яка була прикладена до ураженого хворобою місця (Друга Книга Царів 20:1–7). Відзначимо й те, що відповідно до Закону Мойсея не допускалося робити аборти (Вихід 21:22–25). Також Старий Заповіт виступає проти самогубства та еутаназії. Багатостраждальний Йов у своїй хворобі не бажав власноруч вкоротити собі віку, а вважав, що тільки Всевишній Бог має визначити, коли і яким чином настане смерть людини: «Знаю я: Ти до смерті проведиш мене, і до дому зібрання, якого призначив для всього живого» (Книга Йова 30:23).

Ще більш яскраві свідчення про лікарів ми знаходимо в єврейських літературних джерелах, що відповідають періоду домінування в тогочасному світі елліністичної культури. Це був час, коли велика кількість євреїв проживала поза межами своєї історичної батьківщини, у діаспорі. Саме тоді вони були піддані значному впливу грецької науки та культури. Яскравим прикладом впливу еллінізму на юдаїзм став найперший переклад книг Старого Завіту в III–I ст. до н. е. з давньоєврейської мови на грецьку під назвою «Септуагінта». Оскільки еллінізм поширився у тогочасному світі, то раціональні принципи медичної школи Гіпократа вплинули й на єврейську медицину. Як уже було зазначено, стародавні євреї, керуючись законами П'ятикнижжя Мойсея, не визнавали магичні практики в лікуванні хвороб, тож саме логічний, науковий підхід елліністичної медицини був прийнятий цим народом.

На період еллінізму припадає написання так званої єврейської «міжзавітної літератури». Важливим свідченням поглядів євреїв на професію лікаря є Книга Ісуса, сина Сираха. Вона була написана на початку II століття до н. е. [Ferngren, 2009, p. 24]. Ця книга описує процес лікування як поєднання віри в Бога Ізраїля та звернення по допомогу до професійного лікаря. Можлива суперечливість такого підходу полягала в тому, що Бог вважався Творцем і джерелом усіх знань, зокрема й в лікарській сфері. Вважалося, що по молитві хворого Бог дасть необхідну мудрість лікарю, яка потрібна, щоб правильно діяти в конкретній ситуації та сприяти одужанню пацієнта. Наведемо ці слова: «Шануй лікаря для потреби, бо Господь його створив. Уміння лікаря піднесе його голову вгору, і перед вельможами він буде дивовижним. Господь створив ліки із землі, а розумна людина ними не знехтує. Чи не від дерева осолодилася вода, щоб пізнати Його силу? І Він дав уміння людям, щоб прославитися в Його дивовижних ділах. Ними Він лікував і забирав його біль. Хто робить мазь ними, зробить суміщ, і немає кінця Його ділам, і мир від Нього на обличчі землі. І дай місце лікарю, бо Господь і його створив, і хай не віддалиться він від тебе, бо потребуєш його» (Книга Ісуса, сина Сираха 38:1–12). Отже, це свідчення єврейської думки того періоду щодо медицини передбачає ставлення до вмілого, професійного лікаря як до особи, яку посилає Бог для потреби хворого: «дай місце лікарю, бо Господь і його створив». Під час лікування саме Бог зображений як справжній Лікар: «Він лікував і забирав його біль».

Єврейські твори післябіблійного періоду містять опис розвитку філософії та етики в медицині. Основними з них є Мідраш, Мішна й Талмуд. Вони писалися багатьма авторами протягом декількох століть. Талмуд був повністю сформований до 500 року н. е., він містить розгорнуті пояснення щодо єврейського законодавства, до яких (для більшої наочності) додавалися приклади з повсякденного життя.

У контексті теми нашого дослідження важливо відзначити, що в цих текстах детально були розглянуті принципи харчування, санітарії, гігієни, а також описані правила догляду за хворими людьми. Подібно до П'ятикнижжя Мойсея, у Талмуді основна увага

зосереджувалася на профілактиці захворювань, велике значення приділялося принципам ритуальної чистоти, яка також мала безпосереднє відношення до гігієни. Також приділялася увага хірургії та душевним хворобам [Selin, 2003, pp. 305, 312–318].

Зі сторінок Талмуду ми дізнаємося про існування єврейських лікарів у Палестині в I столітті н. е. У кожному великому місті мешкали лікарі, які приймали хворих із околиці. Крім того, в Єрусалимі був призначений спеціальний храмовий лікар, який займався лікуванням священиків [Jeremias, 1969, pp. 17–18]. У цьому контексті можна згадати випадок з життя Христа: коли жінка мала невиліковну кровотечу, то вона «чимало натерпілася від багатьох лікарів» (Євангеліє від Марка 5:26). Отже, декілька літературних джерел розповідають, що в той період євреї дійсно займалися лікарською практикою, але водночас не в усіх випадках вони могли допомогти хворому.

Виходячи з вищенаведеного, можна стверджувати, що основи для збереження здоров'я давньоєврейського народу були закладені ще за часів Мойсея, унаслідок чого євреї були чистими, охайними та менше хворіли. Водночас, незважаючи на те, що в лікувальній практиці відбулося злиття єврейського та грецького підходів, спостерігаємо визнання вирішальної ролі Бога в процесі лікування, тому люди покладалися саме на нього (але також і не дотримувалися суто магічних принципів допомоги хворим). Саме за благословенням Бога лікар мав зрозуміти, як правильно лікувати пацієнта. У зазначену епоху лікар дуже високо цінувався серед стародавніх євреїв, оскільки вважався своєрідним посередником між Богом і людьми, тому він мав відповідально виконувати свої обов'язки.

Оскільки ранні християни на початку своєї діяльності були тісно пов'язані з давньоєврейськими релігійними поглядами та відповідною культурою, що фактично склало певну «платформу» для виникнення цієї релігії, то огляд медичних практик ранньохристиянської медицини становитиме, на наш погляд, вдале доповнення в розкритті теми цього дослідження. Отже, з моменту виникнення християнської релігії усі її послідовники були покликані наслідувати приклад Ісуса Христа в поведінці та служінні людям. Усі євангелісти, автори книг про земне життя Ісуса, показують, що одним із основних аспектів служіння Христа було чудесне оздоровлення людей, які мали різноманітні хвороби. На відміну від розповсюдженої в I столітті думки, що хвороба людини – це покарання за скоєні гріхи, Христос навчав, що це не завжди так (Івана 9:1–7). Відповідно, Ісус повсякденно навчав милосердно ставитися до всіх, хто фізично страждає, а його вчення в майбутньому стало рушійною силою для медичного служіння та охорони здоров'я у християнському суспільстві.

У більшості випадків, коли Ісус зцілював людину, він спочатку розмовляв із нею, а лише потім чинив чудесне зцілення. Тобто його поведінка схожа на дії лікаря, який турбується також і про психологічний стан пацієнта. Завдяки спілкуванню він дізнавався, що саме турбує людину. Наприклад, наведемо слова Христа до батька хворої дитини: «Як давно йому сталося це?» (Євангеліє від Марка 9:21). Завдяки цьому відкривалася справжня проблема, що допомагало в постановці діагнозу. Після звершення чуда, коли до людини поверталася здоров'я, Ісус не вважав, що його місія завершена. Він також часто давав людині настанови, щоб хвороба не повернулася знову: «Ось видужав ти. Не гріши ж уже більше, щоб не сталось тобі чого гіршого!» (Євангеліє від Івана 5:14). Даючи зціленому такі настанови, Ісус, подібно до лікаря, надавав певний «прогноз» [Love, 2008, pp. 230–231].

Під час свого земного життя (а особливо перед своїм вознесінням) Христос дав апостолам доручення поширювати вістку про віру в Нього. Він також дав їм силу для звершення чудесних зцілень. Новозавітна Книга Дії Апостолів свідчить, що служіння зцілення хворих поруч з проповіддю мало великий вплив на суспільство, і багато людей завдяки цьому стали послідовниками Христа (Книга Дії Апостолів 3:7–10; 8:6–8, 12).

Важливо підкреслити той факт, що традиційно автором третього Євангелія та Книги Дії Апостолів був Лука. Апостол Павло в одному зі своїх послань назвав його «улюбленим лікарем» (Послання до Колосян 4:14). Ці слова є яскравим прикладом того, що християни апостольської епохи позитивно ставилися до професії лікаря.

Також можна погодитися з тим, що в творах Луки (у порівнянні з іншими євангелістами) спостерігається більш детальний опис хвороб. Щодо цього наведемо думку пресвітеріанського служителя Джоела Паркера, який у своїй праці зазначав, що у творах Луки зустрічається спеціальна медична термінологія, яка не трапляється в текстах інших євангелістів: Матвія, Марка, Івана. Для аргументації своєї позиції Паркер наводить історію, у якій тільки Лука назвав лихоманку, від якої страждала теща апостола Петра, саме як «велику» (Луки 4:38), а не як «незначну». Так само цю відмінність підкреслив би відомий давньоримський лікар Гален, про якого ми згадували раніше [Gordon, 2014, pp. 22–23].

Книга Дії Апостолів свідчить, що основу новоствореної християнської Церкви складала саме євреї (Книга Дії Апостолів 2:5, 41; 9:2; 21:20). І саме вони перейняли від Святого Письма та давньої єврейської традиції принцип великої цінності людського життя. Водночас сусідні народи (навіть високо розвинуті Грецька та Римська культури) не цінували життя людей з каліцтвом і невиліковними хворобами. Християни ж, навпаки, намагалися дбати про нужденних, беззахисних і слабих: «тільки щоб ми пам'ятали про вбогих, що я й шильнував був чинити таке» (Послання до Галатів 2:10); «Чиста й непорочна побожність <...> зглянутися над сиротами та вдовицями в утисках їхніх» (Соборне послання Якова 1:27). У цьому контексті історик Роберт Палмер зазначає, що любов у розумінні інтелігентних греків і римлян була подібною до любові, яку уособлювали римська богиня Венера та, відповідно, грецька богиня Афродіта. Ця любов цінувала досконалість, вишуканість і красу, їй була невластива приязнь і співчуття до тих, хто не відображав такі якості [Palmer, 2007, p. 16].

Християни II століття н. е. у своїх працях серед різноманітних настанов щодо утримання від злих вчинків згадували і про священність людського життя. Одним з ранніх духовних повчань, що не увійшли в канон Нового Завіту, є невеликий за обсягом твір «Дідахе», або «Наука дванадцятьох апостолів», у якому найпершою настановою морального життя виступає заповідь «не вбивай» (Дідахе 2:2). Особлива увага приділяється виконанню цього припису щодо немовлят і тих дітей, які ще знаходяться в материнській утробі: «Не вбивай дитини через аборт, ані тієї, що вже народилася» (Дідахе 2:2). Трохи згодом автор цієї праці підкреслює, що «дітовбивці» це є «нищителі творіння Божого» (Дідахе 5:2).

«Послання псевдо-Варнави», твір, написаний у тому ж столітті, повторює той самий принцип: «не завдавай смерті немовляті в утробі, і після його народження не вбивай його» (Послання псевдо-Варнави 19:5). До того ж не було знайдено жодних свідчень того, що будь-які християнські лікарі перших століть давали клятву лікаря. Імовірно тому, що етичні норми християнства були для вірян вищими, ніж гіппократівські. Незважаючи на те, що Гіппократ встановив вищий стандарт, ніж його колеги – грецькі лікарі, християни не бажали клястися хибним богам і були готові піклуватися про людей, які були безнадійно або невиліковно хворі, допомагаючи в їхньому лікуванні. Християни надавали первинну медичну допомогу багатьом хворим від чуми. Ця турбота передбачала молитву та особистий догляд, а саме: купання, постачання продуктів харчування тощо. Ці дії іноді вартували життя багатьом християнам, оскільки вони самі заражались та помирали.

Найбільш видатний апологет християнської релігії II століття н. е. Іринеї Лійонський (125–200 рр.) згадував важливість лікарської практики та необхідність постановки правильного діагнозу: «Бо неможливо зцілити хворих, якщо він (лікар) не знає про хворобу пацієнтів» [St. Irenaeus, 2020]. Зі свого боку Тертуліан (160–220 рр.) хоча займався теологією, однак у його творах можна помітити глибокі пізнання в медичній сфері [Barnes, 1971, p. 205]. Одна з його цитат свідчить про позитивний погляд на лікарські засоби: «Нехай Ескулап був першим, хто шукав і відкрив ліки. Ісаїя згадує, що він замовив ліки для Єзекії, коли він був хворий. Апостол Павло також знав, що невелика кількість вина є корисною для шлунку» [Tertullian, 2020c]. Також Тертуліан негативно ставиться до «впертих людей», які уникають звертатися по допомогу до «цілющих ліків», наражаючи себе на погіршення стану здоров'я або навіть смерть [Barnes, 1971, p. 173].

З іншого боку, він засуджував хірургічні практики язичницьких лікарів, які використовували їх для дослідження будови та функціонування людського організму. Тертуліан називав таких людей «м'ясниками» [Tertullian, 2020a]. Додатково відзначимо незгоду цього християнського богослова з практикою вбивства плоду в утробі матері при тяжких пологах, коли розміщення дитини в матці не дає можливості жінці розродитися [Tertullian, 2020b]. Показовим моментом розуміння медицини Тертуліаном є детальний опис хірургічного інструменту для виконання цієї маніпуляції: «Він сформований з добре відрегульованою гнучкою рамкою, також забезпечений кільцевим лезом, на його вершині є затуплений або покритий гаєм» [Tertullian, 2020b]. Також він згадує ще один інструмент «у вигляді мідної голки чи шпипа», який так і називався «вбивця немовляти» [Tertullian, 2020b].

Серед групи християнських письменників III століття н. е. можна виділити Орігена (185–254 pp.), який вважав науку медицину «корисною та необхідною для людського роду» [Origen, 2020a], а також визнавав, що в його часи існували різноманітні погляди щодо «методу лікування тіла», кожен з яких відстоювала певна медична школа, котрі Оріген називав «сектами». Варто відзначити, що далеко не кожен спосіб лікування в ту епоху був загальноприйнятним. Однак такий плюралізм поглядів, згідно зі словами Орігена, не може бути причиною для «уникнення медичної допомоги» в разі потреби. Справжнім спеціалістом у цій сфері він вважав ту людину, яка «вивчила різні погляди медичних сект і після ретельного дослідження з цілої низки теорій обирала з них найкращу» [Origen, 2020a].

Підкреслимо, що Оріген, маючи досить позитивне ставлення до медицини, не вважав її єдиним можливим способом повернути здоров'я. Звернемо увагу на таке твердження: «людина повинна використовувати медичні засоби, щоб зцілити своє тіло, якщо вона хоче жити простим і звичайним чином. Якщо ж вона бажає жити краще, ніж безліч інших людей, вона повинна робити це шляхом відданості Всевишньому Богу і молячись Йому» [Origen, 2020b]. Отже, Оріген вважав, що здоров'я можна повернути не тільки шляхом звернення до медичної допомоги, але й безпосередньо за допомогою молитви до Бога, а також щирої довіри та відчуття залежності від нього. І саме останній підхід він визнавав найкращим.

Дослідники стверджують, що цей погляд згодом був прийнятий низкою християнських авторів, які займалися аскетичними практиками. Інакше кажучи, якою б необхідною і корисною медицина не була, ті християни, які прагнуть тісніших відносин із Богом, повинні шукати зцілення від хвороб лише шляхом молитви [Ferngren, 2009, p. 27].

У IV столітті н. е. християнство стало офіційно визнаватися владою Римської імперії, що дало послідовникам цього віросповідання більше можливостей для практичного служіння суспільству. У цей період з'явилася низка християнських мислителів, серед яких були мужі з місцевості Каппадокія: Василій Великий (330–379 pp.) і Григорій Назіанзин (329–389 pp.). Вони обидва були добре обізнані не тільки в богословських науках, але й у медицині [Ferngren, 2009, p. 27].

Василій Великий, який 370 року став єпископом Кесарійським, заснував місце з численними оселями для допомоги хворим і знедоленим. Для виконання цього завдання там знаходилася достатня кількість лікарів і медсестер. Це один з прикладів медичних закладів, створення яких у різних куточках Римської імперії було ініційоване послідовниками християнства [Buck, 1917, p. 236].

У своєму листі до лікаря-християнина Євстафія Василій досить яскраво описав власний погляд на медицину: «Людство – це турбота всіх вас, хто слідує за професією медицини. Ви, хто обрали медичну професію, повинні турбуватися про людей. І мені здається, що той, хто хотів би обрати вашу професію понад всі інші життєві заняття, зробив би правильний вибір, не відхиляючись від того, що є насправді найціннішим у житті. За відсутності здоров'я життя є болючим і небажаним. А ваша професія – це засіб для збереження здоров'я. Але саме у вашому випадку ця наука є подвійною, і ви

встановлюєте для себе більш високі стандарти людяності, не обмежуючи можливості своєї професії тільки тілесними захворюваннями, але й міркуючи над виправленням духовних недуг» [St. Basil of Caesarea, 2020]. З цієї цитати випливає, що знання та вміння Євстафія допомагають людям відновити втрачене фізичне, тілесне здоров'я, а віра та переконання спонукають цього лікаря ставити «для себе більш високі стандарти людяності», зокрема заради «виправлення духовних недуг» [St. Basil of Caesarea, 2020].

Також архієпископ міста Константинополя Іван Золотоустий (347–407 рр.) створив лікарню для людей хворих на проказу [Ferngren, 2009, pp. 49, 133]. Визнаючи актуальність медичної науки, він виступав проти практики «цілющих» заклинань, вважаючи, що вони не приносять ніякої користі та викликають у пересічних людей негативне враження щодо лікарів: «Скажіть, якщо до одного з них прийде лікар, який нехтуватиме ліками і використовуватиме заклинання, то невже ми повинні називати цю людину лікарем? У жодному разі» [Merideth, 1999, p. 214].

Варто також зауважити, що християнські апологети та мислителі раннього періоду історії цієї релігії у своїх творах нерідко використовували терміни грецької медицини в метафоричному значенні. У той період, наприклад, був популярним «титул», присвоєний Ісусу: «Christus medicus» (Христос Лікар). Це позначення використовували, щоб показати наявність у Ісуса сили цілювати людську душу та дарувати людині спасіння. Хоча християнські письменники, звичайно, описували Ісуса також і як цілителя фізичних хвороб. Порівняння Ісуса з лікарем згадується і в Євангелії: «Лікаря не потребують здорові, а слабкі. Я не прийшов кликати праведних, але грішників на покаєння» (Євангеліє від Марка 2:17) [Ferngren, 2009, p. 30]. Саме за цим принципом намагалися жити всі наступні покоління християн, які не відійшли від вчення першоапостольської церкви.

Підсумовуючи проведене дослідження, варто виокремити дві основні ідеї (концепти), які фактично склали основу давньоєврейської та ранньохристиянської медицини. По-перше, усі медичні практики, зокрема закони санітарії та гігієни, базувалися на Святому Письмі, принципи якого стародавні євреї та ранні християни ретельно впроваджували у практичне життя. По-друге, з часу появи творів отців церкви та першого апостольського символу віри практика допомоги фізично хворим почала набувати систематизованих ознак, оскільки християни намагалися втілювати земний образ життя Ісуса Христа, який вагому частину свого служіння приділив зціленню фізичних хвороб людей. Також відзначимо, що витoki та сутність медичних практик стародавніх євреїв і ранніх християн досі, на наш погляд, зберігають свою актуальність: наприклад, принцип уведення карантину під час інфекційних хвороб, санітарно-гігієнічні заходи, які використовували євреї під час подорожі пустелею, або ж деякі елементи біблійного харчового раціону.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Дідахе: Наука дванадцяти апостолів / пер. з грецьк. О. Кіндій. Львів: Український Католицький Університет, 2002. 48 с.

Послание псевдо-Варнавы. *Православная Библиотека*. 2020. URL: <http://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=67691>.

Слободкін В. І., Левицька В. М. Харчові отруєння фікотоксинами: етіологія, клініка, профілактика (Огляд літератури). *Проблеми Харчування*, 2012, 1–2, 36–49.

Barnes T. Tertullian: A Historical and Literary Study. London: Oxford University Press, 1971. 340 p.

Buck A. H. The Growth of Medicine from the Earliest Times to About 1800. New Haven: Yale University Press, 1917. 582 p.

Ferngren G. Medicine and Health Care in Early Christianity. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009. 264 p.

Gordon R. The Claims of Religion Upon Medical Men: Protestant Christianity and Medicine in Nineteenth-Century America. Fayetteville: University of Arkansas, 2014. 170 p.

- Jeremias J. Jerusalem in the Time of Jesus. Philadelphia: Fortress Press, 1969. 428 p.
- Love J. W. The Concept of Medicine in the Early Church. *The Linacre Quarterly*. 2008. Volume 75. Issue 3. pp. 225–238. DOI: <https://doi.org/10.1179/002436308803889503>.
- Merideth A. E. Illness and Healing in the Early Christian East. Princeton: Princeton University, 1999. 428 p.
- Origen. Contra Celsum 3.12. *New Advent*. 2020a. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm>.
- Origen. Contra Celsum 8.60. *New Advent*, 2020b. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/04168.htm>.
- Palmer R., Colton J., Kramer L. History of the Modern World to 1815. Boston: McGraw-Hill, 2007. 534 p.
- Selin H. Medicine Across Cultures History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures. New York: Kluwer Academic Publishers, 2003. 441 p. DOI: <https://doi.org/10.1007/0-306-48094-8>.
- St. Basil of Caesarea. Letter 189: To Eustathius the Physician. *New Advent*. 2020. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/3202189.htm>.
- St. Irenaeus. Against Heresies (Book IV, Preface). *New Advent*. 2020. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0103400.htm>.
- Tertullian. De Anima (On the Soul) 10. *New Advent*. 2020a. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.
- Tertullian. De Anima (On the Soul) 25. *New Advent*. 2020b. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.
- Tertullian. De Corona 8. *New Advent*. 2020c. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/0304.htm>.
- The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia / Ed. by G. Ferngren, E. Larson. New York: Garland Publishing, 2000. 608 p.

Куриляк Валентина Василівна

кандидатка технічних наук, доцентка, завідувачка кафедри філософії та релігієзнавства
Український гуманітарний інститут
вул. Інститутська, 14, Буча, 08292
докторантка, гуманітарний факультет
Національний університет «Острозька академія»
вул. Семінарська, 2, Острог, 35800
E-mail: valentina.kuryliak@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

Стаття надійшла до редакції: 05.10.2020

Схвалено до друку: 15.11.2020

CONCEPT OF PRACTICES OF JEWISH AND EARLY CHRISTIAN MEDICINE

Kuryliak Valentyna V.

PhD in Technical Sciences, Associate Professor, Head of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Ukrainian Humanitarian Institute
14, Institutskaia str., 08292, Bucha, Ukraine
Doctoral Student, Faculty of Humanities
The National University of Ostroh Academy
2, Seminarska str., 35800, Ostroh, Ukraine
E-mail: valentina.kuryliak@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-9700>

ABSTRACT

The article examines the theological and philosophical origins of Jewish and early Christian medicine. We have shown that the basis of the medical practice of the ancient Jews and early Christians were the books of the Old Testament. The principles of nutrition, sanitation and hygiene have been considered in detail in the context of the topic. We also have analyzed the rules of care for sick people and the means used by the Jewish people in the treatment of infectious diseases. It has been shown that in order to prevent the spread of an infectious disease, Jews isolated an infected person from close contact with other people, thus avoiding the spread of various diseases and epidemics. Some Jewish works of the post-biblical period contain a description of the development of philosophy and ethics in medicine; the main ones are the Midrash, the Mishnah and the Talmud. In the article we also have analyzed conceptual medical foundations set forth in the Pentateuch of the Moses and the Talmud. It has been shown that the main attention of Jewish treatment practitioners was focused on disease prevention, as they attached great importance to the principles of ritual purity, which in turn was directly related to public hygiene. We also have studied a number of works of the early church fathers, who initiated the practice of caring for the physically ill. As a result, it was found that in the writings of the church fathers there are many mentions of surgery and treatment of mental illness.

Keywords: Jewish medicine, early Christian medicine, Early Church Fathers, Pentateuch of Moses.

REFERENCES

- Barnes, T. (1971). *Tertullian: A Historical and Literary Study*. London: Oxford University Press.
- Buck, A. H. (1917). *The Growth of Medicine from the Earliest Times to About 1800*. New Haven: Yale University Press.
- Ferngren, G. (2009). *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ferngren, G., & Larson, E. (2000). *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland Publishing.
- Gordon, R. (2014). *The Claims of Religion Upon Medical Men: Protestant Christianity and Medicine in Nineteenth-Century America*. (Publication No. 2268) [Doctoral dissertation, University of Arkansas]. Retrieved from <https://scholarworks.uark.edu/etd/2268>.
- Jeremias, J. (1969). *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kindii, O. (Trans.). (2002). *Didache: The Science of the Twelve Apostles*. Lviv: Ukrainian Catholic University. (In Ukrainian).
- Love, J. W. (2008). The Concept of Medicine in the Early Church. *The Linacre Quarterly*, 75(3), 225–238. DOI: <https://doi.org/10.1179/002436308803889503>.
- Merideth, A. E. (1999). *Illness and Healing in the Early Christian East*. Princeton: Princeton University.
- Origen. (2020a). Contra Celsum 3.12. *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm>.
- Origen. (2020b). Contra Celsum 8.60. *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/04168.htm>.
- Palmer, R., Colton, J., & Kramer, L. (2007). *History of the Modern World to 1815*. Boston: McGraw-Hill.
- Selin, H. (2003). *Medicine Across Cultures History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures*. New York: Kluwer Academic Publishers. DOI: <https://doi.org/10.1007/0-306-48094-8>.
- Slobodkin, V. I., & Levytska, V. M. (2012). Food Poisoning by Phycotoxins: Etiology, Clinic, Prevention (Literature Review). *Problems of Nutrition*, 1–2, 36–49. (In Ukrainian).
- St. Basil of Caesarea. (2020). Letter 189: To Eustathius the Physician. *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/3202189.htm>.
- St. Irenaeus. (2020). Against Heresies (Book IV, Preface). *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/0103400.htm>.
- Tertullian. (2020a). De anima (On the Soul) 10. *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.

- Tertullian. (2020b). De anima (On the Soul) 25. *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>.
- Tertullian. (2020c). De corona 8. *New Advent*. Retrieved from <http://www.newadvent.org/fathers/0304.htm>.
- The Epistle of Pseudo-Barnabas. (2020). *Pravoslavnaya Biblioteka – Orthodox Library*. Retrieved from <http://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=67691>. (In Russian).

Article arrived: 05.10.2020

Accepted: 15.11.2020

ПОНЯТТЯ ЩАСТЯ В БІОЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ (КОНЦЕПЦІЯ ЯКОСТІ ЖИТТЯ)

Тема щастя – одна з найдавніших у дослідженнях філософів. Нині воно становить предмет зацікавлень, зокрема біоетиків, науковців, які шукають принципи належного ставлення до людського життя, здоров'я, смерті. Особливого значення поняття щастя набуває в біоетичній концепції якості життя. Авторка статті окреслює витoki того розуміння щастя, яке прийняли прибічники цієї концепції, а також наводить приклади його застосування ними (передовсім П. Сінгером, Л. Норденфельтом і Дж. Мак-Меганом). Біоетична концепція якості життя прийняла утилітаристське бачення щастя, розроблене, головню, Дж. Бентамом і Дж. С. Мілем. Згідно з ним, щастя ототожнюється з користю чи задоволенням, які можна виміряти і максимізувати. У ХХ ст. важливим елементом щастя утилітаристи почали вважати автономію як здатність особи розпоряджатися власним життям і смертю. Помітним є також вплив утилітаризму преференцій. Відповідно до нього, щастя вбачають у спроможності реалізувати свої раціональні й автономні прагнення. Стан здоров'я, який цього не дозволяє, тлумачиться як нещастя. Вбивство людини, з погляду концепції якості життя, може не становити нещастя, якщо іншою альтернативою є продовження життя в умовах, які не дозволяють особі реалізувати її преференції, або ж не збігаються з її уявленнями про гідне життя. Отже, обґрунтовується допустимість не лише відмови від лікування, яке не веде до бажаних результатів, але й евтаназії. Життя осіб, які не виявляють раціональності й автономії, тлумачиться як нелюдське, як помилка, а самі вони як позбавлені права на щастя. Критики концепції якості життя вказують на необ'єктивність критеріїв, за якими в ній здійснюється вимірювання щастя. Другим закидом є посилення на відсутність ієрархії цінностей, через що задоволенню й відсутності страждань надається надто велике значення.

Ключові слова: щастя, задоволення, автономія, прагнення, якість життя.

Вступ

Щастя є одним із найдавніших об'єктів філософських досліджень. Від давнини до сьогодення люди замислювалися про його роль у нашому існуванні і шляхи його досягнення, про значення щастя у сферах моралі і професійної діяльності. Нині, окрім філософів, питаннями щастя займаються як психологи, так і природничники, шукаючи, наприклад, механізми, що відповідають за його появу і зникнення. Наявність щастя трактується нині як необхідна складова добробуту людини, ба більше, як елемент самої людськості.

Нині дослідженням щастя займається також і біоетика, міждисциплінарна наука, яка включає в себе найрізноманітніші сфери, об'єднані відношенням до того самого фундаментального явища – життя. Покликання цієї науки полягає, зокрема, у регулюванні поведінки, яка стосується таких дій, як порятунок людського життя медичними засобами, або ж визнання його марним. Одні науковці визнають по-особливному цінним і недоторканим життя кожної людини, незалежно від того, в якому стані вона перебуває, інші намагаються знайти критерії, що визначали б якість конкретного життя з метою прийняття на їхній підставі подальших рішень. Варто зауважити, що якість життя є поняттям, яке легко передати в термінах обсягу благ, задоволення чи щастя, доступного конкретному індивіду. Отже, виведення дефініції щастя і стратегій її застосування стає *актуальною* проблемою біоетиків, особливо тих із них, що позиціонують себе як прибічників концепції якості життя, а також для дослідників, що прагнуть зрозуміти їхню позицію. *Мета* пропонованої статті полягає у спробі накреслити витoki розуміння щастя

прибічниками біоетичної концепції якості життя і його застосування в їхніх розробках практичних вказівок для медичного персоналу.

Нехай як поняття щастя, так і біоетична концепція якості життя являють собою достатньо аналізовані теми, складно знайти дослідження, безпосередньо присвячені поглядам на щастя прибічників цієї концепції. Окремо можна вказувати на самих біоетиків цього напрямку. Ідеї деяких із них будуть викладені нижче – передовсім П. Сінгера, Л. Норденфельта, Дж. Мак-Мегана. З-поміж дослідників цієї проблематики варто назвати В. Ханьску, П. Катторіні, Р. Мордаччі, Р. А. Шалока. *Novum* даної статті полягає у спробі бодай коротко окреслити розуміння щастя в біоетичній концепції якості життя, зробивши цей доробок доступним для українського читача. Для реалізації мети авторка береться за виконання кількох *завдань*. По-перше, будуть окреслені модерні джерела того розуміння щастя, яке знайшло застосування в концепції якості життя; по-друге – проаналізовані приклади використання поняття щастя популярними прибічниками цієї біоетичної концепції; по-третє – накреслені практичні наслідки такого використання, а також елементи його критики.

Екскурс в історію

Та концепція щастя, на яку посилаються прибічники біоетичної концепції якості життя, є дітищем Модерну. Для них не є характерними стародавні уявлення про щастя як процес і результат практики чеснот, або ж стан, який досягається внаслідок споглядання Бога – як у земному житті, так і потойбіч. Свою роль у формуванні описуваного нами розуміння щастя, безсумнівно, відіграли реформація і секуляризація, створення суспільств сучасних, нетрадиційних форм. Секуляризована людина, навіть коли не втрачає віри, не розглядає земні радощі як відбиток вічного блаженства, а радше навпаки – схильна розуміти обіцяне Богом спасіння як земне щастя, і його мислить у категоріях добробуту й процвітання. Протягом XVII – XVIII ст. щастя немовби «осідає на землю»: Просвітництво, наприклад, відкрито виступає проти претензій шукати якісь форми щастя понад людське процвітання [Тейлор, 2013, с. 417].

Формування сучасних уявлень про щастя зазнало також впливу з боку економічних теорій Модерну, а також і самих стрімких процесів, що відбувалися в економіці. Дедалі більше стандарти поведінки учасників ринку переносилися в усі сфери людського життя. Розвивалася й набувала популярності така етична теорія, як утилітаризм. З огляду на розуміння щастя прибічниками концепції якості життя, саме їй потрібно приділити найбільшу увагу.

Міркування про щастя, благо й корисність були для Дж. Бентама вихідним пунктом для конструювання найкращої правової системи; його метод полягав у аналізі тих психологічних принципів, розуміння яких необхідне державці й судді. Крім того, Дж. Бентам використовував у своїх дослідженнях емпіричний метод природничих наук. Досліджуючи факти, доступні чуттям, він прагнув перетворити законодавство на точну науку, тож шукав найбільш очевидні принципи, що керують людською поведінкою. Знайшов він їх у прагненні задоволення й униканні страждань, а результат здійснення цих принципів визначив як щастя.

Згідно з Дж. Бентамом, отже, принцип утилітаризму є стандартом поведінки, який схвалює або засуджує будь-яке діяння в залежності від того, чи веде воно до збільшення або зменшення щастя зацікавлених осіб. Саме така поведінка є благом: вона приносить задоволення та користь, яка й ототожнюється з щастям [Bentham, 2000, р. 14]. Оскільки і користь, і задоволення є поняттями суб'єктивними й розмитими, британський утилітарист, бажаючи, попри складності, створити директиву для законодавців, створив ґрунтовну класифікацію всіх можливих людських насолод, а також страждань, мотивів і схильностей. Наведене правило максимізації задоволення і мінімізації страждань його автор вважав самоочевидним: «у більшості життєвих випадків людина зазвичай сприймає цей принцип, не замислюючись над ним» [Bentham, 2000, р. 16] (тут і далі переклад мій. – К. Р.).

Так само, як Дж. Бентам, про щастя як безсумнівну цінність та остаточну мету писав і такий відомий утилітарист, як Дж. С. Міл. Обидва мислителі звертають увагу на необхідність порівняння обсягу щастя як однієї людини в різних ситуаціях, так і різних людей: інакше складно обрахувати користь або шкоду від певних дій. Дж. Бентам використовував для цього такі поняття, як інтенсивність, довжина тривання, конкретність, близькість чи віддаленість, відсутність домішок [Bentham, 2000, pp. 31–34]. Дж. С. Міл натомість ділить задоволення на роди вищого й нижчого порядку, з тваринними знизу і суто людськими, духовними та інтелектуальними вгорі. Саме останні переважають при порівнянні: «істота з вищими здатностями потребує більшого для того, щоби бути щасливою» [Mill, 2001, p. 12]. Тому, власне, Дж. С. Міл вважав свою концепцію стимулом і засобом для праці над характером, для підвищення рівня моралі в суспільстві.

У XX ст. утилітаристська концепція щастя була збагачена шляхом звернення до поняття автономії. Людськими преференціями можуть бути не лише задоволення й інші користі, але й цілковите усвідомлення того, що вона здатна розпоряджатися собою та має на це право [Darwall, 2006, pp. 266–267]. Іншим важливим моментом сучасного утилітаризму є увага до тих прагнень, які особа суб'єктивно визнає для себе найважливішими – у близькій перспективі чи в масштабах усього свого життя. Це означає, утім, що потенційно щасливими, здатними задовольнити власні преференції, можуть бути лише ті істоти, які здатні мати уявлення про майбутнє, вибудовувати ієрархію своїх прагнень, а також ці прагнення реалізовувати. Слід зауважити, що таке бачення прямо пов'язане з концепцією особи Дж. Лока, який назвав такою істоту, спроможну мислити про себе як про ту саму в різні періоди життя. Сам Дж. Лок теж пов'язував щастя із задоволенням – від життя, яке надає можливість отримувати інтенсивну насолоду [Locke, 2019, p. 232, 304].

Поняття щастя в біоетичній концепції якості життя

Чимало прибічників біоетичної концепції якості життя позиціонують себе як утилітаристів: насамперед Г. Кюзе, Дж. Мак-Меган, Р. Норденфельт, П. Сінгер, М. Тулі. Почасти вони приймають аргументацію, надану ще класиками утилітаризму, Дж. Бентамом і Дж. С. Мілем. Особливість їхнього мислення полягає головню в наголосі на автономії, яку вони прирівнюють до провідного блага. Щастя тлумачиться як елемент психічного життя, яке оцінюється виключно суб'єктивно, окрім тих випадків, коли говорять про людину, що не здатна зрозуміти свій стан, виразити своє переживання щастя або нещастя. Дослідники схиляються до того, щоби вважати таких людей (ембріонів, немовлят, осіб із серйозними психічними хворобами, у коматозному стані тощо) просто нездатними до такого переживання, що дозволяє не враховувати їхніх імовірних прагнень, або ж не максимізувати їхнього задоволення.

У твердженнях прибічників концепції якості життя можна помітити вплив не лише утилітаризму, але й сучасних психологічних концепцій. Насамперед це «піраміда потреб» А. Маслоу, а також «цибулева теорія» Я. Чапінського, теорія порівнянь А. Мікалоса. Згідно з А. Маслоу, щастя передбачає задоволення базових потреб – як фізіологічних, так і більш витончених: у безпеці, любові, схваленні, самореалізації. Соціолог Я. Чапінський вказував на три чинники щастя (яке асоціював із психічним добробутом – генетично детермінованою волею до життя, суб'єктивним переживанням щастя чи його протилежності): відчуття цінності власного життя, задоволення від нього, а також поточний афективний стан [Czapiński, 2005, s. 51–102]. Нарешті, А. Мікалос визначає такі критерії оцінки власного життя в аспекті щастя, як прагнення, прийняття іншими людьми, власне минуле, очікування, уявлення про власні заслуги. Хоча перераховані критерії вказують виключно на суб'єктивні оцінки, дослідник все ж здатен з їхньою допомогою зрозуміти стан добробуту іншої особи [Stepulak, 2005, s. 59].

П. Сінгер, певно, найбільш відомий нині прибічник концепції якості життя і послідовник утилітаризму преференцій, пише про наше право робити все, чого прагнемо, за тієї умови, що наші дії не зашкодять іншим. Автономію він розуміє як спроможність

реалізувати свої прагнення і, отже, досягати щастя. Показово, що П. Сінгер розширює автономію такою мірою, що відстоює право розпоряджатися власним життям і смертю.

Подібно до класиків утилітаризму, П. Сінгер вважає вбивство – і не тільки людини – моральним злом. Водночас він посилається на переживання страху, яке позбавляє особу щастя – страху, викликаного думкою про те, що її життя може бути будь-якої миті обірваним. Вбивство він тлумачить також як порушення права на щастя – позбавлення майбутнього, в якому могли б реалізуватися преференції. Тобто, згідно з австралійським утилітаристом, вбивство є злом не саме собою, а як перешкода індивідуальному і загальному щастю.

Геть інакше, утім, виглядає питання добровільної евтаназії. Смерть особи є в цьому разі її преференцією. «Коли передбачуваний залишок життя, – пише П. Сінгер, – представляється чимось страшним, а не бажаним, прагнення смерті може посісти місце нормального прагнення життя, вивертаючи звичні аргументи проти вбивання, що базуються на прагненні жити» [Singer, 1999, pp. 195–196].

Свою утилітаристську концепцію щастя створив і менш відомий в Україні шведський дослідник Л. Норденфельт. Його внеском є спроба розробки інструментарію для вимірювання якості життя на підставі щастя. Спираючись на погляди як Дж. Бентама, так і Арістотеля, він пропонує теорію рівноваги прагнень (*want-equilibrium theory*). Згідно з нею, особа отримує задоволення від свого життя в тому разі, коли її суб'єктивне бачення світу збігається з її очікуваннями. Згадує Л. Норденфельт і такий вимір щастя, як багатство (*richness*). Наслідком його міркувань стає така теза: «Особа Р може бути більш щасливою, ніж особа Q, у цьому вимірі багатства, оскільки Р має більшу, ніж Q, кількість прагнень (або ж амбітніші прагнення), які здійснилися» [Nordenfelt, 1993, pp. 7–8].

Від Арістотеля Л. Норденфельт прийняв розрізнення між власне щастям і необхідними для нього умовами, від Дж. Бентама – увагу до стосунків і умов, в яких існує індивід. Утім, він залишається утилітаристом преференцій і пов'язує щастя конкретної людини головню не з досягненням задоволення (яке є лише об'єктом щастя) або відсутністю страждань (які часто служать майбутньому благу), а з реалізацією прагнень і цілей. Тому шведський дослідник визнає залежність щастя не лише від досвіду, шкали цінностей або знань особи, але й від численних зовнішніх чинників. Порівняти щастя окремих людей неможливо, тож Л. Норденфельт приходить до поняття рівноваги. Щастя, на його думку, є станом рівноваги між прагненнями особи і дійсністю, яку вона спостерігає [Nordenfelt, 1993, p. 45]. Як і П. Сінгер, він визнає здатність насолоджуватися щастям лише за тими істотами, які мають свідомі прагнення та можуть передбачити ймовірності їхньої реалізації. Коли йдеться про щастя як довгострокове переживання задоволення від усього життя, то в рівновагу вступають не переживання певної миті й задоволення від нього, а все життя та сама спроможність до щастя. Остання з'являється лише тоді, коли більшість найважливіших прагнень уже реалізовано.

Практичні наслідки застосування утилітаристського поняття щастя в біоетичних концепціях

Варто придивитися не тільки до теоретичного доробку прибічників концепції якості життя, але й до того, які наслідки має його застосування на практиці. За приклад візьмемо медицину – ту сферу, де пропозиції біоетиків є найбільш відчутними. Згідно з концепцією якості життя, обґрунтованим є таке медичне втручання, яке здатне забезпечити особі певну кількість щастя. Якщо ж лікування веде лише до подовження страждань, від нього краще утриматися, навіть якщо це призведе до смерті. Такий утилітаристський підхід часто застосовують, наприклад, для вирішення питань доцільності абортів чи легалізації евтаназії.

Говорять також про здатність відчувати щастя особами з інвалідністю, передовсім тими, хто має серйозні психічні хвороби. У разі негативної відповіді їхнє життя є цілковито позбавленим щастя, а отже, і цінності. Їхнє життя тлумачиться як невласливе людині, як помилка (*wrongful life*). Смерть стає для них кращою альтернативою, особливо, коли йдеться

про людину, яка мала колись щастя, а тепер, зазнавши біди, буде змушена жити в негідних її умовах. Також гострою є проблема ще ненароджених дітей. Відомо, що завдяки пренатальній діагностиці чимало вад у їхньому розвитку стали виправними, але також її застосування часто стає причиною прийняття рішення про аборт – через побоювання батьків народити дитину, позбавлену можливості бути щасливою.

Якщо керуватися принципом утилітаризму, аборт у таких випадках насправді виглядає слушним рішенням. Зло вбивства нівелюється відсутністю в ембріона як преференцій, так і планів на майбутнє. З іншого боку, перспектива страждань, які важко хвора дитина зазнаватиме протягом свого життя в тому разі, якщо дійде до її народження, не збігається з уявленнями про преференції. Передовсім прибічники концепції якості життя схвалюють застосування абортів тоді, коли очікуване життя немовляти дорівнює кільком місяцям, а то й тижням чи дням.

До того ж сама відмова від абортів може виявитися злом, оскільки народження дитини з інвалідністю принесе у світ нові страждання. На цій підставі Л. Перді стверджує, що батьки чинять злочин, відмовляючись від абортів дітей, яким не здатні забезпечити рівень здоров'я й добробуту, що визнаний нормою в їхньому суспільстві [Purdy, 2001, pp. 52–57].

Американський дослідник Дж. Мак-Меган є одним із тих, хто стверджує, що знищення плоду, навіть якщо він не має поважних хвороб, не є злом через відсутність у нього прагнень. Ембріон не може бути ані щасливим, ані нещасним. Окрім того, може бути дозволеним і вбивство новонароджених, які ще не мають сформованої самосвідомості та прагнень, спрямованих на майбутнє. Евтаназія, однак, може бути дозволеною лише під час їхнього сну, адже смерть може порушити їхні інтереси в тому, щоби пити, їсти чи не мерзнути [McMahan, 1992, p. 5].

Евтаназію дорослих і здорових осіб, перед якими, утім, постає перспектива страждань через невиліковну хворобу, головно ту, що позбавляє їх особистості (наприклад, синдром Альцгеймера), Дж. Мак-Меган захищає, використовуючи інші аргументи. Такий хворий усвідомлює, що більшість його прагнень не буде реалізованою, тож його щастя залишається в минулому. Єдиною умовою, за якої евтаназія становитиме для нього зло, є наявність страху перед завершенням існування, а отже, його вибір нехай і марного, але все ж таки життя [McMahan, 1992, p. 20].

Критика поняття щастя в концепції якості життя

Постійними опонентами прибічників біоетичної концепції якості життя є розробники концепції святості життя, які стверджують рівну цінність існування всіх людей, незалежно від рівня їхніх актуальних спроможностей, досвіду, стану здоров'я і, зокрема, переживання щастя. Одним із предметів такої критики є необ'єктивність дослідників, які негативно оцінюють рівень щастя осіб з інвалідністю (або ж ембріонів), міряючи його згідно з особистими уявленнями про норму та перебуваючи під впливом цілком слушного страху опинитися на їхньому місці. У дійсності, однак, від буття нещасними багатьох людей з серйозними психічними хворобами рятує відсутність самосвідомості, натомість інші (наприклад, пацієнти з синдромом Дауна) цілком здатні переживати щастя і насолоджуються ним, тільки у незрозумілий для інших спосіб [Ślipko, 2012, s. 221]. Отже, слід додати, що справжньою причиною абортів є можлива мінімізація рівня щастя не майбутніх дітей, а батьків чи суспільства загалом, яке замість платників податків отримує претендента на соціальну допомогу.

Ще один закид стосується відсутності в концепції якості життя ієрархії цінностей чи благ. Начебто саме тому її прибічники вважають зло страждання, завданого батькам або державі, вищим за зло вбивства людської особи, незалежно від того, чи йдеться про ембріон, чи особу в стані коми, чи пацієнта, який боїться негідних умов подальшого життя. Навіть якщо прибічники концепції якості життя вибудовують певні ієрархії, то досвід і психічні здібності в них оцінюються вище, ніж особа, а задоволення – вище, ніж життя.

Отже, ієрархії, пропоновані дослідниками-утилітаристами, здається, передбачають ступені задоволення, інтереси й прагнення, але не враховують об'єктивності і самої особи.

Висновки

Поняття щастя, на яке посилаються прибічники концепції якості життя, є примітно утилітаристським. Тому щастя, на їхню думку, полягає в збільшенні задоволення – від самого життя – як певної користі. Характерним є наголос на автономії як провідній ознаці людськості й елементі щасливого життя, а також на раціональності, що надає спроможність мати очікування від майбутнього, реалізація яких здатна опщасливувати. Відповідно, нерациональні й неавтономні істоти автоматично позбавляються права на щастя, якість їхнього життя падає.

П. Сінгер мислить щастя як наслідок реалізації преференцій, а неспроможність цієї реалізації трактує як підставу для евтаназії: життя втрачає сенс і стає тягарем. Л. Норденфельт розробляє критерії вимірювання якості життя на підставі щастя. Останнє, на його думку, також є результатом збігу очікувань особи з її суб'єктивною оцінкою обставин свого життя. Як і П. Сінгер, Л. Норденфельт вказує на залежність між обсягом можливого щастя (якості життя) та інтелектуальними спроможностями індивіда.

Застосування таких принципів у медичній практиці отримує важливі наслідки. Нещасливе життя виявляється невартим зусиль персоналу з його порятунку. Народження дитини, життя якої не приносить їй щастя (тобто задоволень), стає підставою для абортів. Відсутність здатності пережити ембріонами щастя і нещастя полегшує такий вибір. Натомість дорослий і самосвідомий індивід може вибрати смерть як преференцію поруч із перспективою нещасливого життя.

Критики концепції якості життя вказують на обмеженість застосованого в ній поняття щастя, суб'єктивний характер його оцінки, хибність прийнятої ієрархії цінностей. На їхню думку, щастя особи є важливим благом, але не більшим за неї саму, за її життя, знищення якого завжди становить нещастя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

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

Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Kitchener: Batoche Books, 2000. 248 p. URL: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf> (дата звернення: 12.07.2020).

Czapiński J. Psychologiczne teorie szczęścia. *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2005. S. 51–102.

Darwall S. The Value of Autonomy and Autonomy of the Will. *Ethics*. 2006. Vol. 116, Issue 2 (January). pp. 263–284. DOI: <https://doi.org/10.1086/498461>.

Locke J. Essay Concerning Human Understanding. Global Grey, 2019. 699 p.

McMahan J. Preferences, Death, and Killing. 1992. 28 p. URL: <http://jeffersonmcmahan.com/wp-content/uploads/2012/11/Preferences-Death-and-the-Ethics-of-Killing.pdf> (дата звернення: 12.07.2020).

Mill J. S. Utilitarianism. Kitchener: Batoche books, 2001. 63 p.

Nordenfelt L. Quality of Life, Health and Happiness. Aldershot: Avebury, 1993. 182 p.

Purdy L. Genetics and Reproductive Risk: Can Having Children Be Immoral? *Biomedical Ethics: 5th Ed.* / Ed. by T. A. Mappes, D. De Grazia. New York; Boston: McGraw Hill, 2001. pp. 52–57.

Singer P. Practical Ethics: 2nd Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 217 p.

Stepulak M. Z. Religijne uwarunkowania szczęścia. *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka* / Edytowany przez J. Czapiński. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2005. S. 51–72.

Ślipko T. Bioetyka. Najważniejsze problemy. Kraków: Petrus, 2012. 519 s.

Рассудіна Катерина Сергіївна

кандидатка філософських наук, викладачка
Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського
вул. Деревлянська, 13, Київ, 04119
докторантка, філософський факультет
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: 01.09.2020

Схвалено до друку: 05.10.2020

**THE CONCEPT OF HAPPINESS IN BIOETHICAL RESEARCH
(QUALITY OF LIFE CONCEPTION)**

Rassudina Kateryna S.

PhD in Philosophy, Lecturer
Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas
13, Derevlianska str., 04119, Kyiv, Ukraine
Doctoral Student, Faculty of 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

The topic of happiness is one of the oldest in philosophical researches. Now it is the subject of interest, in particular, for bioethicists, scientists who are looking for the principles of proper treatment of human life, health, and death. The concept of happiness acquires special significance in the quality of life bioethical conception. The author of the article outlines the origins of the understanding of happiness adopted by the supporters of this conception, as well as gives examples of its application by them (above all by P. Singer, L. Nordenfelt, and J. McMahan). The quality of life bioethical conception adopted utilitarian vision of happiness, developed mainly by J. Bentham and J. S. Mill. According to it, happiness is identified with benefit or pleasure, which can be measured and maximized. In the XX century utilitarians began to consider autonomy – the ability of a person to manage his or her own life and death – as an important element of happiness. The influence of the preference utilitarianism is also noticeable. In obedience to it they see happiness in the ability of person to realize his or her rational and autonomous desires. The medical conditions that does not allow it are interpreted as lack of happiness. Thus, they justify not only the admissibility of withdrawing treatment that doesn't give the expected result, but also of euthanasia. Killing a person, in terms of the quality of life conception, may not be a lack of happiness if the other alternative is to continue living in conditions that do not allow a person to realize his or her preferences, or does not coincide with his or her ideas of a decent life. The lives of persons who do not manifest rationality and autonomy are interpreted as inhuman, as wrongful, and the person as deprived of the right to happiness. Critics of the quality of life conception point to the subjectivity of the criteria by which happiness is measured. The second reproach is the reference to the absence of a hierarchy of values. That is why they give pleasure and absence of suffering too much importance.

Keywords: happiness, pleasure, autonomy, desires, quality of life.

REFERENCES

- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchiner: Batoche Books. Retrieved from: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf>. (Original work published 1789).
- Chapiński, J. (2005). Psychological Theories of Happiness. In J. Czapiński (Ed.), *Positive Psychology. The Science of Human Happiness, Health, Strength and Virtues* (pp. 51–102). Warsaw: PWN Scientific Publisher. (In Polish).
- Darwall, S. (2006). The Value of Autonomy and Autonomy of the Will. *Ethics*, 116(2), 263–284. DOI: <https://doi.org/10.1086/498461>.
- Locke, J. (2019). *Essay Concerning Human Understanding*. Global Grey.
- McMahan, J. (1992). *Preferences, Death, and Killing*. Retrieve from <http://jeffersonmcmahan.com/wp-content/uploads/2012/11/Preferences-Death-and-the-Ethics-of-Killing.pdf>.
- Mill, J. S. (2001). *Utilitarianism*. Kitchener: Batoche books. (Original work published 1861).
- Nordenfelt, L. (1993). *Quality of Life, Health and Happiness*. Aldershot: Avebury.
- Purdy, L. (2001). Genetics and Reproductive Risk: Can Having Children Be Immoral? In T. A. Mappes & D. De Grazia (Eds.), *Biomedical Ethics* (5th ed.; pp. 52–57). Boston: McGraw Hill.
- Singer, P. (1999). *Practical Ethics* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ślipko, T. (2012). *Bioethics. The Most Important Problems*. Cracow: Petrus. (In Polish).
- Stepulak, M. Z. (2005). Religious Conditions of Happiness. In J. Czapiński (Ed.), *Positive Psychology. The Science of Human Happiness, Health, Strength and Virtues* (pp. 51–72). Warsaw: PWN Scientific Publisher. (In Polish).
- Taylor, Ch. (2013). *A Secular Age* (Book 1). (O. Panich, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. (Original work published 2007). (In Ukrainian).

Article arrived: 01.09.2020

Accepted: 05.10.2020

ЗАСТОСУВАННЯ ТЕХНОЛОГІЙ РЕДАГУВАННЯ ГЕНОМУ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ

У статті йдеться про окремі аспекти, ризики та етичні проблеми технологічного вдосконалення людини, а саме – застосування технологій редагування її геному. На сучасному етапі цивілізаційного поступу людства науковий потенціал суспільства, можливості створення складних і ефективних наукомістких виробництв ініціюють технологічну трансформацію в еволюції цивілізації, аналогів чому в історії людства ще не було. Одним з аспектів цієї трансформації постає корекція біологічної природи людини. Постійно вдосконалюючи мистецтво власного якісного перетворення, людина, отже, намагається поширити свій контроль навіть на власну еволюцію. Основними об'єктами технологічного впливу на людину виступають мозок і геном. Філософського осмислення потребують етичні аспекти удосконалення людини. Вагомий внесок у розробку цього питання вніс Дж. Гарріс. У статті наведено його вчення «удосконаленої еволюції», згідно з яким вдосконалення людини є розумним шляхом розвитку. Усвідомлення етичних проблем, пов'язаних з недосконалістю новітніх технологій, а також проблем, пов'язаних з перспективою їхнього застосування до людських ембріонів, сприяло проведенню Міжнародних самітів з редагування генів людини. Аналізуючи підсумки їхньої роботи, можна стверджувати, що сьогодні існує порозуміння серед вчених щодо недопущення практичного застосування успадкованого редагування геному людини. У статті наголошено, що зараз, в умовах екзистенційних загроз, ризиків, що мають комплексний характер, вкрай необхідним постає акцентування уваги на аксіологічних, етичних і гуманістичних цінностях у системі наукового знання. Саме на соціокультурному вимірі вдосконалення людини має бути сконцентрована увага вчених. У цьому контексті надважливого значення набуває біоетика, що стає відповіддю на численні етичні питання й проблеми. Саме біоетика може стати основою для створення науково обгрунтованого балансу між практичним застосуванням технологій удосконалення людини і її правами, принципами гуманізму, прогресу. Гуманізм як філософсько-етичний менталітет має визначати провідні вимоги до практики вдосконалення людини.

Ключові слова: високі наукомісткі технології, «удосконалена еволюція», гена інженерія, біоетика.

Людина завжди прагнула до пізнання навколишнього світу. Одним з потужних чинників становлення сучасного типу технологічної раціональності стало практичне застосування новітніх наукомістких технологій в усіх сферах життєдіяльності суспільства, а також, що особливо важливо, їх використання для трансформації біологічної природи людини. Поступово у людській свідомості відбувається перехід від образу людини як досконалого творіння природи, котре не потребує жодних трансформацій чи покращення, до образу людини, на яку можна, а інколи й необхідно технологічно впливати з метою удосконалення. У такому контексті людина постає і як споживач технологій, і як об'єкт технологічного впливу, як результат практичного застосування цих технологій. У підсумку людина поступово втрачає свою онтологічну винятковість. Тому соціальні аналітики в усіх галузях стикаються з одним неминучим питанням: що означає бути людиною у XXI столітті?

Актуальність філософської рефлексії практичного застосування високих наукомістких технологій, зокрема технологій редагування геному людини, обумовлена контекстом пізнавальної ситуації, яка з'явилася як результат розвитку нового типу суспільства, нового типу раціональності, ініційованих впровадженням високих технологій.

Говорячи про *ступінь розробки* цієї проблематики, слід зазначити, що осмислення впливу високих наукомістких технологій XXI ст. на всі сфери життєдіяльності сучасного суспільства та людину в усій багатоманітності її сутнісних вимірів є предметом уваги низки соціальних аналітиків. Проблема людини в царині трансформації

її природи розробляють В. Аршинов, С. Боринська [Боринская, 2004], О. Жукова, В. Кізіма, Н. Кобаясі, М. Ковальчук, В. Кулініченко [Кулиниченко, 2001], О. Летов, В. Лук'янець [Лук'янець, 2016], Б. Патон, В. Стьопін, Ф. Фукуяма [Фукуяма, 2004], С. Гокінг, В. Цікін, Б. Юдін [Юдин, 2016] та інші. Варто також звернути увагу на погляди Дж. Гарріса [Harris, 2007, 2015], одного з найвідоміших дослідників, автора концепції «удосконаленої еволюції», роботи якого присвячені моральному виміру удосконалення людини. Власний підхід до контролю за розвитком редагування геному запропонував фахівець з біоетики Р. Альта Чаро [Alta Charo, 2019]. Тож до числа реалій сьогодення, які потребують особливо пильної уваги сучасних філософів, належать трансформації глибинних основ організації життя, зокрема застосування технологій редагування геному людини.

Метою статті є окреслення філософських вимірів проблеми практичного використання технологій редагування людського геному. Відповідно *завданнями* цього дослідження є з'ясування окремих моральних аспектів, етичних проблем, загроз, які породжуються практичним застосуванням технологій редагування геному людини.

Аналізуючи масовий характер технологічних впливів на людину, Б. Юдін вказує на дві провідні сфери таких впливів. Це, по-перше, сфера нейронауки та технологій, що породжуються нею, а по-друге, втручання, що здійснюються на генетичному рівні. Йдеться про технології редагування генома (або редагування генів) [Юдин, 2016, с. 6–8]. У межах першої сфери об'єктом технологічного впливу виступає мозок людини. Людська свідомість, нагадаємо, обумовлена активною взаємодією нейронів як елементів мозку. У цьому разі сутність людини зводиться до її свідомості. У межах другої сфери в основі редагування генома лежить уявлення про послідовність генів як про певний «текст».

Зараз, коли йдеться про біологічне поліпшення людини, прийнятність таких експериментів поступається місцем бажаності результату. Як наслідок, «трансгуманізм, при всіх його візіонерських концептуальних побудовах, рано чи пізно стане панівною формою нового гуманізму» [Белялетдинов, 2017, с. 89]. Дж. Гарріс, редактор «Журналу медичної етики» та професор біоетики в Університеті Манчестерської школи права, є одним з найвідоміших сучасних соціальних аналітиків, які досліджують моральні аспекти вдосконалення людини. Учений визнає, що ліберальна політика, яку він підтримує щодо вдосконалення, може врешті-решт призвести до зміни виду. Як видається, концепція Дж. Гарріса про «удосконалену еволюцію» [Harris, 2007] демонструє певну зміну всередині класичного утилітарного дискурсу. На думку дослідника, вдосконалення людини – цілком розумний шлях розвитку, якщо воно спирається на аналіз співвідношення ризику і користі. Дж. Гарріс стверджує, що розмістити очі на потилиці, якщо це навіть можливо здійснити технічно, було б нерозумно, оскільки достеменно не ясно, що це дає з погляду блага для людини. Водночас у ситуації, коли через екологічні зміни людині знадобиться шкіра зеленого кольору, а біотехнологічно цю проблему можна буде вирішити, ми, як вважає Дж. Гарріс, зобов'язані будемо не тільки поміняти колір своєї власної шкіри, але також і передати цю ознаку своїм дітям [Harris, 2007, р. 38].

Перевагою концепції Дж. Гарріса про «удосконалену еволюцію» є розуміння трансгуманізму як концепції самореалізації людини. У цьому контексті біотехнологічне вдосконалення можна розцінювати як сучасну форму боротьби за повну свободу шляхом об'єктивізації свободи тілесної.

Відзначимо, що успішна реалізація проєкту «Геном людини» відкрила перед ученими перспективу використання отриманих при розшифровці генома людини знань у різних сферах діяльності. Серед них виділимо такі: а) створення систем діагностики для декількох сотень спадкових захворювань (генодіagnostика); б) розробка нових методів лікування (генної терапії); в) генетичне тестування при виборі професії (деякі люди мають більший ступінь ризику отримати «виробничі» ускладнення, зважаючи на наявність певних варіацій у їхніх генах); г) використання ДНК в криміналістиці (ДНК-ідентифікація особи та встановлення спорідненості за ДНК); ґ) реконструкція історії формування окремих народів

і людини як біологічного виду загалом на основі генетичної різноманітності популяцій світу; д) використання даних про різноманітність ДНК для вивчення розповсюдження культури, технологій і мов в історії людства [Боринская, 2004, с. 18–23].

Варто зауважити, що сприймання людини як продукту генетичних технологій, зокрема технологій редагування геному, сприяє також появі етичних проблем, пов'язаних з недосконалістю цих технологій, яка може призвести до помилок і непередбачуваних наслідків. Інша група проблем пов'язана з перспективою застосування цих технологій до людських ембріонів.

Однією з етичних норм у царині генної інженерії була заборона на втручання в так звану «зародкову лінію» людини. На цій нормі акцентовано увагу в документі «Конвенція про захист прав і гідності людини у зв'язку із застосуванням досягнень біології та медицини: Конвенція про права людини та біомедицину». Стаття 13 Конвенції (під назвою «Втручання в геном людини») говорить: «Втручання в геном людини, спрямоване на її модифікацію, може бути здійсненим лише з профілактичною, діагностичною або терапевтичною метою і лише за умови, що воно не спрямоване на зміну геному нащадків цієї людини» [Конвенция о защите прав и достоинства человека..., 1997]. Для пояснення цього обмеження слід зауважити, що втручання в геном поділяються на два види: втручання першого виду відбуваються на рівні соматичних клітин, вони не виходять за межі конкретного індивіда; втручання ж другого виду впливають на зародкові клітини, тобто їхні результати будуть передаватися потомству. Причому існує загроза, що такі втручання можуть викликати в нащадків непередбачувані і водночас незворотні наслідки.

Показовою в цьому контексті є робота відомого аналітика Ф. Фукуями «Наше постлюдське майбутнє: Наслідки біотехнологічної революції», в якій автор висловлює згоду з критиками його концепції «кінця історії». На його думку, підставою відновлення історії є біотехнологічна революція. Проте «... у цій технології на відміну від інших наукових досягнень грань між очевидними перевагами і вкрадливим злом провести неможливо» [Фукуяма, 2004, с. 19]. Біотехнологічна революція має неоднозначні наслідки і створює для людини, суспільства низку викликів. Тому майбутнє глобальної цивілізації є неоднозначним, воно великою мірою залежить від нинішніх рішень і дій. Усвідомлення цієї надважливої ідеї демонструє проведення Міжнародних самітів з редагування генів людини.

Перший з них відбувся в грудні 2015 року. Він був організований Академією наук КНР, Лондонським Королівським товариством, Національною академією наук США і Національною академією медицини США. Проходив у Вашингтоні. Після закінчення роботи оргкомітет саміту опублікував заяву, в якій були визначені області досліджень і клінічного використання, в яких можуть застосовуватися технології редагування генів згідно з наявними протоколами регулювання й управління. Комітет також заявив, що наразі було б безвідповідально продовжувати будь-яке клінічне використання редагування «зародкової лінії». Крім того, він закликав до продовження міжнародного обговорення потенційних переваг, ризиків і нагляду за цією технологією, що продовжує швидко розвиватися [International Summit on Human Gene Editing..., 2015].

Під час роботи саміту вищезгаданий англійський філософ Дж. Гарріс виступив зі статтею в газеті «Гардіан» [Harris, 2015], в якій продемонстрував свою критичну позицію і до статті 13 Конвенції про біоетику Ради Європи, і до Універсальної декларації ЮНЕСКО про геном людини та права людини. На його думку, заперечення щодо використання технологій редагування генів ембріонів базуються на таких помилкових припущеннях: по-перше, редагування генів неприпустиме, оскільки може впливати на майбутні покоління, водночас зародкова лінія людини вважається недоторканою; по-друге, неприйнятний ризик для майбутніх поколінь; по-третє, неможливість отримати згоду цих майбутніх поколінь.

Необхідно усвідомлювати, констатує Дж. Гарріс, що до цієї теми неможливо підходити з позицій принципу обережності: так само, як відтермінована справедливість є

запереченням справедливості, відтермінована терапія є запереченням терапії. Філософ вказує, що колись нам доведеться вийти за межі не тільки планети, але й нашої власної природи. Наша здатність здійснити ці обидва виходи залежить від того, чи зможемо ми вдосконалити власну природу настільки, щоб зробити її «досить безпечною». Наш невідворотний моральний обов'язок полягає в тому, щоб продовжувати наукові дослідження технологій редагування генів до того часу, поки наші знання не дозволять нам робити раціональний вибір.

У межах своїх зобов'язань щодо сприяння поглибленню міжнародної дискусії з проблем, пов'язаних з редагуванням геному людини, Академія наук Гонконгу, Королівське товариство Великої Британії, Національна академія наук США і Національна академія медицини США організували також Другий Міжнародний саміт з редагування геному людини в Гонконзі. Головним завданням цього саміту була оцінка наукових досягнень, можливих клінічних застосувань і можливих соціальних реакцій на редагування геному людини. Оргкомітет другої зустрічі на вищому рівні позитивно оцінив швидке просування редагування соматичних генів у клінічних випробуваннях, проте, як і раніше, заявив, що клінічне використання редагування зародкової лінії залишається наразі безвідповідальним, оскільки ризики ще занадто значні [Statement by the Organizing Committee..., 2018]. Слід наголосити, що вчені не виступають проти успадкованого редагування геному в принципі. Але в підсумковій заяві, поруч із констатацією значного прогресу в цій галузі з моменту першого саміту, водночас йдеться про необхідність вироблення надійного «перехідного шляху» від фундаментальних досліджень до практичного застосування відповідних технологій.

У грудні 2018 року ВООЗ створила глобальну мультидисциплінарну експертну комісію для вивчення наукових, етичних, соціальних і правових проблем, пов'язаних з редагуванням геному людини (як на рівні соматичних клітин, так і тих, що впливають на зародкові клітини). Комісія розглянула поточну літературу про стан відповідних досліджень та застосування їхніх результатів, а також ставлення суспільства до різних способів використання цієї технології. Пізніше ВООЗ має отримати поради від групи експертів щодо відповідних механізмів нагляду й управління: як на національному, так і на глобальному рівні. Головним у такій роботі ВООЗ, на наш погляд, є намагання виробити розуміння того, як сприяти максимальній прозорості та надійній практиці в галузі редагування геному людини, а також як забезпечити ефективне оцінювання можливих ризиків/вигод перед прийняттям рішення про дозвіл використання відповідних технологій [Human Genome Editing, 2018].

У березні 2019 року вчені запропонували також створити міжнародну систему регулювання, першим етапом якої має стати п'ятирічний добровільний мораторій на клінічне застосування редагування геному людини [Lander, 2019]. Водночас фахівець з біоетики Р. Альта Чаро пропонує як альтернативу мораторію так званий «екосистемний» підхід, у межах якого широкий спектр вже наявних правових інструментів – від патентного права до законодавства, що регулює експерименти з ембріонами – буде можливо використовувати і для контролю за розвитком технологій редагування геному, який успадковується нащадками [Alta Charo, 2019, pp. 976–977].

Загалом можна констатувати, що серед експертів наразі існує певний консенсус щодо неприпустимості практичного застосування успадкованого редагування геному людини. Втім, увага вчених, на наш погляд, і надалі має бути сконцентрована, серед іншого, на антропологічному й соціокультурному вимірі як процесу редагування геному, так і технологій вдосконалення людини загалом. Адже в довгостроковій перспективі надзвичайно важливою проблемою постає ризик того, що все більше людей зможе долучатися до технологій поліпшення людини за відсутності точного прогнозу результатів такого «масового експерименту».

Інша загроза – це неусвідомлення масштабів можливостей біотехнологічної революції та недостатня увага до ціннісних орієнтацій тих, у чиїх руках можуть опинитися

ці можливості. Також у разі розвитку технологій удосконалення людини може виникнути певна конкурентна боротьба між різними людськими «видами». Інакше кажучи, виникає питання про те, які «види» виявляться більш життєздатними: ті, які виникли внаслідок еволюції шляхом природного добору, чи ті, які були штучно створені. Необхідно враховувати водночас і проблему того, що не всі люди, імовірно, матимуть рівний доступ до цих технологій, що може поглибити наявну нерівність між людьми. Йдеться про ситуацію, яка може розгортатися на практиці, хоча в сучасному цивілізованому світі, звичайно, всі люди вважаються від природи рівними, що є основою суспільства, яке пододало різноманітні форми обмеження людської свободи.

Загрозою є також і комерціалізація біомедицини, коли об'єктами комерційних операцій стають гени, клітини, окремі фрагменти людського тіла тощо. Такі процеси можуть створити нову постать «ученого-бізнесмена».

Відзначимо й зростання необхідності в забезпеченні захисту людей під час клінічних випробувань і різних експериментів з людською тілесністю. Тобто вже зараз потрібно створювати умови, за яких процедури вдосконалення людини будуть безпечними. «Держави та міждержавні органи мають забезпечити своєрідні системи соціального захисту та страхування від ризиків, яким люди будуть піддаватися...» [Fuller, 2011, p. 162].

У царині біомедичних досліджень особливо гостро виявилася некоректність елімінації аксіологічних, етичних і гуманістичних цінностей із системи наукового знання. «Біоетика, як особлива галузь сучасного знання, набуває особливого евристичного сенсу, якщо вона розглядається не тільки як професійна етика медиків і біологів, але насамперед як особливий світогляд, певний історичний етап розвитку європейської культури, коли розуміння феномена життя отримує нову просторово-часову розмірність і внутрішні перспективи для свого розвитку» [Кулиниченко, 2001, с. 124].

Отже, на сучасному етапі розвитку технауки тіло людини розглядається як певний пристрій, який у недалекому майбутньому може бути «відремонтований» або вдосконалений. Цей пристрій розуміється як динамічна біологічна система, що може бути «перепрограмованою». Технології редагування геному є спробою людини зануритися у фундаментальні основи життя з метою їх зміни, а також конструювання біологічної природи практично всіх живих істот. Проте до яких наслідків призведуть такі модифікації і в чийх руках опиниться цей стратегічний ресурс? Комплекс екзистенційних, світоглядних, аксіологічних проблем, які породжуються зазначеними практиками, поки що не вирішений. Тому необхідно сприяти формуванню нового образу мислення і дій, духовною (або ідеологічною) основою якого може стати космо-гумано-центристський світогляд людей, які усвідомлюють солідарну відповідальність за життя на Землі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Белялетдинов Р. Р. Философско-этическое измерение биотехнологических рисков и проблема улучшения человека. *Биотехнологическое улучшение человека как проблема социально-гуманитарного знания: материалы Школы молодых учёных (26–30 июня 2017 года)* / под ред. Б. Г. Юдина, О. В. Поповой. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2017. С. 85–98.

Боринская С. Геномика и биотехнология: наука начала третьего тысячелетия. *BioMediale: Современное общество и геномная культура* / сост. и общ. ред. Дм. Булатова. Калининград: КФ ГЦСИ; ФГУИПП «Янтарный сказ», 2004. С. 16–27.

Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине. Овьедо, 1997. URL: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168007d004>.

Кулиниченко В. А. Современная медицина: трансформация парадигм теории и практики (Философско-методологический анализ). К.: Центр практичної філософії, 2001. 240 с.

Лук'янець В. С. Людський потенціал в перспективі «індустріалізації 4.0». *Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія: Гуманітарні студії*. 2016. Вип. 246. С. 110–118.

Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ; Льюкс, 2004. 349 с.

Юдин Б. Г. Человек как объект, потребитель и мишень технонауки. *Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение»*. 2016. № 5 (сентябрь–октябрь). С. 5–22. URL: http://zpu-journal.ru/e-zpu/2016/5/Yudin_Human-Being-Technoscience.

Alta Charo R. Rogues and Regulation of Germline Editing. *The New England Journal of Medicine*. 2019. № 10. pp. 976–980. DOI: <https://doi.org/10.1056/NEJMms1817528>.

Fuller S. Humanity 2.0: What it Means to be Human Past, Present and Future. New York: Palgrave Macmillan, 2011. 265 p.

Harris J. Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People. New Jersey: Princeton University Press, 2007. 242 p.

Harris J. Why Human Gene Editing Must Not Be Stopped. *The Guardian*. 2015 (December 20). URL: <https://theguardian.com/science/2015/dec/02/why-human-gene-editing-must-not-be-stopped>.

Human Genome Editing. World Health Organization, 2018. URL: <https://www.who.int/ethics/topics/human-genome-editing/en>.

International Summit on Human Gene Editing. A Global Discussion. Meeting in Brief. The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, 2015 (December 1–3). URL: <https://www.nap.edu/read/21913/chapter/1>.

Lander E., Baylis F., Zhang F., Charpentier E., Berg P. Adopt a Moratorium on Heritable Genome Editing. *Nature*. 2019. № 67. pp. 165–168. DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-00726-5>.

Statement by the Organizing Committee of the Second International Summit on Human Genome Editing. The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, 2018 (November 28). URL: <https://www.nationalacademies.org/news/2018/11/statement-by-the-organizing-committee-of-the-second-international-summit-on-human-genome-editing>.

Сумченко Світлана Володимирівна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри гуманітарних наук та фізичного виховання

Державний заклад «Луганський державний медичний університет»

вул. Будівельників, 32, Рубіжне, 93012

E-mail: svitlanasumchenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7880-8059>

Наумкіна Олена Анатоліївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії та соціальних наук

Сумський державний педагогічний університет імені А. С. Макаренка

вул. Роменська, 87, Суми, 40002

E-mail: Olena123@gmx.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2187-4316>

Стаття надійшла до редакції: 18.11.2020

Схвалено до друку: 27.11.2020

THE APPLICATION OF HUMAN GENOME EDITING TECHNOLOGIES: PHILOSOPHICAL ASPECTS OF UNDERSTANDING

Sumchenko Svitlana V.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department
of Humanities and Physical Education
State Establishment “Luhansk State Medical University”
32, Budivelnikiv str., 93012, Rubizhne, Ukraine
E-mail: svitlanasumchenko@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7880-8059>

Naumkina Olena A.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department
of Philosophy and Social Sciences
Sumy State Pedagogical University named after A. S. Makarenko
87, Romenska str., 40002, Sumy, Ukraine
E-mail: Olena123@gmx.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2187-4316>

ABSTRACT

The article deals with certain aspects, risks, and ethical problems of technological improvement of human, namely the use of technologies for transformation his / her genome. At the present stage of civilizational progress of humanity, the scientific potential of society and the possibility of producing high technologies initiate technological transformation in the evolution of civilization. There have not yet been analogues of this transformation in the history of mankind. One aspect of this transformation is the transformation of the biological nature of human. Human improves the art of his own qualitative transformation. Human is trying to spread his control over his own evolution. The main objects of technological influence on humans are the brain and the genome. Ethical aspects of human enhancement need philosophical understanding. J. Harris made a significant contribution to the development of this issue. The article presents his teachings of “enhancing evolution”, according to which human improvement is a reasonable way of development. The awareness of the ethical issues associated with the imperfections of these technologies and the problems associated with the perspective of their application to human embryos has contributed to the holding of International Summits on Human Gene Editing. The analysis of the results of their work gives us the opportunity to assert that there is a consensus among scientists to prevent the practical application of inherited editing of the human genome today. The article emphasizes that now, in the conditions of existential threats, risks that have an integrated manner, it is extremely necessary to focus on axiological, ethical and humanistic values in the system of scientific knowledge. Scientists should focus on the socio-cultural dimension of human improvement. In this context, bioethics, which has become the answer to many ethical questions and problems, becomes extremely important. Bioethics can become the basis for creating science-based balance between the practical application of technologies for human improvement and human rights, the principles of humanism and progress.

Keywords: high technologies, “enhancing evolution”, genetic engineering, bioethics.

REFERENCES

- Alta Charo, R. (2019). Rogues and Regulation of Germline Editing. *The New England Journal of Medicine*, 10, 976–980. DOI: <https://doi.org/10.1056/NEJMms1817528>.
- Belyaletdinov, R. R. (2017). Philosophical and Ethical Measurement of Biotechnological Risks and the Problem of Human Improvement. In B. G. Yudin & O. V. Popova (Eds.), *Biotechnological Improvement of a Person as a Problem of Social and Humanitarian Knowledge: Materials of the School of Young Scientists, June 26–30, 2017* (pp. 85–98). Moscow: Publishing House of Moscow University for the Humanities. (In Russian).

- Borinskaya, S. (2004). Genomics and Biotechnology: The Science of the Beginning of the Third Millennium. In D. Bulatov (Ed.), *BioMediale: Contemporary Society and Genomic Culture* (pp. 16–27). Kaliningrad: Kaliningrad Branch of the National Center for Contemporary Art; Federal State Unitary Publishing and Printing Company “Yantarnyi skaz”. (In Russian).
- Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine. (1997, April 4). Oviedo. Retrieved from <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168007d004>. (In Russian).
- Fukuyama, F. (2004). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. (M. Levin, Trans.). Moscow: AST; Lyuks. (Original work published 2002). (In Russian).
- Fuller, S. (2011). *Humanity 2.0: What it Means to be Human Past, Present and Future*. New York: Palgrave Macmillan.
- Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press.
- Harris, J. (2015, December 2). Why Human Gene Editing Must Not Be Stopped. *The Guardian*. Retrieved from <https://theguardian.com/science/2015/dec/02/why-human-gene-editing-must-not-be-stopped>.
- Human Genome Editing. (2018). *World Health Organization*. Retrieved from <https://www.who.int/ethics/topics/human-genome-editing/en>.
- International Summit on Human Gene Editing. A Global Discussion. Meeting in Brief. (2015). *The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine*. Retrieved from <https://www.nap.edu/read/21913/chapter/1>.
- Kulinichenko, V. L. (2001). *Modern Medicine: Transformation of the Paradigms of Theory and Practice (Philosophical-methodological Analysis)*. Kyiv: Center for Practical Philosophy. (In Russian).
- Lander, E., Baylis, F., Zhang, F., Charpentier, E. & Berg, P. (2019). Adopt a Moratorium on Heritable Genome Editing. *Nature*, 567, 165–168. DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-00726-5>.
- Lukyanets, V. S. (2016). Human Potential in the Perspective of “Industrialization 4.0”. *Scientific Bulletin of the National University of Bioresources and Environmental Sciences of Ukraine. Series: Humanities Studies*, 246, 110–118 (In Ukrainian).
- Statement by the Organizing Committee of the Second International Summit on Human Genome Editing. (2018). *The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine*. Retrieved from <https://www.nationalacademies.org/news/2018/11/statement-by-the-organizing-committee-of-the-second-international-summit-on-human-genome-editing>.
- Yudin, B. G. (2016). Man as an Object, Consumer and Target of Technoscience. *Informational Humanitarian Portal “Knowledge. Understanding. Skill”*, 5 (September–October), 5–22. (In Russian).

Article arrived: 18.11.2020

Accepted: 27.11.2020

МАЙБУТНЄ ГУМАНІЗМУ: МІСЦЕ ЛЮДИНИ В ТЕХНОГЕННІЙ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Стаття присвячена розгляду питання про майбутнє, яке очікує гуманістичну парадигму, що лежить в основі сучасної культури, а також аналізу поглядів сучасних філософів та істориків щодо цієї проблеми. Сучасна наука і технології розвиваються дуже стрімко. Суспільство намагається встигнути за їх розвитком і модернізувати культуру під нові вимоги. Фундаментом сучасної культури є гуманізм як система поглядів і цінностей, пов'язаних із визнанням центральної ролі людини. Водночас людина в контексті гуманістичного світогляду неодмінно сприймається як носій індивідуального «Я», що виступає основою особистості. Наука і техніка поки що розвиваються в межах гуманістичної системи цінностей, і навіть ставлять амбітні цілі, засновані на таких цінностях. Однак вже зараз виникають дуже суттєві протиріччя між цінностями гуманізму і науковими здобутками. А отже, виникає потреба у фундаментальному аналізі цього стану. Здається, що техніка становить неабияку загрозу гуманізму, і ця загроза може бути реалізована за декількома сценаріями. З одного боку, «віру» в гуманізм підриває сучасна наука, коли стверджує, що попри успіхи в аналізі функціонування мозку їй так і не вдалося знайти того самого центру особистості, індивідуального «Я» людини, на основі якого будуватиметься гуманістична парадигма. А якщо припустити, що ніякого «Я» насправді не існує, що це лише певна функція мозку щодо створення цілісної картини світу, то людину можна розглядати як один із алгоритмів. Тоді немає ніякого значення, на якій основі працює цей алгоритм, тобто «живі» та штучні алгоритми насправді принципово нічим не відрізняються. Такі міркування, звичайно, не залишають гуманізму жодного шансу. З іншого боку, «гуманістичні» цілі людства можуть призвести до його цілковитого або часткового перетворення на певне «над-людство». І спроби визначення «духовних» цінностей такого майбутнього «новоутворення» виглядають наразі принципово нерозв'язним завданням. Отже, з погляду визначення майбутніх станів гуманізму сучасним філософам є над чим замислитись.

Ключові слова: гуманізм, наука, техніка, цінності, людство, Юваль Ной Гарарі.

З моменту свого виникнення філософія завжди намагалася відповісти на актуальні питання, які ставила перед нею сучасність, знайти рішення глобальних світоглядних проблем, або принаймні намітити перспективи їх розв'язання. Не є винятком і філософія ХХІ століття. Суспільство, наука і технології розвиваються та змінюються дуже стрімко, тому перед філософією стоїть нелегке завдання: осмислити сутність сучасної епохи, а також зрозуміти напрями та перспективи подальших змін.

Одним з ключових аспектів і водночас проблемним місцем сучасної цивілізації є небувалий розвиток техніки. Філософи й вчені вже давно помітили, що техніка із засобу трансформації людиною навколишнього світу перетворилася на засіб трансформації самої людини. Техніка безпосередньо впливає на спосіб життя людини, формат її спілкування та ставлення до інших людей, на трудовий процес, на суспільні відносини тощо. Одним з глобальних наслідків такого впливу є зміни в гуманістичній парадигмі сучасного світогляду. Гуманізм, який являє собою основу сучасної культури людства, поступово починає втрачати своє значення. Людина перестає бути центром сенсів сучасної культури, а отже, постає питання про те, чи зможе людство протистояти труднощам техногенної цивілізації, чи зможе воно знайти нову форму свого існування, і чи не зникне воно взагалі.

Отже, *актуальність* запропонованої статті обумовлена необхідністю осмислення перспектив розвитку людства взагалі та гуманістичної парадигми зокрема. Сучасне суспільство в усіх своїх проявах, починаючи з визначення прав і свобод людини, та закінчуючи повсякденними завданнями (відпочинок, споживання, спілкування тощо)

ґрунтується на гуманістичних засадах. Тому *мета* нашого дослідження полягає в тому, щоб розглянути погляди сучасних філософів та істориків щодо можливих наслідків зміни цієї парадигми, розглянути сутність криз і катастроф, які можуть очікувати людство в майбутньому, та проаналізувати підґрунтя цих процесів, що закладається зараз.

Завдання статті полягає в розгляді праці Ю. Н. Гарарі* «Homo Deus: A Brief History of Tomorrow» (оригінальна назва на івр. *המחר של ההיסטוריה*, в укр. перекладі «Homo Deus: За лаштунками майбутнього»), в якій автор намагається визначити певні шляхи та перспективи подальшого розвитку людської цивілізації; а також у співставленні ідей Ю. Н. Гарарі та інших сучасних фахівців з філософії щодо зазначених питань.

Отже, як основний твір, на який ми будемо спиратися під час розгляду актуальних світоглядних проблем сьогодення, ми обрали, повторимось, книгу ізраїльського історика, професора Єврейського університету в Єрусалимі Юваля Ноя Гарарі «Homo Deus: За лаштунками майбутнього». У цій книзі Гарарі детально аналізує підвалини культури сучасного суспільства; зазначає, що його основою є визначення людини як особливої істоти, що має унікальні властивості (наприклад, душу, свідомість тощо), які зі свого боку надають людині можливість створювати певну систему сенсів. Але, з погляду Ю. Н. Гарарі, вже незбаром людство може втратити контроль над культурою, коли створена ним техніка вийде за межі гуманістичної парадигми. [Харарі, 2018]

Також ми розглянемо праці Саліхової І. С. «Імперативи і ціннісно-сміслова якість гуманізації сучасної економіки» [Саліхова, 2019], Шипілова А. В. «Майбутнє постсучасного суспільства: вперед у минуле?» [Шипілов, 2018], Єгорової І. В. і Спірової Е. М. «Автомобіль, що філософує» [Егорова & Спірова, 2020], присвячені розгляду майбутнього трудової діяльності людини як однієї із сутнісних її характеристик; праці Аргмакової А. А. «Між технологічною утопією і антиутопією: ігри та соціальне проектування» [Аргмакова, 2017], Лукашенко М. В. «Сучасне осмислення євдемонії в наукових і соціально-політичних дискурсах» [Лукашенко, 2019], Авілкиної С. В. «Запиши, завантаж, поділися!: релігія даних і антропологічні ризики інтернету всіх речей» [Авилкіна, 2019], Літвіненко І. «Social Networks and Transformations of the Global Social Order» [Litvinenko, 2020], присвячені розгляду питання про те, чим буде зайнята людина майбутнього, у чому буде полягати сенс і мета її життя. Також ми розглянемо праці, присвячені питанням соціальної політики та системам управління майбутнього, змінам, які будуть, можливо, відбуватися із самою людиною, її переходу до постбіологічного буття тощо.

Юваль Ной Гарарі починає свою книгу «Homo Deus» з міркувань про те, які цілі та завдання будуть стояти перед людством у XXI столітті. Намагаючись відповісти на ці запитання, автор акцентує увагу на таких моментах: безсмертя, щастя та божественність. Ю. Н. Гарарі вважає, що людство зробило вже досить багато для подолання глобальних проблем (війни, голод тощо), які переслідували його протягом тривалого часу, і готове зосередити свої зусилля на перелічених цілях [див.: Харарі, 2018]. Однак виникає питання, чому автор «Homo Deus» робить акцент саме на цих моментах? Відповідь полягає в тому, що до таких висновків призводить сама сучасна культура, яка заснована на ідеях гуманізму. Тема щастя, наприклад, «... вже тривалий час не полишає рейтинги найбільш пріоритетних напрямків досліджень» [Лукашенко, 2019, с. 129]. Тому нескладно уявити, що людство буде намагатися й надалі рухатися вперед на шляху до реалізації таких ідей, спираючись передусім на можливості сучасної науки та техніки.

Ю. Н. Гарарі правильно помічає, що безсмертя, щастя та божественність у сучасну техногенну епоху стають проблемами суто технічними. Якщо раніше досягнення цих станів пов'язувалося хіба що із заглибленням у релігію, то зараз, спираючись на новітні технології, людство майже наблизилось до їх вирішення. Проблеми безсмертя й щастя є

* Редакційна колегія журналу вважає правильним саме такий варіант написання українською прізвища цього автора (прим. ред. кол.).

предметом уваги біології та суміжних наук. Шляхом трансформації людського тіла, поєднання його зі штучними елементами, впливу на мозок і знаходження все кращих засобів лікування можна згодом прийти до того, що люди позбудуться необхідності вмирати. Те саме стосується й вирішення проблеми щастя. Щодо ідеї божественності Ю. Н. Гарарі вважає, що новітня «трансформована» людина в поєднанні з технічними засобами буде майже всесильною. Людство вже зараз активно втручається в ті сфери, які ще донедавна були підвладні тільки природі (наприклад, генна інженерія). У майбутньому цей вплив буде ще більш глобальним. Однак така лінія розвитку можлива лише в тому разі, якщо ми продовжуємо розглядати людину з погляду гуманістичної парадигми. Але чи не суперечать одне одному сучасна наука та сучасна культура? [Харарі, 2018]

У книзі «Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього» Ю. Н. Гарарі пропонує ідею періодизації історії людства на основі трьох революцій: когнітивної, аграрної та наукової [див.: Харарі, 2016]. Як зазначає Н. В. Панасюк, «на думку Ю. Н. Гарарі, ці три події, які пододало людське суспільство в історичному розвитку, докорінно змінили психологію людей, організацію виробництва та соціальну структуру» (тут і далі переклад з рос. мій. – Д. К.) [Панасюк, 2018, с. 207]. Позначились вони також і на ставленні людини до самої себе. «Під час Аграрної революції людство відібрало мову в тварин і рослин та перетворило грандоперу анімів на діалог між людиною й богами. Під час Наукової революції люди змусили замовкнути і богів. Світ став шоу однієї людини» [Харарі, 2018]. Ю. Н. Гарарі пропонує розглядати гуманізм, який виникає під час наукової революції, як один з різновидів релігії, де богів замінюють люди: «... Homo sapiens має певну унікальну й священну сутність, яка є джерелом усіх смислів і обґрунтувань у Всесвіті» [Харарі, 2018]. Цією сутністю є особливий внутрішній світ людини, який формується навколо індивідуального «Я».

Люди звикли вважати, що центром їхньої особистості є певна єдність психічних або духовних процесів, яку можна визначити як свідомість. Але сучасні когнітивні дослідження змушують сумніватися в цьому. Відомий професор теоретичної фізики та популяризатор науки Мітію Каку в книзі «Майбутнє розуму» задається питанням «Де шукати “Я”?». «Існує, імовірно, особлива частина мозку, завдання якої – об'єднувати сигнали від двох півкуль і формувати єдине, цілісне відчуття самості», – пише Мітію Каку [Каку, 2015, с. 87]. А отже, зазирнувши в глибини людської психічної діяльності, ми не побачимо там ніякої «індивідуальності», а натрапимо радше на певну функцію мозку, яка спрямована на об'єднання потоку нашої свідомості. «Учені не знають, як сукупність електричних сигналів мозку створює суб'єктивні сприйняття», – пише Ю. Н. Гарарі [Харарі, 2018].

Якщо ми підемо далі, то з'ясується, що такі переваги людини, як душа та розум, теж є сумнівними. Щодо людської душі, наявність якої часто виступає як перевага людини перед усіма іншими істотами, і на якій базується віра в унікальність внутрішнього життя людини, то детальне вивчення теорії еволюції веде нас до розуміння того, що ніяких особливих і сутнісно відмінних якостей внутрішній світ людини не має. Під час таких роздумів неважливо, чи розуміємо ми душу як «потоїбічну» субстанцію, яка не може бути «знайдена» в процесі наукових досліджень і є предметом релігійного досвіду, чи ми розуміємо душу як особливу характеристику психічного світу саме людини. Якщо нам імпонує перший варіант, то наші роздуми не можуть бути основою наукового підходу. Якщо другий – важливо зрозуміти, яким чином у процесі еволюції психічної діяльності тварин могло з'явитися щось зовсім унікальне, чого немає навіть у зародковому стані в інших тварин. Без відповіді на це запитання та без наявності наукових доказів ми не можемо спиратися на уявлення про «особливість» людини, ба навіть більше, перебудувувати світ з огляду на цю «особливість».

Отже, душа є дуже суперечливим компонентом. Можливо, краще взагалі до неї не звертатися, а звернутися до ще однієї фундаментальної властивості людини, а саме – розуму. Але «що глибше ми розуміємо мозок, то більш зайвим видається розум», – зазначає

Ю. Н. Гарарі [Харарі, 2018]. Вивчаючи мозок, вчені знаходять сукупність електричних імпульсів, але вони і гадки не мають, яким чином ці імпульси перетворюються на думки або суб'єктивні переживання. Науці відомо, що під час фізичного або хімічного впливу на мозок, виникають зміни й у свідомості, але яким чином суто матеріальна субстанція (мозок) може створювати нематеріальну реальність, залишається загадкою.

Розмірковуючи над питанням щодо природи людської індивідуальності, або природи нашого «Я», і спираючись на досягнення сучасної науки, можна зробити висновок, що в реальності немає ніяких підстав для того, щоб стверджувати унікальність людського буття, або навіть наявність певного «екзистенційного центру». Повертаючись до питання гуманізму, стає очевидним, що його підґрунтя, під яким розуміється індивідуальність разом із неповторним світом переживань і відчуттів, або розум як визначальна характеристика саме людського буття, стає сумнівним.

З одного боку, гуманістична парадигма, яка пропонує розуміти людину як найвищу цінність і центр всесвіту, а також надає чималой значущості людським переживанням і творчим здібностям, призвела до того, що людина почала відчувати розширення своїх можливостей щодо вивчення та перетворення навколишнього світу. Унаслідок цього розпочався стрімкий розвиток наукового знання та панівною стала раціоналістична картина світу, у центрі якої перебуває людський розум. З іншого боку, ставши однією з найвагоміших причин науково-технічного прогресу, а також і прогресу морального, у межах якого виникло чимало ідей щодо особливого статусу людини (наприклад, уявлення про «природні права» та свободи), породивши сучасну техногенну цивілізацію (розвиток якої зумовлений насамперед потребами людської індивідуальності), гуманістична парадигма, втім, зазнає удару від тієї-таки сучасної науки [Кобелєва, 2020].

Дані сучасних когнітивних наук ніяк не узгоджуються з основою концепції гуманізму, яка вимагає визнати наявність у людині індивідуального «Я». Майже нічого не заважає вченим розглядати індивідів як алгоритми [Харарі, 2018]. Якщо мозок постійно займається тим, що обробляє масиви інформації згідно з певними правилами, то чим людина відрізняється від інших алгоритмів, які вона сама створює? Хіба що складністю процесів обробки. Але в цьому разі виникнення алгоритмів, які нічим не відрізняються від людей, це тільки питання часу. Цілком можливо, що ідучи цим шляхом, гуманізм призведе до того, що людство залишиться на периферії історичного прогресу, поступившись місцем іншим алгоритмам. Тому майбутнє гуманізму може бути зовсім «негуманістичним».

Але цілком можливо, що такі висновки передчасні. Наприклад, автори статті «Автомобіль, що філософує» [Егорова & Спирина, 2020] дуже критично ставляться до погляду, згідно з яким людина зводиться до алгоритму. Можливо, що свідомість, яка є майже незрозумілою з погляду біології, потрібна людині для інших цілей. Можливо, наука ще не володіє достатніми знаннями та інструментарієм для того, щоб досконально вивчити внутрішній світ людини, але це зовсім не означає, що він не існує. Тисячолітній досвід самосвідомості підказує нам, що навіть у тому разі, якщо наше мислення, наші внутрішні переживання (і відчуття «самості» загалом) не підлягають науковому осягненню (принаймні поки що), вони все одно відіграють чималу роль у нашому житті. «Внутрішній світ», з чого б він не складався, дійсно надає людині унікальні можливості. «Сучасні люди домінують на планеті не завдяки тому, що окрема людина значно розумніша й спритніша, ніж окремі шимпанзе чи вовк, а тому, що *Homo sapiens* – єдиний вид на планеті, здатний гнучко співпрацювати у великих масштабах», – вважає Ю. Н. Гарарі [Харарі, 2018]. Тож унікальність буття людської цивілізації ізраїльський мислитель бачить у тому, що люди навчилися конструювати глобальні міфи та жити в інтерсуб'єктивній реальності, яка відрізняється від реальності суб'єктивної та існує поза межами останньої, утворюючи певне «павутиння» змістів [див.: Харарі, 2018].

Одним із яскравих прикладів інтерсуб'єктивної реальності є «гуманістична релігія». Цим терміном Ю. Н. Гарарі позначає сукупність поглядів, згідно з якими людина є єдиним джерелом сенсів у світі. Сучасна людина вже не «вірить» у те, що її сенс буття та сенс історії

загалом обумовлений чимось «зовнішнім». Замість віри в бога поширюється віра в людину. Гуманістична система цінностей базується на внутрішньому світі людини, її індивідуальності, вона закликає узгоджувати всі моменти життя з внутрішніми переживаннями. Отже, свободна воля людини тут є головним критерієм. Звертаючись до свого «Я», людина має сама вирішувати, що є добрим, а що поганим. [Харарі, 2018]

Сучасне суспільство в усіх його проявах (соціальному, економічному, політичному) ґрунтується на «вірі» в гуманізм. «Наші почуття надають смислу не лише нашому приватному життю, а й соціальним та політичним процесам» [Харарі, 2018]. Однак і на цьому шляху людство чекають вже знайомі складності. Виявляється, що й сама наша свідомість, наявність якої підтверджується цілою низкою унікальних можливостей, які врешті-решт призвели до формування як культури взагалі, так і гуманістичної культури зокрема, створює проблемну ситуацію, коли вимагає черпати сенси в нашому «Я». «Гуманізм передбачає, що кожна людина має єдине справжнє внутрішнє “Я”, однак коли я намагаюся звертатися до нього, то часто стикаюся або з мовчанням, або з какофонією голосів, що сперечаються між собою» [Харарі, 2018]. Отже, проблема визначення того, що насправді є витком нашої суб'єктності та підґрунтям нашого знання, постає знову.

Для того, щоб вирішити цю проблему, гуманізм пропонує нову формулу пошуку знань. Якщо з часів наукової революції власне наукове знання прийнято отримувати за допомогою спостережень, експерименту та математичних методів, то з етичними знаннями все ще виникають проблеми. З погляду гуманізму, для отримання етичного знання необхідно якомога краще прислухатися до своїх переживань. «На практиці це означає, що ми шукаємо знання, роками накопичуючи досвід і відточуючи свою чутливість, щоб мати змогу правильно зрозуміти це сприйняття» [Харарі, 2018].

Окрім зазначених проблем, сучасний гуманізм стикається ще з однією, яка пов'язана з розумінням того, які саме переживання треба брати до уваги: конкретної особистості, колективні переживання або переживання «найкращих» людей. Історія ХХ століття має дуже яскраві приклади боротьби цих концепцій. На сучасному етапі можна сказати, що перемога належить ліберальному гуманізму, але це не скасовує внутрішньої суперечності «гуманістичної релігії». Навіть незважаючи на те, що сучасний лібералізм здобув перемогу в гуманістичних і релігійних війнах, цілком можливо, що в його переконаннях містяться зародки його руйнування [Харарі, 2018].

Провідні цілі сучасної цивілізації, які є логічним продовженням гуманістичних поглядів, а саме: безсмертя, щастя та божественність, пов'язані із сучасною наукою. Водночас замість того, щоб посилити «авторитет» людства у всесвіті, ці цивілізаційні орієнтири можуть, навпаки, призвести до його знищення. Ю. Н. Харарі описує «варіанти щезнення-переродження сучасної людини»: вже досить реальними шляхами біоінженерії (втручання в геном заради вдосконалення та нових функцій), за допомогою кіборгізації (сплаву органічного та неорганічного життя) та творення цілком неорганічних форм життя. Фактично, людство або саме буде перетворюватись на Бога, або виступить у ролі його батьків (і все це породжує численні проблеми для сучасного світу – принаймні, на Рай для усіх годі розраховувати)» [Вирський, 2016, с. 309]. Генна інженерія та штучний інтелект можуть залишити в минулому ідеали лібералізму, демократії та вільного ринку [Харарі, 2018].

Впевненість гуманізму в наявності індивідуального «Я», у його свободі, у наявності сфери внутрішніх, «потаємних» щодо інших людей почуттів дуже погано узгоджується з висновками сучасних наук. Цілком можливо, що згодом зовнішні алгоритми будуть здатні набагато краще аналізувати внутрішній світ людини, її переживання та бажання, будуть краще «розуміти» її, ніж вона сама [Харарі, 2018]. У такому разі більше не буде ніякого сенсу відстоювати людську індивідуальність і будувати інститути культури, враховуючи її особливості, інтереси, цінності та свободу волі. «Таким чином, нові технології ХХІ століття можуть повернути гуманістичну революцію в зворотному напрямку, позбавляючи людство його влади й наділяючи натомість нею нелюдські алгоритми» [Харарі, 2018].

Якщо гуманізм як основа сучасної культури або «релігія» сучасного суспільства відійде в минуле, якщо більше не буде об'єктивних причин для того, щоб «звеличувати» особистість, якщо алгоритми, які вже зараз достатньо могутні для того, щоб вести безперервне спостереження за діяльністю людини та робити певні висновки, перетворяться з посередників на правителів, то яке місце в новому світі залишиться людині? Є й ще не менш важливе питання: чи не спричинить майбутня біологічна революція появу «над-людини»? Чи не призведе вона до встановлення біологічної нерівності між людьми та розшарування суспільства за цією ознакою? Гуманізм виходить з того, що всі люди рівні від природи і тільки від самої людини залежить, чого саме вона досягне в житті. Майнова нерівність хоча й існує, але це не є основою для поділу людей на «кращих» і «гірших». Біологічна ж нерівність буде саме такою: вона розділить людей на «модернізованих» і «застарілих». У цьому разі ми вже більше не зможемо говорити про людство взагалі, треба буде завжди мати на увазі якусь його частину. Заразом, звичайно, відійде в минуле і таке явище, як загальнолюдська культура. Якщо гуманізм і залишиться, то навряд чи він буде розповсюджуватися на всіх *Homo sapiens*, а отже, і не буде гуманізмом у повному сенсі цього слова. [Харарі, 2018]

Постгуманістична ера, на думку Ю. Н. Харарі, може піти трьома шляхами у вирішенні питання ставлення до людини: втрата людиною свого значення в межах політико-економічної системи, втрата індивідуальної цінності на користь суспільного значення, втрата цінності «застарілих» форм людини [Харарі, 2018].

Щодо економічних і політичних систем, то їм буде набагато простіше мати справу зі штучними алгоритмами, аніж зі звичайними людьми. Виявляється, що людина далеко не найкращій працівник і не найліпший виборець, а отже немає ніякого сенсу піклуватися про неї. Що в цьому разі стане з ринком праці? Чи не залишаться люди взагалі без роботи, а якщо так, то як це вплине на саму їхню сутність? Яка зайнятість буде актуальною для людини майбутнього?

Один із можливих варіантів розвитку цієї сфери пропонує Саліхова І. С. у статті «Імперативи і ціннісно-сміслова якість гуманізації сучасної економіки» [Саліхова, 2019]. Зокрема вона відзначає, що «... в економіки немає іншого “виходу”, аніж послідовно “перетворювати” людину з інструменту створення благ з метою отримання грошового прибутку на *цільову функцію* економічного розвитку як такого, на джерело відтворення прогресивних цінностей і смислів власне господарської діяльності. Узагальнено імператив гуманізації сучасної економіки полягає в необхідності цілеспрямованого розвитку таких якісних властивостей людини, які на ділі забезпечать <...> гармонію *людини, виробництва та природи*» [Саліхова, 2019, с. 12].

У цьому разі людина залишає за собою функцію створення цінностей і цілей для системи, яка, можливо, буде складатися цілком із алгоритмів. Важко прогнозувати як подальший розвиток та еволюцію алгоритмів, так і прогрес наук про людину. Зараз науці «легше» уявити людину як один із алгоритмів насамперед тому, що наука поки не «знайшла» в структурі людини щось таке, що виходило б за межі систем обробки даних. До певного «спрощення» сутності людини вчених підштовхують, зокрема, проблема наявності «багатоголосся» наших «Я» та труднощі з емпіричним підтвердженням існування певного «центру» особистості, визначенням його природи.

Але цілком можливо, що подальший розвиток науки подолає ці проблеми. Може виявитися, що людину не вдасться звести до самих лише систем обробки даних. І якщо зараз ми не здатні зрозуміти, яким чином людина наділяє сенсом навколишній світ і формулює цілі його розвитку, то можливо, що це лише певна прогалина в нашій системі знання, а не сутнісна характеристика людини. Алгоритми здатні виконувати більшість операцій набагато краще, ніж люди, але для того, щоб створити «світ без людини» їм потрібно навчитися відтворювати самих себе та покладати цілі для свого існування. Навряд чи це трапиться найближчим часом. Алгоритми та системи, якими б потужними вони не були, створені людьми на основі тих знань, яке накопичило людство. Якщо ж ми не

знаємо, що таке насправді наша свідомість, яку вона має природу, що саме утворюється в результаті роботи мозку, то навряд чи зможемо закласти ці якості в зовнішню систему.

Отже, людство, найімовірніше, не припинить свого існування, поступившись місцем алгоритмам, але його розвиток все ж таки зазнає глобальних змін [Кобелева, 2020]. Шипілов А. В. у статті «Майбутнє постсучасного суспільства: вперед у минуле?» пише: «Сучасний світ в умовах зростаючої автоматизації і роботизації виробництва товарів і послуг, які ведуть до зникнення масової зайнятості, перетворюється на “світ без роботи”. Попит на робочу силу скорочується, на гнучкому ринку праці пролетаріат поступається місцем прекаріату, а для забезпечення споживання реалізується концепція безумовного базового доходу, що перетворює трудящих громадян на дозвільних рантьє. Формується “рентне суспільство”, яке за співвідношенням трудової та дозвільної діяльності нагадує доаграрне суспільство мисливців і збирачів, чийм головним заняттям була не праця, а різноманітні форми спілкування» [Шипілов, 2018, с. 7].

У такому контексті зникає напруженість від того, що людина втрачає одну з найважливіших своїх характеристик, а саме – схильність до праці. У якомусь сенсі людина майбутнього може «повернутися в минуле» і просто перенести акцент із однієї складової свого внутрішнього світу на іншу, тобто з праці на спілкування. Звичайно, форма життя за таких умов зазнає неабияких змін, але людство загалом продовжить своє стабільне існування. Такий розвиток подій цілком узгоджується з тим, що основна діяльність людини, яку поки що нікому не вдалося замінити, це утворення сенсів. І якщо в житті людини буде більше спілкування, ця сторона її діяльності тільки виграє. «... “Даремний клас” <...> знайде собі заняття, що задовольняють природну схильності людини до соціальної взаємодії, як знаходили їх сотні поколінь мисливців і збирачів на більшому протязі історії Homo sapiens...» [Шипілов, 2019, с. 164].

Ще одна можлива проблема майбутнього, яка несе безпосередню загрозу гуманізму, пов'язана з можливістю повного переходу влади до алгоритмів. Це питання аналізує Березовська-Чміль А. Б. у статті «Ідеї цифрового авторитаризму крізь призму філософії політики». Зокрема вона пише: «У філософсько-політичному контексті найгіршим наслідком цифрового авторитаризму може стати тотальне стеження за діяльністю всіх громадян з метою попередження протестних настроїв, приховування незадоволення владою, придушення інакомислення, маніпулювання колективною свідомістю. У таких умовах реальністю стане узурпація влади та порушення будь-яких прав і свобод людини» [Березовська-Чміль, 2020, с. 100]. Ю. Н. Гарарі також зазначає, що сучасна влада майже повністю зосереджена на вирішенні якихось «технічних» питань. У такому разі чому б не довірити її цифровим алгоритмам, які невдовзі, можливо, будуть знати нас краще, ніж ми самі, а також приймати більш виважені рішення? Але це обернеться, звичайно, відхиленням влади від гуманістичної лінії [Харарі, 2018].

Автори статті «Скасування біологічної еволюції людини або новий ароморфоз?» [Круликовський & Борисов, 2020] теж досліджують проблематику відношень між людьми та штучним інтелектом у майбутньому. На їхню думку, «прагнучи впоратися з глобальними проблемами й тупиками цивілізаційного розвитку, людство ризикує в особі надпотужного штучного інтелекту створити Бога, з яким не можна буде спілкуватися та неможливо буде домовитися. На якому етапі та яким чином потрібно зупинитися – і чи можливо тут зупинитися тепер взагалі? – у вдосконаленні штучного інтелекту, щоб майбутнє не стало “часом жахливих чудес”? Навіть якщо ми створимо в особі Сильного штучного інтелекту цілком адекватного й розторопного розумного Партнера, то реальність людського світу може змінитися до невпізнання, трансформувавшись у те, що можна визначити як транстоталітарний кіберсоціалізм. І навіть зараз, в епоху Слабкого штучного інтелекту, який виступає для нас у ролі слухняного Слути, інститути демократії та ринку змінюються докорінно» [Круликовський & Борисов, 2020].

Автори статті «Техноцентризм як влада сучасного суспільства: конфлікт гуманізму та техніки» [Фрадкіна & Міщенко, 2019] також зазначають, що наступний глобальний

конфлікт у межах усього людства буде відбуватися між гуманізмом, «на якому століттями ґрунтувалися світова культура, філософія, етика», і технізацією. «Найголовніші проблеми – збереження сутнісних характеристик людини і засад суспільства та ймовірна втрата своєї людської ідентичності через кібернізацію» [Фрадкіна & Міщенко, 2019, с. 147].

«Що очікувати від майбутнього: реалізації наших кращих утопічних уявлень або гірших антиутопічних сценаріїв? – запитує автор статті «Між технологічною утопією і антиутопією: ігри та соціальне проектування» [Аргамасова, 2017]. – Згідно з одним поглядом, у відповідь на нові проблеми розвинуться нові технології і майбутніх викликів не потрібно побоюватися, тому що наука і технології поступово впораються з ними. Згідно з іншим поглядом, розвиток технологій без розвитку людини становить небезпеку для майбутнього. Можливим є також третій підхід, який пропонується у статті: виробляти соціальні механізми та практики, які зроблять науково-технологічний прогрес і супутні суспільні зміни керованими. Майбутнє залежить від соціальної практики людей. Вже сьогодні кожен може взяти участь у його проектуванні» [Аргамасова, 2017, с. 150].

Отже, прогнози на майбутнє в будь-якому разі торкаються проблеми співвідношення людини та особливостей її буття (у межах гуманістичної парадигми) і техніки, яка поступово виходить з-під контролю та загрожує встановленням нового порядку, в якому не буде місця для гуманізму, а можливо, і для самої людини.

Ю. Н. Гарарі вважає, що майбутнє може бути за «техногуманізмом», який дозволить усьому людству обирати та конструювати будь-які ментальні здібності, що призведе зрештою до другої когнітивної революції [Харарі, 2018]. Але що робити людині в епоху техногуманізму, якщо він дозволить конструювати та трансформувати саму нашу волю? Тоді людству не залишиться нічого іншого, як назавжди попрощатися з гуманізмом, і можливо, змінити цю «релігію» на іншу – датаїзм («релігія даних»), яка бачить найвищу цінність в інформації. Це означатиме, серед іншого, що людину зокрема та загалом увесь світ її культури очікує поступове розчинення в нескінченних потоках даних [Харарі, 2018]. Відзначимо, що еволюційні вигоди, а також антропологічні ризики при зниженні ролі людського існування в глобальній інтернет-системі аналізує Авілікіна С. В. у статті «Запиши, завантаж, поділися!: релігія даних і антропологічні ризики інтернету всіх речей» [Авілікіна, 2019]. Зі свого боку актуальність вивчення впливу соціальних мереж на конструювання соціального порядку, його ідеології та цінностей підкреслює Літвіненко І. у статті «Social Networks and Transformations of the Global Social Order» [Litvinenko, 2020]. Сам Ю. Н. Гарарі зазначає, що «розвиток штучного інтелекту й біотехнології неминуче трансформують світ, однак він не передбачає єдиного, заздалегідь визначеного результату» [Харарі, 2018]. Історія вже неодноразово доводила, що ті самі технічні засоби можуть бути використані дуже по-різному. А це знову повертає нас до міркувань щодо «паутиння» сенсу, яким оплетене буття людини.

Отже, у висновку можна зазначити таке. Майбутнє гуманізму як парадигми сучасної культури дійсно є невизначеним. З одного боку, новітні технології розвиваються, спираючись на основні засади гуманізму, з іншого боку – їх розвиток може завершитися створенням зовсім «негуманістичного» світу. Подальший розвиток техніки може призвести до того, що сама людина буде розумітися як алгоритм, але оскільки цей алгоритм буде далеко не найкращим чином виконувати завдання обробки даних, то і ставити його в центр нової системи цінностей буде зовсім нелогічно. Техніка, найімовірніше, не буде нічого мати проти людини: вона просто визначить для неї нове місце у світі та культурі. Крім того, розвиток техніки може призвести як до чисто фізичного винищення людини, так і до її трансформування, тобто до появи зовсім іншого типу людей (або навіть і не людей зовсім). У цьому разі в піклуванні про майбутнє гуманізму немає жодного сенсу, адже нові реалії створюють нову культуру, яка більш точно відповідатиме вимогам часу.

Проте цілком імовірно, що еволюція людства піде іншим шляхом. Можливо, визначення людини як алгоритму – це лише один з етапів розвитку когнітивних наук, і в майбутньому ця теорія зміниться на іншу. У цьому разі побоювання, пов'язані

з тим, що штучні алгоритми випередять людину у своїх можливостях, виглядають необґрунтованими. Так, штучні алгоритми можуть замінити людину в багатьох сферах суспільного життя, але вони не зможуть створювати сенси та визначати мету своїх дій. Навіть якщо, як вважає Ю. Н. Харарі, алгоритми навчаться «розуміти» людей краще, ніж люди розуміють самих себе, вони все одно не матимуть змоги визначати шлях свого розвитку самостійно. З цього погляду, гуманізму загалом нічого не загрожує, хіба що його торкнуться деякі несуттєві зміни, пов'язані з трансформацією самої людини під впливом «глобальних» проєктів людства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Авилкіна С. В. Запиши, загрузи, поделись!: религия данных и антропологические риски интернета всех вещей. *Сборник статей IV Открытой межвузовской научно-практической конференции «Экология медиасреды» (Москва, 29 апреля 2019 года)*. 2019. С. 11–23.

Аргамакова А. А. Между технологической утопией и антиутопией: игры и социальное проектирование. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2017. № 4. С. 150–159. DOI: <https://doi.org/10.5840/eps201754479>.

Березовська-Чміль А. Б. Ідеї цифрового авторитаризму крізь призму філософії політики. *Соціально-гуманітарний вісник*. 2020. Вип. 31. С. 99–100.

Вирський Д. Нелюдська історія людства (рецензія на: Харарі Ю. Н. *Sapiens*. Краткая история человечества. М.: Синдбад, 2016. 520 с.). *Ейдос*. 2017. Вип. 9. С. 305–310.

Егорова И. В, Спирина Э. М. Философствующий автомобиль. *Вестник Челябинского государственного университета. Серия «Философские науки»*. 2020. № 4(438). С. 10–16.

Каку М. Будущее разума / пер. с англ. Н. Лисовая. М.: Альпина, 2015. 502 с.

Кобелева Д. А. Буття людини. Сучасність і майбутнє (філософські роздуми щодо ідей Ю. Н. Харарі). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020. № 61. С. 90–96. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-61-10>.

Круликовский А. И., Борисов И. А. Отмена биологической эволюции человека или новый ароморфоз? *Философия здоровья: интегральный подход*. 2020. Вып. 6. С. 5–13.

Лукашенко М. В. Сучасне осмислення евідемонії в наукових і соціально-політичних дискурсах. *Матеріали Всеукраїнського круглого столу «Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах України» (Вінниця, 21 листопада 2019 року)*. 2019. С. 129–132.

Панасюк Н. В. Рецензия на книгу Юваля Ноя Харарі «Sapiens: Краткая история человечества». М.: Синдбад, 2018. *Вестник РУДН. Серия «Всеобщая история»*. 2018. Том 10. № 2. С. 207–211. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2018-10-2-207-211>.

Салихова И. С. Императивы и ценностно-смысловое качество гуманизации современной экономики. *Вестник Московского университета имени С. Ю. Витте. Серия 1: Экономика и управление*. 2019. № 1 (28). С. 7–14. DOI: <https://doi.org/10.21777/2587-554X-2019-1-7-14>.

Фрадкіна Н., Міщенко М. Техноцентризм як влада сучасного суспільства: конфлікт гуманізму та техніки. *Українознавчий альманах*. 2019. Том 24. С. 147–152. DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2019.24.26>.

Харарі Ю. Н. Homo Deus: За лаштунками майбутнього / пер. з англ. О. Дем'янчук. Київ: BookChef; Форс Україна, 2018. 544 с. URL: https://batrachos.com/sites/default/files/pictures/Books/Harari_2018_Homo%20Deus.pdf.

Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / пер. з англ. Я. Лебеденко. Харків: КСД, 2016. 413 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Harari_Yuval_Noi/Liudyna_rozumna_Istoriia_liudstva_vid_mynuloho_do_maibutnoho.pdf.

Шишилов А. В. Будущее постсовременного общества: вперед в прошлое? *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2018. № 21 (1). С. 7–26. DOI: <https://doi.org/10.31119/jssa.2018.21.1.1>.

Шишилов А. В. Жизнь без труда? Это естественно. *Социологический журнал*. 2019. Том 25. № 2. С. 153–170. DOI: <https://doi.org/10.19181/socjour.2019.25.2.6391>.

Litvinenko I. Social Networks and Transformations of the Global Social Order. *Multiversum. Philosophical Almanac*. 2020. 1(2), pp. 16–28. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.1.2.02>.

Кобелева Даля Леонідівна

кандидатка філософських наук, старша викладачка кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківський національний технічний університет сільського господарства імені Петра Василенка
вул. Алчевських, 44, Харків, 61002
E-mail: daliakobeleiva@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3139-1561>

Стаття надійшла до редакції: 29.10.2020

Схвалено до друку: 25.11.2020

**THE FUTURE OF HUMANISM: THE PLACE OF HUMAN
IN TECHNOGENIC CIVILIZATION**

Kobeleiva Dalia L.

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the Department of UNESCO “Philosophy of Human Communication”, Social Sciences and Humanities Petro Vasylenko Kharkiv National Technical University of Agriculture 44, Alchevskih str., 61002, Kharkiv, Ukraine
E-mail: daliakobeleiva@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3139-1561>

ABSTRACT

The article is devoted to reflections on the future of the humanistic paradigm that underlies modern culture, and an analysis of the views of modern philosophers and historians on this scientific problem. Modern science and technology are evolving very rapidly. Society is trying to keep up with their development and modernize culture to meet new requirements. The foundation of modern culture is humanism as a system of views and values associated with the recognition of the central role of man, as well as with the belief in the need to coordinate strategies for solving any socio-cultural issues with the essence of human. At the same time, a person in the context of a humanistic worldview is certainly perceived as a bearer of the individual “I”, acts as the basis of personality. Science and technology are still developing within the framework of a humanistic system of values, and they also set ambitious goals based on such value. However, there are already very significant contradictions between the values of humanism and scientific achievements. Consequently, there is a need for a fundamental analysis of this situation. It seems that technology poses a significant threat to humanism, and this threat can be realized in several scenarios. On the one hand, modern science undermines “faith” in humanism when it claims that despite advances in the analysis of the functioning of the brain, it has failed to find the very center of personality, the individual “I” of a person, on the basis of which the humanistic paradigm is built. That is, science has failed to figure out how electrical impulses turn into consciousness. And if we assume that no “I” actually exists, that this is only a certain function of the brain to create a holistic picture of the world, then a person can be considered simply as one of the algorithms. Then it does not matter on what basis this algorithm works, that is, “live” and artificial algorithms in fact are not fundamentally different. Such considerations, of course, leave humanism no chance. Such reasoning, of course, leaves no chance for humanism. On the other hand, the “humanistic” goals of humanity can lead to its complete or partial transformation into a certain “super-humanity”. And attempts to define the “spiritual” values of such a future “new formation” look like a fundamentally insoluble task. So, from the point of view of determining the future states of humanism, modern philosophers have something to think about.

Keywords: humanism, science, technology, values, humanity, Yuval Noah Harari.

REFERENCES

- Argamakova, A. A. (2017). Between a Technological Utopia and Dystopia: Games and Social Design. *Epistemology & Philosophy of Science*, 4, 150–159. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.5840/eps201754479>.
- Avilkina, S. V. (2019). Record, Upload, Share!: Religion of Data and Anthropological Risks of the Internet of All Things. In *Proceedings of the IV Open Interuniversity Scientific-Practical Conference “Ecology of the Media Environment” (Moscow, April 29, 2019)* (pp. 11–23). (In Russian).
- Berezovskaya-Chmil, A. B. (2020). Ideas of Digital Authoritarianism Through the Prism of Political Philosophy. *Socio-Humanitarian Bulletin*, 31, 99–100. (In Ukrainian).
- Egorova, I. V., & Spirova, E. M. (2020). Philosophizing Car. *Chebyabinsk State University Bulletin. Series “Philosophical Sciences”*, 4/438, 10–16. (In Russian).
- Fradkina, N., & Mishchenko, M. (2019). Technocentrism as the Power of Modern Society: The Conflict of Humanism and Technology. *Almanac of Ukrainian Studies*, 24, 147–152. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2019.24.26>.
- Harari, Y. N. (2016). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. (Ya. Lebedenko, Trans.). Kharkiv: “Family Leisure Club” Publishing House. (Original work published 2011). (In Ukrainian). Retrieved from https://shron1.chtyvo.org.ua/Harari_Yuval_Noi/Liudyna_rozumna_Ist_oriia_liudstva_vid_mynuloho_do_maibutnoho.pdf.
- Harari, Y. N. (2018). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. (O. Demianchuk, Trans.). Kyiv: BookChef. (Original work published 2015). (In Ukrainian). Retrieved from https://batrachos.com/sites/default/files/pictures/Books/Harari_2018_Homo%20Deus.pdf.
- Kaku, M. (2015). *The Future of the Mind*. (N. Lysovaia, Trans.). Moscow: Alpina. (Original work published 2014). (In Russian).
- Kobelieva, D. L. (2020). Human Existence. Present and Future (Philosophical Reflections on the Ideas of Y. N. Harari). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series “Theory of Culture and Philosophy of Science”*, 61, 90–96. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-61-10>.
- Krulikovsky, A. I., & Borisov, I. A. (2020). Cancellation of Human Biological Evolution or a New Aromorphosis? *Philosophy of Health: An Integral Approach*, 6, 5–13. (In Russian).
- Litvinenko, I. (2020). Social Networks and Transformations of the Global Social Order. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1/2, 16–28. DOI: <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2020.1.2.02>.
- Lukashenko, M. V. (2019). Modern Understanding of Eudemony in Scientific and Socio-political Discourses. In *Proceedings of the All-Ukrainian Round Table “Philosophy in Modern Scientific and Socio-political Discourses of Ukraine” (Vinnytsia, November 21, 2019)* (pp. 129–132). (In Ukrainian).
- Panasyuk, N. V. (2018). Review of the Book by Yuval Noah Harari “Sapiens: A Brief History of Humankind”. *RUDN Journal of World History*, 10(2), 207–211. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2018-10-2-207-211>.
- Salikhova, I. S. (2019). Imperatives and Value-semantic Quality of Humanization of the Modern Economy. *Bulletin of the Moscow University named after S. Yu. Witte. Series 1: Economics and Management*, 1/28, 7–14. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.21777/2587-554X-2019-1-7-14>.
- Shipilov, A. V. (2018). The Future of the Post-modern Society: Forward to the Past? *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 21/1, 7–26. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.31119/jssa.2018.21.1.1>.
- Shipilov, A. V. (2019). Life Without Labor? It’s Natural. *Sociological Journal*, 25(2), 153–170. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.19181/socjour.2019.25.2.6391>.
- Virsky, D. (2016–2017). Nonhuman History of Humankind. Review of the Book by Yuval Noah Harari “Sapiens: A Brief History of Humankind”. *Eidos*, 9, 305–310. (In Ukrainian).

Article arrived: 29.10.2020

Accepted: 25.11.2020

УДК 159.947.24:316.6

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-18

Алла Макарова

ФУНКЦІЇ АРХЕТИПУ ЯК ЦІННІСНОЇ ДЕТЕРМІНАНТИ ДІЯЛЬНОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті досліджується проблематика детермінації діяльності як соціального явища в контексті архетипно-ціннісного підходу та пропонується методологія аналізу соціальних явищ на його основі. Зокрема, здійснено співставлення засад традиційного праксеологічного та інноваційного архетипно-ціннісного підходів до діяльності, а також виокремлено спільні та відмінні риси у відповідних методологіях. Обстоюється думка, що архетипно-ціннісний підхід є актуальним для аналізу соціокультурної діяльності, оскільки враховує одночасно три проєкції, в яких вона здійснюється: персональну як суб'єктивну, трансперсональну як об'єктивну, а також інтерперсональну як інтерсуб'єктивну. З позиції соціально-філософського аналізу здійснено узагальнення процесуальних характеристик діяльності як її концептуальних засад без диференціації її на типи, види чи форми. Аналіз рівня і якості впливу архетипів на діяльність зроблено на підставі тлумачення архетипів у їхньому зв'язку з поняттями «цінності», «образу» (зразку), «п'ятери» (ярику), «символу» (знаку). Охарактеризовано функціональний детермінаційний вплив архетипів і цінностей, що втілюються в них, на орієнтацію та координацію, стереотипізацію та нормативізацію, інтеграцію та систематизацію як неодмінні складові будь-якого виду діяльності. Наголошуючи на амбівалентності архетипу, авторка пропонує як найбільш універсальні використовувати параметри «конструктивна діяльність» / «деструктивна діяльність», коли йдеться про загальні моделі поведінки та їхній вплив на діяльність як багатогранний соціально-орієнтований процес. Науковою новизною роботи є визначення трьох аспектів детермінації індивідуальної та суспільної діяльності архетипово-ціннісними функціями, а саме: орієнтувально-координаційного, стереотипізаційно-нормативного та інтегрувально-систематизаційного. Робляться висновки й пропозиції щодо практичного застосування функціональної моделі архетипно-ціннісної детермінації діяльності в науково-теоретичній та соціокультурній сферах.

Ключові слова: архетип, цінність, діяльність, архетипно-ціннісний підхід, функції архетипу.

У ХХІ столітті індивід перебуває у становищі людини, покинутої в натовпі. Можна довго перелічувати причини такого стану, але погодимося з Н. Ковтун, яка дуже точно висловила весь цей «комплекс» фразою: «Ірраціональне у вольовій активності індивіда і соціальної спільноти якнайповніше виявляється у відсутності в ній ціле відповідності, коли суб'єкт не усвідомлює мету власної діяльності» [Ковтун, 2016, с. 21]. Інакше кажучи, «маючи потребу в самореалізації, у меті діяльності та в сенсі індивідуального існування, особистість з необхідністю шукає понадперсональні ціннісні орієнтири. Адже, з огляду на конечність її існування, вона потребує відчуття трансценденції та морального виправдання її життя. Покликання як мотиваційний феномен саме і виявляє такі цілі й спроможності особистості. Однак у здійсненні покликання виникають численні моральні колізії між бажаннями та обов'язками людини, і пошуки їх розв'язку актуалізують питання про інші її вищі виміри поряд з персональною мотивацією людини. Врівноважування особистісних та соціальних, етичних, релігійних мотивів завжди становить проблему, як практичну, так і теоретичну» [Мулярчук, 2019, с. 82]. Такі сенси конотовано і в працях інших відомих дослідників антропологічної проблематики [Карпенко, 2017; Титар, 2017].

Очевидно, що традиційні підходи до соціально-філософського аналізу діяльності – зокрема праксеологічний, дієвий у світі модернізму – вичерпав свою ефективність у сучасному світі «текучої ірраціональності»; натомість архетипно-ціннісний підхід, який можна вважати інноваційним, модернізованим і трансформованим поєднанням

© Макарова А. О., 2020.



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

традиційних архетипного та ціннісного підходів, враховує сучасні реалії та особливості діяльності в них. Варто також відзначити, що в контексті проблематики діяльності зазначений підхід має спільні з праксеологічним підходом тези, але й суттєво відрізняється від останнього. Саме на цих відмінностях ми й зосередимо увагу нижче.

1. Якщо *архетипно-ціннісний підхід шукає корені соціальних явищ в ірраціональному, колективному несвідомому, вираженому образами й символами, які фактично є кодами, ключами до минулого*, то «праксеологічний метод у своїй основі спирається на фундаментальне положення, що людська діяльність за своєю сутністю є проявом розуму, що означає неможливість її пояснення з позицій фізикалізму, біологізму чи психологізму» [Покотило, 2017, с. 110], і є орієнтованим виключно на майбутнє.

2. Серед основних принципів праксеологічного методу називають апіорність факту дії як діяльності, тоді як *згідно з архетипно-ціннісним підходом діяльність не завжди означає «активну дію», а може мати сенс «принципового або вимушеного не-діяння»*. Наприклад, модель поведінки «Жертва–Хижак», проаналізована за принципами різних підходів, відповідно дасть різні прогнози розвитку стосунків: чи то як наявності (активність), чи то як відсутності (пасивність) взаємодії [Ковтун, 2014].

3. Окрім того, «апіорнодедуктивна складова праксеологічного методу виступає базовою, що робить праксеологічний метод теорією, що має узагальнене значення, незалежне від просторово-часового континууму» [Покотило, 2017, с. 110], *на відміну від архетипно-ціннісного підходу, за яким «свідомість організовує поточний процес адаптації, тоді як несвідоме містить в собі не тільки забутий індивідом матеріал його минулого, а й усі успадковані поведінкові якості, складники структури розуму»* [Вертель & Мотрук, 2018, с. 233].

4. Інша відмінність праксеологічного підходу полягає в тому, що згідно з ним «діяльність виступає властивістю суб'єкта <...> Кожна людина має у свідомості певну ієрархію цінностей у відповідності з якою вона діє. Ця ієрархія може варіюватись у залежності від конкретних історичних життєвих обставин та носить суб'єктивний характер» [Покотило, 2017, с. 110]. Натомість *для архетипно-ціннісного підходу цінність є маркером архетипу, який виявляється у свідомості через систему «прийнятності» та «неприйнятності», закладену апіорно, до того ж «індивід <...> не створює психіку за своїм бажанням, а формується нею і вигодується поступовим пробудженням свідомості під час свого дитинства»* [Вертель & Мотрук, 2018, с. 233]. Тобто цінності в цьому разі не можна «обрати» чи змінити: *згідно з архетипно-ціннісним підходом вони – частина самого архетипного комплексу в недосяжному колективному несвідомому*.

5. Нарешті, «ще однією важливою рисою праксеологічного методу є методологічний індивідуалізм, який стверджує, що єдиним суб'єктом діяльності є людські індивіди. Суспільства, нації, класи не можуть виступати суб'єктами діяльності. Єдиний шлях для пояснення цілого лежить через пояснення окремого індивіда» [Покотило, 2017, с. 110]. Але *в межах архетипно-ціннісного підходу сама колективна свідомість в різних її проявах (наприклад, громада, народ, нація тощо) є таким суб'єктом, а індивід виявляється об'єктом*.

Водночас праксеологічний підхід висуває «четвертий принцип праксеологічного методу – це уникнення оціночних суджень. Практика не претендує на впровадження якої-небудь шкали цінностей, схожої до ідеології» [Покотило, 2017, с. 110]. *Архетипно-ціннісний підхід теж передбачає (цілком у логіці незмінності цінностей) неправомірність оцінок «добре – погано»*. Це є метод дослідження зв'язків між архетипом, цінністю та символом як засобами ідентифікації моделей людської діяльності, який – так само, як і праксеологічний – поєднує аналітичні та герменевтичні прийоми. Але якщо згідно з праксеологічним підходом людина як суб'єкт власної свідомості змушена постійно її контролювати й керувати нею, то *згідно з архетипно-ціннісним підходом завдання особи – спостерігати за власною поведінкою та цінностями, які для неї є «прийнятними» чи «неприйнятними», відповідно до яких конструювати діяльність «приємно» або «неприємно», і вже через ці спостереження «виходити» зі сфери теперішнього у сферу минулого та*

навіть майбутнього: не покидаючи цього теперішнього, але пов'язуючи минуле, теперішнє та майбутнє «ниткою Аріадни», що легко виведе з плутанини смислів. Тому розумовий експеримент є методом також і архетипно-ціннісного підходу, але використовується він не тільки для пояснення діяльності, але й для її покращення чи моделювання без насилля над власною суттю.

Фактично, якщо праксеологічний підхід ставить діяльність попереду і вище індивіда, який змушений змінювати себе, підлаштовуючись під зовнішні та часто неприйнятні для нього вимоги, то архетипно-ціннісний підхід навпаки – повертає людині її саму як вільного творця діяльності. Він відкриває можливості зростання та акумулює творчої енергії у «сродній» індивіду діяльності без зайвих жертв з боку останнього. Як видається, з'ясування функціональних підвалів архетипної детермінації діяльності суттєво допомогло б переорієнтувати позасвідоме налаштування індивідуальної свідомості з деструктивних на конструктивні ціннісні орієнтації, однак поки що, на нашу думку, цьому не приділено належної уваги.

Отже, ми вважаємо, що на початку XXI століття дослідження діяльності з позиції поєднання архетипу, цінності та символу в єдиний методологічний конструкт є надзвичайно *актуальними*. Треба визнати, що архетипно-ціннісний підхід поки не отримав свого методологічного оформлення і належного обґрунтування, але відповідні прийоми та методи використовуються при вирішенні різноманітних практичних завдань: наприклад, у брендінгу, профорієнтації, моделюванні одягу, арт-терапії, програмуванні тощо. Для соціальної філософії така конструкція може мати сенс як спосіб опису ментальних процесів у людей в історичній перспективі; вона може бути корисною і при спробах узагальнити прояви діяльнісних акцентів у певних соціальних системах, для прогнозування окремих процесів у них, а також для аналізу моделей суспільного устрою.

У статті ставиться *мета* засобами архетипно-ціннісного аналізу виявити й обґрунтувати особливість і взаємозалежність різних функцій архетипу в контексті загальних характеристик діяльності як соціального явища. Діяльність розглядається нами як сукупність процесів трансформування соціокультурної реальності. Водночас такі процеси передбачають як своє джерело (а також і як результат свого здійснення) не просто активного, але самоусвідомленого суб'єкта, який постійно пізнає сам себе та самовдосконалюється шляхом актуалізації «внутрішнього», а не через активацію невластивого йому «зовнішнього».

Як зазначає О. Донченко у монографії «Архетиповий менеджмент», «архетипова феноменологія перебиває особистісні межі психічного, насичуючи його трансперсональними змістами всезагального, що можуть бути відтворені лише частково або надлишково» [Донченко, 2012, с. 4]. З цієї причини тематика архетипного підходу приваблює представників різних соціогуманітарних наук, які аналізують архетип у багатьох проєкціях і зв'язках, але по-справжньому комплексних робіт все ще недостатньо. Зокрема, методологічний аналіз функцій архетипу як ціннісної детермінанти діяльності ще тільки належить здійснити. Серед західних досліджень, в яких висвітлюється ця тематика, найвідомішими є праці Н. Геймана, Дж. Кемпбелла, К. Леві-Строса, М. Марк і К. Пірсон, М. Еліаде, Дж. Гілмана, які так чи інакше продовжували актуалізований К. Г. Юнгом пошук соціальних функцій архетипу. Серед вітчизняних авторів дослідження соціальних процесів з позицій архетипного підходу проводили Е. Афонін, Л. Бевзенко, Л. Белехова, О. Донченко, Н. Зайцева, Н. Ковтун, С. Кримський, В. Менжулін, О. Сліпушко, О. Титар, які доводили, що «в суспільстві архетипи супроводжують життєдіяльність суспільства і людини, мають соціальне й особистісне у своїх підставах», а також, що «феномен архетипу експлікується в тих сферах духовного життя людини, де є прототипи та повторюваність, зокрема у міфології, фольклорі, мистецтві, культурі загалом» [Зайцева, 2018, с. 87].

Перш ніж розглянути безпосередньо функції архетипу як ціннісної детермінанти діяльності, слід зауважити, що всі три складові цієї теми становлять самостійні методологічні проблеми, які відзначаються заплутаністю підходів і трактувань. Аналіз теми «архетипу» в юнгіанській традиції хоча й налічує вже трохи більше ста років, все ще

лишається переобтяжений як численними інтерпретаціями самого поняття, так і суперечностями між різними галузями наук, які вивчають соціальне. Серед архетипів прийнято виділяти особистісні, соціальні, культурні та національні. Ця класифікація, на наш погляд, не є досконалою, оскільки не дозволяє *функціонально відділити «архетип», «образ», «патерн» і «символ»,* і це дуже ускладнює аналіз архетипно-ціннісної детермінації діяльності. Так, загалом можна погодитись, що «національні архетипи – це не стільки “духовні гени” чи “культурні коефіцієнти” нації; вони ж є певними моделями, алгоритмами, комплексами образів і таке інше, що структурно утворюють певні прототипи (мислення, почувань, світоглядних орієнтирів, діяльності)» [Бондаренко, 2008, с. 73]. Проте зарахування саме до категорії «національних архетипів», наприклад, України як «прекрасної і жахливої, свавільної і мстивої жінки» та водночас «землі-матері», а поряд з тим – як Народу, Сонця, Води, Сокола [Палій, 2019], порушує фундаментальний дихотомічний поділ на «живе» і «неживе» та, вочевидь, є певним *абстрактним образом,* що існує лише в суб'єктивній реальності (як уявлення чи персоніфікація).

Натомість К. Г. Юнг показує соціальні антропоморфні проєкції, на які легко накладається параметр «діяльність» як на праобрази поведінкових моделей, властивих «живому»: «“Анімус” (несвідома чоловіча сторона особистості жінки), “Персона” (соціальна роль індивіда), “Тінь” (темна, тваринна сторона індивіда), “Самість” (цілісність, гармонія). Так, одним зі значущих архетипів виступає “Персона” – соціальний образ індивіда, своєрідний компроміс між бажаннями, можливостями індивіда і вимогами, звичаями, традиціями суспільства. Функція “Персона” – створення враження на оточуючих, приховування істинної сутності індивіда. Така система архетипів охоплює багато аспектів життєдіяльності колективного суб'єкта» [Юнг, 1991, с. 64]. І якщо архетипна сутність «виливається» з колективного несвідомого в образ, то образ можна трактувати як «фіксацію архетипу в суб'єктивній реальності» у формі, зумовленій цінностями, що приписуються цій сутності. Отже, *архетип як певна «сила» оживляє образ, в якому ця «сила» втілюється, а символ надалі перебирає на себе цінності, передані образом* та акумульовані в лаконічному предметному втіленні цього образу (код, слово, знак, жест, малюнок або предмет, який у разі його ціннісно-сміслового навантаження називають «артефактом»). Так утворюється *ланцюг своєрідного «енергетичного» передавання смислу: від архетипу («сутнісної сили»), через уявний образ і до матеріального символу.*

Постає питання: хто ж є тим суб'єктом, щодо діяльності якого здійснюються функції, які можна називати архетипними? Л. Сокурянська та О. Голиков, порівнюючи поняття «актора», «агента», «суб'єкта» та «діяча», підкреслюють, що хоча всі ці поняття «семантично означають і морфологічно апелюють до діючого – індивіда чи групи» [Сокурянская & Голиков, 2016, с. 58–59], вони все одно є неоднозначними з позиції критики (дослідники наводять тут протилежні критерії, висунуті М. Арчером, А. Туреном і П. Штомпкою [Сокурянская & Голиков, 2016, с. 59]). Адже якщо «агент» і навіть «актор» діють від імені структур і за їхньою вказівкою, граючи певну «тимчасову роль», то суб'єкт трактується переважно як свідомий, незалежний та самокерований елемент суспільної матриці, відповідальний за власні вчинки внаслідок *здійшеного особисто ціннісного вибору,* елементарним рівнем буття якого є індивідуальний. Тимчасом «архетипова сутність – персональна, трансперсональна і водночас інтерперсональна, вона суб'єктивна, об'єктивна і водночас інтерсуб'єктивна. Архетипова сутність троїста і має глибоке природне (тобто божественне) походження», – пише О. Донченко [Донченко, 2012, с. 4].

Це вже вказує на певне методологічне розташування і сегментування, за яким діяльність можна теж представити як «троїсту структуру». У цій структурі персональне постає як індивідуальне, що потребує орієнтації та координації в об'єктивному; об'єктивне ж протистоїть персональному як суспільне, що наповнене зовнішніми щодо персонального шаблонами та дискурсами; і нарешті, трансперсональне являє собою синтез персонального та суспільного (і потребує перегляду, систематизації та інтеграції).

Отже, у персональному відбуватимуться процеси, пов'язані з пізнанням; у суспільному – процеси, пов'язані з оцінюванням, а в трансперсональному – процеси, базовані на критичному аналізі та обміні.

Утім, така структура діяльності не є сепарованою. Скоріше, вона постає як система ступенів росту, переходу від однієї платформи розвитку до іншої внаслідок завершення певного архетипного діяльнісного процесу: від навчання та спілкування до їх реалізації у праці (творчості), яка є закріпленням в емпіричному «експерименті» вивченого та здобутого шляхом спілкування з Іншим знання.

Поглянувши на цей ланцюг комплексно, можна помітити, що така структура відтворює форму оповідання про певну «ініціацію» молодого людини, про її випробовування щодо права зватися й вважатися особистістю, тобто суб'єктом, який може впливати на суспільне середовище власними вчинками. Перед нами фактично розгортається «історія життя» людини, яка доводить іншим власну талановитість і готовність керувати об'єктивними процесами. Здійснюється те, що вчені називають «відродженням міфу», коли життєвий шлях індивіда пролягає через три архетипні царини як через певні «рівні» діяльності: «одиночний», «загальний» і «всезагальний». Це можна представити як шлях дорослішання, а можна говорити і про процес легітимації влади індивіда як потенційного суб'єкта діяльності. Оскільки міф багатьма вченими безпосередньо пов'язується з архетипом через, наприклад, успішні життєві історії Героїв, Захисників, Магів, то цілком природно звучить висновок О. Висоцького: «Розгляд функцій міфу як первісної форми та механізму легітимаційної політики дає нам можливість підійти до осмислення призначення легітимаційної політики як універсальної складової системи соціальних відносин» [Висоцький, 2006, с. 243]. Цей же автор пропонує перелік функцій міфу, з яким ми повністю погоджуємося, а також вбачаємо можливим розділити ці функції згідно із запропонованими нами архетипними векторами діяльнісних потреб (які корелюють із психологічними моделями провідної діяльності за традиційними віковими етапами):

- на першому етапі – *орієнтація та координація*; архетип функціонує тут у проєкції «образу» (зразку) для імітації спостережуваної об'єктивної реальності, в якій діяльність здійснюється компетентним оточенням;

- на другому етапі – *стереотипизація та нормативізація*; архетип функціонує як «патерн» (настанову) для відтворення та вдосконалення діяльності за попередньо даним зразком: відповідно до власних талантів і нахилів, але вже у рівній взаємодії з іншими компетентними учасниками процесу;

- на третьому етапі – *інтеграція та систематизація*; архетип функціонує як символ (пам'ять, збереження, примноження, зміцнення) інтегративної компетентності в діяльності, як свідок суспільного внеску персони, що навчилася співпрацювати з Іншими.

За О. Висоцьким [див.: Висоцький, 2006, с. 243–245], міф виконує такі функції: легітимаційну; парадигмальну; смислоутворюючу; інтерпретаційну; аксіологічну (ціннісно-нормативну); інформаційно-орієнтаційну; пророкуючу; когнітивну (пізнавальну); інтеграційно-дезінтеграційну; формування ідентичності; соціально-диференційну; субординаційну. Об'єднавши викладене вище в межах єдиної концептуальної схеми, отримаємо таку смислову відповідність:

Схема 1. Співвідношення етапів діяльності та її архетипних функцій

Смислові проєкції архетипу	Образ (зразок)	Патерн (ярилик)	Символ (знак)
	- інформаційно-орієнтаційна; - когнітивна (пізнавальна); - парадигмальна; - смислоутворююча; - аксіологічна (ціннісно-нормативна).	- соціально-диференційна; - інтерпретаційна; - субординаційна.	- інтеграційно-дезінтеграційна; - формування ідентичності; - легітимаційна; - пророкуюча.
складові будь-якого виду діяльності	орієнтація та координація	стереотипизація та нормативізація	інтеграція та систематизація

Щодо розглянутої проблематики також можна зробити такі додаткові висновки:

- по-перше, з погляду «кінцевого етапу як вершини розвитку» чітко простежується зв'язок між першим етапом – *персональним* (особистим «міфом» як минулим особи) і другим етапом – *суспільним* (як актуальним, стабільним теперішнім, що знаходиться в процесі безперервного творення);

- по-друге, минуле особи постає як дитинство та юність, теперішнє – як рання і пізня зрілість, а майбутнє – як ранній та пізній похилий вік. Вже цей зв'язок може використовуватися як маркер конструктивності чи деструктивності змісту діяльності, а також для аналізу реального стану суспільств, адже згідно з таким підходом «старість» повинна бути підсумком, інтеграцією, а не деградацією і не зникненням цінності особистості одразу після «закінчення теперішнього».

Запропонована нами функціональна схема архетипного змісту перекликається з висновками інших незалежних дослідників, що вивчали явище ціннісної детермінації діяльності. Так, у дослідженні В. Павлик «з'ясовано, що психологічний механізм ціннісної детермінації морального становлення має три компоненти (мотиваційний, змістовий та операціональний): ціннісні детермінанти визначають розвиток моральної сфери, особистісних рис і утворюють підґрунтя психологічної готовності людини до моральної поведінки. Досліджено, що моральне становлення виявляється результатом успішного функціонування ціннісної системи особистості. Ціннісна детермінація морального становлення в юнацькому віці має свої позитивні та негативні форми прояву» [Павлик, 2006, с. 24–25].

Остання теза надзвичайно важлива в контексті архетипного підходу, адже архетип за характером є амбівалентною сутністю, тобто проявляється двоєко. Ті самі «конструктивні» для діяльності функції архетипів – *орієнтувально-координативні, стереотипізаційно-нормативна та інтегрувально-систематизаційна* – при дисонансі взаємоповаги в системі рівнів індивідуальної і суспільної самосвідомості можуть вмиг перетворитися на «механізми ствердження, повторення і зараження», які Н. Ковтун вважає «найбільш поширеними засобами маніпуляції волею людини» [Ковтун, 2014, с. 29]. Діяльність у цьому разі стане деструктивною і для персони, і для суспільства. Слід пам'ятати, що так звані «загальнолюдські» цінності і цінності індивідуальні, суб'єктивні далеко не завжди співпадають. Явище девіантності та делінквентності, на відміну від профілів «агента» й «актора» як «не-суб'єктив», дуже часто має чіткий особистісний профіль і реалізується саме як антагонізм щодо «офіційної» культури, як субкультурна та контркультурна діяльність, яка, втім, є продуктивною в сенсі реалізації індивідуальних уявлень про нормальний стан об'єктивного світу, тлумачення подій та дій як «успішних» чи «неуспішних», і орієнтації на конкретні зразки (кумирів чи моделі «збірних» образів). Діяльність, яка може бути проголошена «злочинною», «неправильною», «руйнівною» з погляду одного індивіда, цілком влаштовує іншого і вважається ним гідною продовження. Архетипність певної діяльності виявляється через її невимушеність, «природність» для суб'єкта рішень і дій, відсутність раціонального заперечення чи довгого обговорення деталей майбутньої діяльності, тобто через її безумовну прийнятність як самовідтворювального алгоритму. Видається, ніби конкретний спосіб діяльності притаманний індивіду змалечку, і навіть ще до початку самоусвідомлення.

Це ставить проблему реальності впливу соціального оточення: зокрема, чи має виховання (і навіть навчання) силу безумовного наказу, і чи можна «перевиховати» особистість. Можна припустити, що індивід розвивається за власною, закладеною позасвідомо «програмою», яка трансформується, зіткнувшись із конкретним соціальним часом і соціальним простором, але не настільки суттєво, щоб кардинально змінити поведінку (за умови цілісності психіки). Оскільки формування поняття «архетип» пов'язують переважно з платонічною традицією, то за відповіддю на це питання звернемося до її постулатів. А. Андреев зазначає: «Платон, говорячи сучасною мовою, головним вважав не несвідоме існування, а свідоме досягнення досконалості, яке є цінним насамперед тим, що воно є продуктом свідомого ставлення. Інакше кажучи, досконалість, що розуміється як духовна досконалість, досягається на шляху за віссю прогресу від природи

до культури, від психіки до свідомості, від людини до особистості – це по-перше. По-друге, основним інструментом удосконалення виступає розум (не інтелект!). По-третє, механізмом удосконалення виступає постійне й невисипує – “протягом всього свого життя” – свідоме викриття несвідомого (приспосувального) освоєння життя (за допомогою інтелекту – не розуму!), свідоме окультурення несвідомих просторів душі, що дозволяє перетворювати безплідне бездуховне на плодоносне духовне. По-четверте, результатом осмисленого ставлення стає *перетворення людини на особистість*, персону. По-п’яте, досконалість сьогодні слід розуміти як суперечливий *інформаційний процес*, що інтерпретується з позицій тотальної діалектики» [Андреев, 2012, с. 82–83].

Очевидною тут є настанова на можливість розвитку як виховання, котре зі свого боку тлумачиться як «прагнення до досконалості». Важливим моментом є рух цього розвитку: *від «непросвітленого» стану і у строго висхідному напрямку до стану «просвітлення», самоусвідомлення*, який уможливує виправлення допущених у минулому помилок. Схематично такий рух можна представити у вигляді вертикального вектора – від простого до складного, від «не-усвідомлення» до усвідомлення. Така схема співвідноситься з теорією «пригадування» як «розпізнавання», актуалізуючи підхід до діяльності через саморозвиток. Водночас вона передбачає і *накопичення мудрості*, а не просто закріплення та *нарошування знання*. На це чітко вказує М. Козловець: «Мудрість – поняття, яке позначає найвище, цілісне, духовно-практичне знання, орієнтоване на досягнення абсолютного смислу буття і яке досягається через духовно-життєвий пошук істини суб’єктом пізнання» [Козловець, 2017, с. 17]. За архетипно-ціннісним підходом мудрість є вершиною конструктивної діяльності зі самопізнання, деструктивна ж діяльність руйнує як індивіда, так і соціум навколо нього. «Соціальна апатія в українському суспільстві, – визнає Н. Ковтун, – супроводжується деструктивними проявами соціальної активності» [Ковтун, 2014, с.45]. У цих умовах роль популяризації, наприклад, державної символіки (а це третій, *найвищий рівень функціональної детермінації діяльності архетипно-ціннісними способами*) важко переоцінити: організація виховної, патріотичної, громадської роботи в установах однозначно виграє, якщо символіку застосовуватимуть свідомо.

Отже, зв’язок «архетип – цінність – символ» постає у функціональній проєкції на діяльність як певна інтегральна модель ціннісного вибору, а також як втілення позасвідомої волі до дії, до повторення однакової поведінки, реакції, відчуттів під час схожих ситуацій. Можна припустити, що саме прагнення «залишитися собою» і водночас необхідність трансцендування – виходу за межі – є тією силою, що рухає розвиток як поглиблення усвідомлення неповторності власної сутності за допомогою колективу або іншої персони, яка буде для індивіда зразком, «вищим рівнем», втіленим майбутнім. Перехід на стадію стереотипізації та перетворення архетипу на «патерн» (настанову) здійснюється, отже, лише після первинної «реалізації» архетипами організаційної або дезорганізаційної, мотиваційної або демотиваційної, а також соціалізаційної чи десоціалізаційної функції, хоча б у мінімальному обсязі. Авторка вважає, що сегмент буття, зайнятий суб’єктом, який виконує цю діяльність, можна називати «платформою». Такі «платформи» очолюють провідні діячі-пасіонарії, архетипово-ціннісно зорієнтовані у власній природі. «*Призупинити*» чи «*пришвидшити*» сценарій *нарошування впливу архетипної моделі діяльності можна на першому рівні її самоактуалізації – на рівні пізнання (розпізнавання) і орієнтування у світі*. Тому надзвичайно важливо відтворювати традиційні колективні практики «ініціювання» новачків, формуючи в них суспільно корисну мотивацію. Ми цілком погоджуємося, отже, із висновками Н. Зайцевої про те, що «пророча заданість архетипних форм має задавати сенс майбутніх часів, а не жорстко визначати майбутні факти. Тому будь-які передбачення мають тлумачити сенс розвитку, а не його фактичне наповнення» [Зайцева, 2018, с. 93]. По суті, «конструктивне майбутнє» і є об’єднанням функціональних архетипно-ціннісних платформ діяльності на щоразу ширших рівнях, а внутрішня динаміка всередині такого «конгломерату діяльнісних платформ» є тим, що визначає зміну культур та епох.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Андреев А. Личность и пустота, или эволюционные архетипы литературы. *Беларуская думка*. 2012. № 2. С. 82–89.
- Бондаренко О. Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів: історико-культурний аспект. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2008. Вип. 32. С. 66–78.
- Вертель А., Мотрук Т. Експлікація концепту свідомість в аналітичній психології К. Г. Юнга. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія «Психологічні науки»*. 2018. № 5. С. 232–238.
- Висоцький О. Міф як інструмент легітимізаційної політики. *Вісник Дніпровського університету. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія»*. 2006. Вип. 13. С. 241–249.
- Донченко О. Архетиповий менеджмент. Кіровоград: Імекс-ЛД, 2012. 264 с.
- Зайцева Н. Соціально-комунікативні засади архетипу в просторі менталітету. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки»*. 2018. Вип. 20. С. 86–95.
- Карпенко І. Ставлення людини до свого актуального існування. *Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення»* (м. Львів, 21–22 квітня 2017 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2017. С. 149–153.
- Ковтун Н. Воля як основа соціальної активності: соціально-філософський аналіз: автореф. дис. д-ра філософ. наук: 09.00.03. Київ: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2016. 36 с.
- Ковтун Н. Соціальна апатія у контексті дослідження вольової активності українського суспільства. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2014. Вип. 1116 (50). С. 42–47.
- Козловець М. Мудрість як соціокультурний феномен. *Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення»* (м. Львів, 21–22 квітня 2017 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2017. С. 17–22.
- Мулярчук Є. Етичні проблеми здійснення покликання людини. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019. Вип. 60. С. 82–90. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-60-9>.
- Павлик Н. Ціннісна детермінація морального становлення особистості в юнацькому віці: дис. канд. псих. наук: 19.00.07. Київ: Інститут педагогіки і психології професійної освіти АПН України, 2006. 270 с.
- Палій В. Національні архетипи у творах Н. Девятко (за книгою «Злато сонця, синь води»). URL: <http://www.chl.kiev.ua/key/Books/ShowBook/601>.
- Покотило К. Дизайн простору сучасних філософських методів. *Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення»* (м. Львів, 21–22 квітня 2017 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2017. С. 106–111.
- Сокурянская Л., Голиков А. Дискурс социального субъекта и субъект социального дискурса: возможность знаниевых теорем. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Science*. 2016. IV(17). Вип. 108. С. 58–65.
- Титар О. Новий гуманізм як додання фрагментарності людського буття у глобалізованому світі. *Матеріали Міжнародної науково-теоретичної конференції «Глобалізований світ: випробування людського буття» (6–7 жовтня 2017 р.)* / ред. кол. М. А. Козловець та ін. Житомир: Вид-во Євенок О. О., 2017. С. 165–167.
- Юнг К. Г. Собрание сочинений: в 12-ти т.; т. 1. Архетип и символ / пер. с нем. В. В. Зеленский. М.: Ренессанс, 1991. 343 с.

Макарова Алла Олександрівна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри філософії, соціології та релігієзнавства
Державний вищий навчальний заклад «Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника»

вул. Шевченка, 57, Івано-Франківськ, 76018

докторантка, історичний факультет

Житомирський державний університет імені І. Франка

вул. Велика Бердичівська, 40, Житомир, 10008

E-mail: Makarova_AO@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7270-0135>

Стаття надійшла до редакції: 13.10.2020

Схвалено до друку: 20.11.2020

**FUNCTIONS OF ARCHETYPE AS A VALUE DETERMINANT
OF ACTIVITY: SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

Makarova Alla O.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology
and Religious Studies

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University

57, Shevchenko str., 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine

Doctoral Student, Faculty of History

Zhytomyr Ivan Franko State University

40, Velyka Berdychivska str., 10008, Zhytomyr, Ukraine

E-mail: Makarova_AO@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7270-0135>

ABSTRACT

The article investigates the issue of determination of activity as a social phenomenon in the context of the archetypal-value approach and proposes a methodology for analyzing social phenomena based on it. In particular, the principles of traditional praxeological and innovative archetypal-value approaches to activity are compared and common and distinctive features in their methodology are singled out. It is believed that the archetypal-value approach is relevant for the analysis of socio-cultural activities, because it takes into account three projections in which it is carried out: personal as subjective, transpersonal as objective and interpersonal as intersubjective. From the position of socio-philosophical analysis, the generalization of the procedural characteristics of activity as its conceptual foundations is carried out. The analysis of the level and quality of the influence of archetypes on the activity is made on the basis of interpretation of archetypes in their connection with the concepts of “value”, “image” (sample), “pattern” (label), “symbol” (sign). The functional deterministic influence of archetypes and values presented in them on orientation and coordination, stereotyping and standardization, integration and systematization as indispensable components of any kind of activity is characterized.

Keywords: archetype, value, activity, archetypal-value approach, functions of archetype.

REFERENCES

- Andreev, A. (2012). Personality and Emptiness, or Evolutionary Archetypes of Literature. *Bielaruskaja Dumka – Belarusian Thought*, 2, 82–89. (In Russian).
- Bondarenko, O. (2008). Ukrainian Mentality in the Diversity of National Mental Formations and Archetypes: Historical and Cultural Aspect. *Humanitarian Bulletin of the Zaporizhzhia State Engineering Academy*, 32, 66–78. (In Ukrainian).
- Donchenko, O. (2012). *Archetypal Management*. Kirovograd: Imex-LD. (In Ukrainian).
- Jung, C. G. (1991). *The Collected Writings: In 12 Vols.* (Vol. 1. Archetype and Symbol). (V. V. Zielenskii, Trans.). Moscow: Renaissance. (In Russian).

- Karpenko, I. (2017). Human's Attitude to His/Her Actual Existence. In *Proceedings of the All-Ukrainian Scientific Conference with International Participation "Spirituality. Culture. The Challenges of Today" (April 21–22, 2017)* (pp. 149–153). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).
- Kovtun, N. (2014). Social Apathy in the Context of the Study of Volitional Activity of Ukrainian Society. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 1116(50), 42–47. (In Ukrainian).
- Kovtun, N. (2016). Will as a Basis of Social Activity: Socio-Philosophical Analysis. (Doctoral Thesis). Kyiv: National Pedagogical Dragomanov University. (In Ukrainian).
- Kozlovets, M. (2017). Wisdom as a Socio-Cultural Phenomenon. In *Proceedings of the All-Ukrainian Scientific Conference with International Participation "Spirituality. Culture. The Challenges of Today" (April 21–22, 2017)* (pp. 17–22). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).
- Mulyarchuk, E. (2019). Ethical Problems of Realization of Calling of a Person. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 60, 82–90. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-60-9>.
- Paliy, V. (2020). *National Archetypes in the Works of N. Devyatko (According to the Book "Gold of the Sun, Blue of the Water")*. Retrieved from <http://www.chl.kiev.ua/key/Books/ShowBook/601>. (In Ukrainian).
- Pavlyk, N. (2006). Value Determination of the Moral Development of the Individual in Adolescence. (PhD Thesis). Kyiv: Institute for Pedagogical and Adult Education of the National Academy of Educational Sciences of Ukraine. (In Ukrainian).
- Pokotylo, K. (2017). Space Design of Modern Philosophical Methods. In *Proceedings of the All-Ukrainian Scientific Conference with International Participation "Spirituality. Culture. The Challenges of Today" (April 21–22, 2017)* (pp. 106–111). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv. (In Ukrainian).
- Sokuryanskaya, L., & Golikov, A. (2016). The Discourse of the Social Subject and the Subject of Social Discourse: The Possibility of Knowledge Theorems. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Science, IV/17(108)*, 58–65. (In Russian).
- Titur, O. (2017). New Humanism as Overcoming the Fragmentation of Human Existence in the Globalized World. In M. A. Kozlovets (Ed.), *Proceedings of the International Scientific-Theoretical Conference "Globalized World: The Test of Human Existence" (October 6–7, 2017)* (pp. 165–167). Zhytomyr: O. O. Evenok's Publishing House. (In Ukrainian).
- Vertel, A., & Motruk, T. (2018). Explication of the Concept of Consciousness in Analytical Psychology of C. G. Jung. *Scientific Journal of Kherson State University, Series "Psychological Sciences"*, 5, 232–238. (In Ukrainian).
- Vysotsky, O. (2006). Myth as an Instrument of Legitimation Policy. *Visnyk of Dnipro University, Series "Philosophy, Sociology, Political Science"*, 13, 241–249. (In Ukrainian).
- Zaitseva, N. (2018). Socio-Communicative Principles of the Archetype in the Space of Mentality. *Scientific Bulletin of the University of Lviv, Series "Philosophical Studies"*, 20, 86–95. (In Ukrainian).

Article arrived: 13.10.2020

Accepted: 20.11.2020

УДК (UDC) 172:177.7:364.22

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-19

Mark Omorovie Ikeke

POVERTY ALLEVIATION THROUGH ETHICAL PHILANTHROPY IN THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA (MENA) REGION

Poverty using the United Nations' criteria refers to denial of choices, opportunities and the lack of capacity as a result of low income for a person to effectively participate in society. Poverty creates problems such as ill health, inability to acquire the basic necessities of life, deprivation of full exercise of civic and political rights, and so forth. In spite of the enormous wealth in both human and natural resources in MENA, many people in the region are living in abject poverty. Using phenomenological hermeneutics and existential critical analysis, the paper argues for ethical philanthropy to be used to alleviate the poverty in the region. Poverty is an ethical issue for it affects the quality of lives that humans can live as moral beings and impacts on human behaviour. It is unacceptable that the enormous wealth of the region is not used for the benefits of all. Outside government efforts and the imperative of efficient political leadership, wealthy individuals and non-governmental groups have a moral responsibility to help to alleviate poverty in the region. It is this ethical role of individuals and groups in rendering philanthropic help to alleviate and if possible end poverty in the region that is the thrust of this paper. The paper affirms that abject and other forms of poverty are present in the region. The paper concludes that individuals and groups have an ethical duty in philanthropy to alleviate the poverty in the region. The people of the region will become better and achieve a higher level of happiness and peace through the practice of ethical philanthropy.

Keywords: ethical philanthropy, poverty, poverty alleviation, Middle East, North Africa, MENA.

Introduction

Poverty is a serious problem that is presented in almost every region of the world. Among the regions in which it is prevalent are Sub-Saharan Africa, Middle East and North Africa (MENA), the Indian subcontinent, South East Asia, Latin America, etc. Poverty is a serious problem for it affects negatively human lives and destinies and can make poor people to degrade the environment as they struggle for survival. The first of the Sustainable Development Goals is the elimination of poverty in all of its manifestations and shades [United Nations, 2015]. The poverty that is the concern of this paper is material poverty (absolute poverty) which is "the lack of economic goods necessary for a human life worthy of the name" and this type of poverty degrades human personhood and should be struggled against [Gutierrez, 1988, p. 163]. Though, the paper is not unmindful of other forms of poverty that are deprivations that unable persons to live lives to the fullest [United Nations Development Report..., 2019]. The Arab Spring of 2011 is a vivid indication that all is not socially and developmentally well with the MENA region, in which many persons are questing for political and economic freedoms [O'Sullivan, Rey & Menedez, 2012]. The Arab Spring was instigated by misrule by many illegitimate or bad political leaders, and also fuelled by marginalization of the poor and weak social institutions in MENA [Gligorov, Havlik, Richter & Vidovic, 2012].

The concern of this paper is with the MENA region, a region that is enormously endowed with oil and gas wealth with human resources. But these wealth and resources have been ineffectively managed by her leaders. The region is troubled by problems such as climatic change, soil erosion, socio-economic divisions, forced migration and poor governance among others [Goll, Uhl & Zwiers, 2019]. The MENA region roughly describes the countries from Morocco in northwestern Africa through Egypt and Sudan to Iran in the southwest of Asia; and in this region you have the countries of "Algeria, Bahrain, Djibouti, Egypt, Iran, Iraq, Israel, Jordan, Kuwait, Lebanon, Libya, Malta, Morocco, Oman, Qatar, Saudi Arabia,

© Ikeke M. O., 2020.



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

Syria, Tunisia, United Arab Emirates, Palestine, and Yemen. Ethiopia and Sudan are sometimes included” [Chen, 2020]. Except for Djibouti, Malta, Palestine, Ethiopia and Sudan, the other countries listed above are stated as the MENA countries by the United States [Office of the United States Trade Representative, 2012]. It will suffice for the purpose of this paper without going into detailed statistics to state that the World Bank recent statistics showed that the rate of extreme poverty in the region increased to 5 % in 2015 from 2.7 % in 2011, this is a situation in which extremely poor (living on less than \$1.90 per day) persons reached 18.6 million [Atamanov & Tandon, 2018]. Extreme poverty continuous to exists in the region and this forms the reason for the ethical appraisal in this work.

Poverty is an ethical issue. It needs to be eradicated or at least it should be alleviated. Human beings existentially should live lives to the fullest. Realize that the purpose for which governments are set up is to provide the good life. Poverty is a threat to this good life. It is important that it is eradicated. All in society inclusive of wealthy individuals and non-governmental groups have a moral responsibility in this regard. This paper will phenomenological-hermeneutically examine this issue in the region. It will critically analyze the concepts in the paper. It will also appraise and propose ethical philanthropy as a tool that can help in alleviating poverty. In achieving the aim of this paper, an analysis of basic concepts such as ethical philanthropy, and poverty alleviation is offered. The theoretical perspective that grounds this paper is ethical philanthropy. The idea is that when wealthy individuals and various groups in society live philanthropically they can help to ameliorate the problem of poverty in the region. It is in this light that the challenges of poverty in relation to its causes, consequences and solutions are deciphered. Ethical philanthropy is proposed here as vital solution to poverty in the region. The scope of this paper is limited. There are many questions regarding philanthropy and poverty such as: who should give? Who to give to? What is the amount to give? Should the poor be given to? These will not be examined here. The paper focuses on the ethical rationale for philanthropy directed at poverty alleviation in MENA.

Analysis of Basic Concepts

Two key phrases (ethical philanthropy and poverty alleviation) are among the variables on which this paper revolves. Philanthropy is qualified here by the word, “ethical”. Ethical is the adjectival form of the word, “ethics”. Though ethics is differently defined by various scholars, it generally “deals with standards or principles for the systematic evaluation of the rightness or wrongness of human conduct. Conduct here refers to those actions that are freely taken or that spring from deliberate choices made by free moral agents” [Darty, 2014, p. 19]. Another definition of ethics asserts that it is “a philosophical discipline which seeks to examine the rationale for human actions” [Echekwube, 1999, p. 14]. Ethics as a field of study is concerned with values such as bad, right, good, wrong and related concepts and how they are understood and practiced in various societies [Asogwa, 2012]. Different societies and groups have different ways of understanding what is good or wrong and there are different ethical theories and systems. You have some predominant ethical theories of deontologism, consequentialism, naturalism and anti-naturalism into which many others are classified. The first two are studied in Normative ethics, while the last two are studied in Meta-ethics. Consequentialism affirms the rightness of human actions based on their consequences or their promotion or impeding of human happiness; deontology affirms the rightness or wrongness of human actions based on their arising from a sense of duty or good intentions/intrinsic value; naturalism affirms the goodness of human actions based on their arising from natural properties/qualities observed empirically; and anti-naturalism judges the rightness or wrongness of human actions based on non-natural descriptions [Izibili, 2006]. To a general degree moral (ethical) principles are universal though there can be different applicability depending on societal experiences [Omogbe, 1993]. There is hardly a human society for instance that does not value kindness, goodness, generosity, sociality, respect for seniors, philanthropy and peacefulness.

In this study ethical is used to describe philanthropy. As it is used here it implies that philanthropy is morally or ethically grounded. Ethical philanthropy means the kind of

philanthropy that is done with right/good intentions for the benefits and wellbeing of others and human society. It is not done for the vainglory or self-seeking interests of the philanthropist, whether the philanthropist is an individual or a group. Ethical philanthropy is concerned with the ethics of philanthropy. Philanthropy like every other human action could be judged to be morally right or wrong based on various factors and standards of measuring morality. If philanthropy promotes the human happiness and wellbeing of society, it is right. Though for the philanthropist it could be judged by others to be wrong if it is done not for the altruistic good of society. If a philanthropist was to offer aid simply just to win elections or political favours, then the motivations and motives of that philanthropist are wrong. It could even be argued whether that person or group should be called a philanthropist or not?

What then is philanthropy? Like many other words in the English Language, “philanthropy” comes from two Greek words, “philos” and “anthropos,” meaning “love”/“friendship” and “human” respectively. Philanthropy helps to meet human needs, end suffering, and promotes human development [Grady, 2014]. Philanthropy is love of humankind through generous giving to help humankind to alleviate the suffering and pain of humans and to promote the happiness and welfare of human persons. For some it is associated with the American tradition of charitable giving; and today it has moved beyond individual philanthropic giving to corporate philanthropy by groups and business organizations [Mihaljevic & Toic, 2015]. Note that philanthropy is widely also associated with almost every religion and culture as almsgiving, generosity, and hospitality are great ethical values prided in these religions and cultures [Grady, 2015]. Philanthropy in its pre-modern forms can be traced far back to ancient times arising from this fact. Individual philanthropy is the one given by individuals to others to meet human and social needs, while corporate philanthropy is the one rendered by corporate bodies or groups. With regard to corporate philanthropy, it refers to corporate bodies giving money, offering goods and services in a voluntary non-refundable manner to support the development of their communities [Mihaljevic & Tokic, 2015]. These two authors just mentioned note also that it is inclusive of the voluntary works of their employees inspired by their companies to benefit the community. Corporate philanthropy is understood also as a group especially a business acting as an individuated legal body concerned about the wellbeing and welfare of humankind promoting help, goodness and friendship [Genest, 2005]. Still on corporate philanthropy, it can involve volunteering, giving, and establishment of humanitarian foundations [Schnurbein, Seele & Lock, 2016].

It is true that corporations can give or practice philanthropy for various reasons. In the viewpoint of Noble et al it can be for profit maximization, for altruism, political reasons and managerial utilitarian motives [Iwannanda, Sudarmaitin & Adiputra, 2017]. The concern of this paper is with ethical philanthropy which is understood here as essentially rendering charitable and generous giving for projects and needs of human persons within a community to better their happiness and to help them obtain the good life arising from a non-selfish motivation and done in a voluntary manner. While consequentially, individuals and corporate bodies may have their positive image elevated and derive some other benefits; this should not be the prime motive that they should give. They should give out of a moral obligation and social responsibility in altruistic love of humanity. Whether side-benefits come from it or not they should give to help humanity and their communities because it is the right thing to do as part of a social world.

Ethical philanthropy should help to alleviate poverty in the MENA region. What then is poverty? There are multitudes of definitions of poverty and different types of poverty. There have emerged from much of the literature on poverty two main types of poverty-absolute and relative poverty [Anyanwu, 1997; World Bank, 1990; Jary & Jary, 2000; Adogu, 2014]. Poverty can refer to: “a social condition in which material resources are lacking for necessary sustenance” [Dzurgba, 2007, p. 113]. Absolute poverty which is measured with regard to the basic needs of people in terms of the quality of water, food, clothing, health, shelter, security, leisure, and education sees persons who are not able to meet these needs as poor; while relative poverty deals with evaluating and comparing the material resources of one person with another;

and subjective poverty refers to a situation in which a group or an individual is considered to be in poverty in relation to the standard of living of the day [Dzurgba, 2007]. Absolute poverty is also understood as lack of the minimal income necessary for physical efficiency and survival [Killick, 1981].

Critiquing the understanding of poverty in terms of income deprivation, another view is that it is “capacity deprivation” as the poor person is deprived of participation in community affairs and so suffers social exclusion [Sen, 1999]. While absolute poverty is a form of destitution, relative poverty relates more to income inequality among a people or region [Umo, 2007]. Within a country, poverty can be measured by the national poverty line which is designed statistically through survey method, the cost of essential items needed for decent living; or by the international poverty line which is an arbitrarily decided absolute standard within countries while needed adjustments are made to suit a common value [Umo, 2007]. The international poverty line can be problematic as there is frequent currency fluctuation and standards of living within various countries are often influenced by a lot of social and cultural factors. For instance, international poverty line according to the United Nations is that all who live below the \$ 1.90 are living in absolute poverty. Somebody may be earning beyond the international poverty line but the person is troubled by ill health and other social problems that impede meaningful living. By and large, this paper argues that poverty is “the denial of opportunities and choices most basic to human development – to lead a long healthy creative life and to enjoy a decent standard of living, freedom, dignity, self-esteem and the respect of others” [United Nations Development Programme, 1997].

A fundamental argument of this paper is that absolute and extreme poverty in which persons are not able to meet their basic human needs (not luxuries) is a social evil and creates a lot of problems for society. Because of this it needs to be alleviated and even eradicated. What then is poverty alleviation? Poverty alleviation, also called poverty reduction, refers to all programmes, policies, projects, strategies, and activities undertaken by government and other groups/individuals to improve the lives of people and raise them from poverty [Imevbore, 2012; Bello, 2006; Uniamikogbo, 1997]. Generally human beings expect and look for the good life of happiness and peace. They want to enjoy their human rights and live creative lives in society. Dehumanizing poverty or extreme poverty which is the concern here impedes human beings and society. There is a grave problem of poverty in the MENA region that should be curbed.

The Problem of Poverty in the MENA Region

Some of the causes, consequences and cure to poverty in the region will be examined in this section. First, let there be a look at some of the causes. Poor and corrupt leaders in the region have enriched themselves with fund that should have created employment opportunities for many young persons in the region. Many are poor in the region because there are lacks of economic opportunities to lift them out of poverty. Bad governance, dictatorial leadership, with lack of accountability and transparency makes leaders to mismanage, misdirect and misappropriate resources that should help in alleviating poverty and strengthening of socio-economic, cultural and political rights of the people in the region [Igbuzor, 2005]. It is well acknowledged that poor and bad leadership causes poverty and deprives citizens of their rights in the region [Acemoglu and Robinson, 2013; Meridith, 2011].

Many of the multidimensional problems that the region faces exacerbate the poverty situation in the region. The conflicts in places like Iraq, Syria, Yemen; struggles by regional powers for political and economic hegemony; the battles between state actors and non-state actors have not only destroyed thousands of human lives and resulted in property loss, they have also led to deteriorating level of poverty [Swedish International Development Cooperation Agency, 2019]. Violent conflicts in the region impede achievement of the Sustainable Development Goals (of which one of them is eradicating poverty), create millions of refugees, cause internal displacement of persons, damage social and physical infrastructures [Goll, Uhl & Zwiers, 2019]. Violent conflicts destabilize community structures that can provide an enabling environment to tackle poverty.

Another major factor that contributes to poverty is unemployment arising from low investment in the area, undiversified and uncompetitive economies, and these in turn make jobs creation slow, eroding people's purchasing power [Swedish International Development Cooperation Agency, 2019]. Related to this are income inequalities. Unemployed persons and other persons suffering from various lives's disabilities often experience low incomes. In the MENA region from 1985 to 2009, income inequality affects negatively on poverty and economic growth as empirical results indicate [Ncube, Anyanwu & Kausken, 2013]. The fact is that income inequality increases poverty and creates more poor people in the region. To be noted also is that: "apart from income inequality, other factors increasing poverty in the region are foreign direct investment, population growth, inflation rate, and the attainment of only primary education" [Ncube, Anyanwu & Kausken, 2013, p. 4].

There are many consequences of poverty in the region. Some persons living in poverty may feel frustrated and turn to criminal activities. There are graduates in the region who searching for job and finding none turn to crime. These kinds of persons are easily susceptible to being recruited into terrorism. It is a fact that terrorism is rampant in the region. Poor persons often lack the capacity to actively and effectively participate in the affairs of their societies. They are deprived of their voting rights and some are easily subdued or corrupted with money and they sell their vote. Their sense of worth and human dignity is diminished by the social structures that make them poor. Poor parents find it difficult to educate their children and because of this they often allow their children to be child labourers, trafficked and exploited in the region. Children of poor people often face hunger and malnutrition. Deprived of the income to meet their basic needs poor persons may abuse the environment in their struggle for survival. They degrade the environment through overfishing, deforestation, overgrazing, etc [Umo, 2007].

The United Nations in the Millennium Development Goals links the crisis of poverty to environmental sustainability; for even though many global environmental problems emanate from the consumption and production activities of wealthy nations, there are equally environmental problems linked to poverty [Ormerod & Clifton, 2009]. Many homeless persons are homeless as they cannot afford to pay for housing or build a house of their own.

Other consequences of poverty according to Von Hauff and Kruse (as cited by G. T. Ijaiya) include the fact that it results in psychological and physical misery, inability to meet up with medical care and educational cost of family members, formation of slums by the urban poor; and the inability of the poor to actively participate in politics reinforces elite privileges and expand undemocratic structures [Bello, 2006]. Poverty can affect poor persons in such a way that they can suffer from political apathy and loss of confidence in political authority, and social disillusionment [Aku & Bulus, 1997]. The fact is that poverty excludes, denigrates, kills and violates the rights of the people [Igbuzor, 2005]. Poverty strangulates and suffocates the dreams and aspirations of the people. There is also the fact that poor people are susceptible to destroying the environment. This is not to affirm that the predominant cause of environmental degradation is poverty. After all rich and affluent nations pollute and degrade the environment through industrial activities and rich persons live affluent lifestyles making use of more natural resources than the poor. Poor people scavenge from nature, cut down trees, overgraze, overuse land and in poverty they cannot adequately respond to environmental care [Ogwumike & Ozughalu, 2001].

There are many suggested cures or solutions to poverty. Democratic values can enhance the eradication of poverty. Democratic values foster government accountability, proper financial management, separation of powers with checks and balance. There is need for more accountability, and transparency in the region than what presently obtains [Goll, Uhl & Zwiers, 2019]. All these help to make government officials administer the public resources for the wellbeing of the people. When there is lack of democratic values, government officers find it easy to corruptly enrich themselves from public fund that should be used to end poverty. Government has a major and vital role to curb poverty. Government should massively invest in social infrastructures and create employment opportunities for the people especially the young persons. With gainful employment people will have a sustainable income to

live above poverty. Realize that: "... productive employment obtained through viable investment can create momentous synergies to impact positively on the key causes or negative features of poverty. For example, if productive employment is created and access to it facilitated, it will reduce environmental degradation, crime rate, hunger, and malnutrition, etc." [Umo, 2007, p. 649]. Investment in the economy by both the public and private sectors is a vital poverty-reduction effort in Africa [Umo, 2007]. This is applicable to the entire MENA region. Government has a great role to play in ameliorating poverty by working to end income inequality in the region.

Other things that can help to combat poverty in the region include: making public policies to combat inequalities, guarantying employment, creating equal access to health facilities, fostering educational opportunities, supporting land reforms, mobilizing higher domestic investments with help from national and regional actors, promoting scientific and technological innovations, growing exports of products, managing population increase so that it does not negatively impact economic growth [Ncube, Anyanwu & Kausken, 2013]. It should be noted that the role of government in alleviating poverty is not enough. The private sector has a great role to play in combating poverty. This is where ethical philanthropy comes into play. And so it is to this role of the private sector in showing ethical philanthropy that the paper now turns.

Ethical Philanthropic Rationale in Poverty Alleviation in MENA

There are many rational grounds and reasons why ethical philanthropy should help to alleviate poverty in the region. The fact that philanthropy has a role to play in alleviating social suffering should not be disputed. Harvey (et al.) rightly argues that: "In recycling large fortunes in their own lifetimes, philanthropic entrepreneurs bring capital and expertise to bear in tackling deep-seated social problems, helping disadvantaged others help themselves while arresting the politics of envy and healing social divisions" [Harvey, Gordon & Maclean, 2020, p. 1]. This research is not oblivious of the fact that there are critics of philanthropy who have given the following points against it: it extends the powers of wealthy entrepreneurs into the realms of the political; it widens the gap between the wealthy elites and the poor; it precipitates tax breaks making private foundations more powerful; it erodes democratic values as philanthropists compete with governments; it places the burden of alleviating poverty on the poor as it promotes self-help projects; and philanthropists profit from their generosity by expanding markets for their goods [Harvey, Gordon & Maclean, 2020].

On this last criticism, for instance, note that some customers certainly are influenced by companies that practice philanthropic actions [Grigore, 2010]. There is nothing unethical if customers feel influenced by this fact. These criticisms notwithstanding there are valid grounds for philanthropy and in a world in which there are many broken and failed governments, in which some non-state actors like terrorists make lives miserable for the poor and other citizens; philanthropy helps to complement the efforts of government. "Philanthropy enhances what it is to be human through the process of giving and receiving – private giving for the betterment of others. It gives to society in many ways, and sometimes its contributions are making up for the failure of governments or the marketplace" [Grady, 2014, p. 4]. Without the efforts of philanthropists miseries will be on the increase. Other benefits of philanthropy include: enhancement of human potentials, promoting private equity and justice, building communities, supporting experiment and change and fostering of pluralism [Tempel, 2003]. There is nothing wrong in the genuine efforts of those who feel empowered and privileged from their economic gains to share it with others who are in pain and misery. It is not carved in stone that social problems should only be ameliorated or eradicated by modern nation-states and their related institutions. Before the advent of the modern nation-states, from ancient times various societies have different mechanisms and machinery such as age-grades, kinship systems, extended family systems, ethnic associations, etc. to tackle social problems. The impulse in humans and human groups to help alleviate the suffering of others should not be discouraged just because it may have some flaws. Altruism, kindness, and social solidarity still remain vital values in life. These are values that drive philanthropy.

On the level of organizations and business enterprise it is no longer acceptable for corporations to be oblivious of the social realities of the people and environment in which they carry out their business dealings. It is a fact that philanthropy as part of the private sector can play a role in poverty alleviation through helping economic growth in provision of employment and support social development. The answers to the problems of society do not only rest on governments but rather philanthropy has a complimentary role to play in solving the problems of society [Grady, 2014].

There is what has come to be acceptable as corporate social responsibility, which is an obligation on the part of business entities to humanitarily help the people among whom they work, looking beyond profits. Any company or business enterprise that fails in corporate social responsibility of providing philanthropic and humanitarian support for their communities are considered to be morally irresponsible [Mihaljevic & Tokic, 2015]. These two authors cite Durovic and Randic who avers that while taking care of their economic and legal responsibilities, companies must move further to invest in environmental protection and community development [Mihaljevic & Tokic, 2015]. There are many corporate bodies such as gas and oil multinational corporations, and wealthy individuals in the MENA region. The companies have a corporate social responsibility to their communities. It beholds them to act to alleviate poverty in the region. While not discountenancing what they have done in the past, the reality is that if they massively invest socially in the region in a non-profit manner it will greatly alleviate poverty and even help in eradicating it. It is painful to note with so much wealth received by individuals and corporate bodies in the region, poverty is still an endemic problem there.

All human beings belong to one human community. All human beings are brothers and sisters and have an obligation to come to the aid of each other [Gandhi, 1927; Nyerere, 1965; Kaunda, 1966; King, 1986]. Many persons are poor in the region not out of negligence or choice of theirs but systemic injustice arising from colonialism, bad leadership, poor governance and corruption in the region. There is a call to sharing of resources arising from a common humanity. Philanthropy is a moral value and virtue. For the Ancient Greeks, philanthropy is an essential aspect of moral philosophy and good works to help humanity are seen as a moral obligation [Hargrave & Lumley, 2015]. Though not acceptable to all social thinkers, the notion of moral cosmopolitanism should not be discountenanced. In a world that has become globalized and framed in international cooperation through international organizations such as the United Nations and its agencies, the morally right thing to do is to come to the aid of people in the MENA region to alleviate poverty as it offends against the values of the international community. Ethically some scholars have argued that all lives have an equal value [Rawls, 2001; Singer, 2011; Nagel, 1970]. There is also a moral grounding for international solidarity and social justice [Sandel, 2010; Sen, 2009; Appiah, 2006; Gould, 2007].

In affirming the need to alleviate poverty through ethical philanthropy the issue of human rights should be kept in mind. All human beings including persons in the region are entitled to fundamental human rights. All people in the region have a right to the pursuit of life, happiness and liberty, right to food, housing, and meaningful life [United Nations, 1948]. Extreme debilitating poverty impedes the exercise of these rights. Human rights instruments have among other rights recognized the right to social security [United Nations, 1948; United Nations, 1959; United Nations, 1966]. Safeguarding this right can help in eradicating poverty [Townsend, 2006]. When people are poor they cannot actively participate in politics and the economy. They are subjected to ill health, misery and pain. While the cardinal obligation is placed on governments to ensure that citizens of this region enjoy these rights, individuals and corporations are to complement the efforts of governments.

The religious philosophic foundation for giving/philanthropy in the region should not be ignored. Religion provides a strong motivation for ethical philanthropy. In a world in which there is freedom of conscience, religion, free speech and association, people's right to exercise their religious faith through philanthropy should not be denied them. In the region philanthropy in the form of *zakat* (almsgiving) and Christian giving in the past have been mainly to friends,

families, and communities; though as noted by the Ford Foundation regional representative, Noha El-Mikawy, philanthropy is moving beyond religious motivated giving as the philanthropic sector is now helping to alleviate the needs of the poor by rendering health, education, and economic empowerment, and this is helping to supplement government efforts [Hartnell, 2018]. From the year 2000 till 2011 and from the time of the Arab Spring different philanthropic foundations are at the forefront of helping alleviate poverty and helping in development projects [Hartnell, 2018]. The point that need be made here is that there are many philanthropic initiatives in the region that are directly or indirectly helping to alleviate poverty. They include Ruwaad for Development operating in Jordan, Lebanon, Egypt and Palestine; King Khalid Foundation, Taawon/Welfare Association, Arab Fund for Economic and Social Development, Emirates Foundation [Hartnell, 2018]. Arising from the political turmoil in the region individual philanthropy and giving from the Diaspora to the region has increased [Grady, 2014].

Conclusion

In the light of the enormous contributions that philanthropy makes in alleviating human problems it is imperative that it is encouraged by both governments and others groups. No matter the challenges and hurdles facing philanthropists they should not give up but rather double their efforts to help in solving human problems. These important contributions of philanthropy propelled this paper to present some of the ethical grounds for philanthropy in MENA. This was done by doing some conceptual clarifications of basic phrases. Then the problem of poverty in the region was presented. This presentation took the form of examining the causes, consequences and cure. One vital cure or solution that was proposed here is mobilizing philanthropy in an ethical manner to contribute in alleviating poverty in the region. It is affirmed here that if this can be done more vigourously it will greatly help in reducing poverty and creating a more sustainable and peaceful region.

REFERENCES

- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2013). *Why Nations Fail? The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. London: Profile Books.
- Adogu, J. L. (2014). *Dimensions of Poverty*. Iperu-Remo, Nigeria: Ambassador Publications.
- Aku, P. I., & Bulus, Y. D. (1997). Perspective on Poverty Alleviation Strategies in Nigeria. In *Poverty Alleviation in Nigeria: Selected Papers From Annual Conference on Poverty Alleviation in Nigeria* (pp. 41–54). Ibadan: Nigerian Economic Society.
- Anyanwu, J. C. (1997). Poverty in Nigeria: Concepts, Measurement and Determinants. In *Poverty Alleviation in Nigeria: Selected Papers From Annual Conference on Poverty Alleviation in Nigeria* (pp. 93–120). Ibadan: Nigerian Economic Society.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company.
- Asogwa, C. I. (2012). *Ethics and Aesthetics: Introduction to Moral Philosophy and Aesthetics*. Enugu: Professor's Press.
- Atamanov, A., & Tandon, S. (2018). *Measuring Regional Poverty in MENA: Update and Remaining Challenges*. Retrieved from <https://blogs.worldbank.org/arabvoices/measuring-regional-poverty-mena-update-and-remaining-challenges>.
- Bello, M. L. (2006). Reflections on Poverty-reduction Strategies. In H. A. Saliu, A. A. Ogunsanya, J. O. Olujide & J. O. Olaniyi (Eds.), *Democracy and Development in Nigeria: Economic and Environmental Issues* (pp. 86–106). Lagos: Concept Publications.
- Chen, J. (2020, July 28). *Middle East and North Africa*. Retrieved from <https://www.investopedia.com/terms/m/middle-east-and-north-africa-mena.asp>.
- Darty, D. E. (2014). Christian Ethics. In I. F. Esiot (Ed.), *Ethics: Some Critical Essays* (pp. 19–38). Uyo, Nigeria: Excel Publishers.
- Dzurgba, A. (2007). *Contemporary Ethics: Theory and Issues*. Ibadan: John Archers Publishers.
- Echekwube, A. O. (1999). *Contemporary Ethics: History, Theory and Issues*. Lagos: Spero Books.

- Gandhi, M. K. (1927). *An Autobiography or the Story of My Experiments With Truth*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Genest, C. M. (2005). Cultures, Organizations and Philanthropy. *Corporate Communications: An International Journal*, 10(4), 315–327. DOI: <https://doi.org/10.1108/13563280510630115>.
- Gligorov, V., Havlik, P., Richter, S., & Vidovic, H. (2012). Transition in the MENA Region: Challenges, Opportunities and Prospects. *Research Reports*, 376, 1–79. Retrieved from <https://wiiw.ac.at/transition-in-the-mena-region-challenges-opportunities-and-prospects-dlp-2550.pdf>.
- Goll, E., Uhl, A., & Zwiers, J. (2019). Sustainable Development in the MENA Region. *Menara Future Notes*, 20, 1–8.
- Grady, H. (2014). *Philanthropy as an Emerging Contributor to Development Cooperation: Background Paper for the Conference “International Development Cooperation, Trends and Emerging Opportunities – Perspectives of the New Actors” (Istanbul, June 2014)*. Retrieved from <https://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/corporate/philanthropy-as-an-emerging-contributor-to-development-cooperati.html>.
- Grigore, G. (2010). Ethical and Philanthropic Responsibilities. *Annals of the University of Petroșani, Economics*, 10(3), 167–174.
- Gould, C. C. (2007). Transnational Solidarities. *Journal of Social Philosophy*, 38(1), 148–164.
- Gutierrez, G. (1988). *A Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Hargrave, R., & Lumley, T. (2015). Philanthropy, Philosophy and Doing Good. *Philanthropy Impact Magazine*, 8, 29–30.
- Hartnell, C. (2018). *Philanthropy in the Arab Region*. Retrieved from <https://www.alliancemagazine.org/wp-content/uploads/2018/03/Philanthropy-in-the-Arab-region-March-2018.pdf>.
- Harvey, C., Gordon, J., & Maclean, M. (2020). The Ethics of Entrepreneurial Philanthropy. *Journal of Business Ethics*, 1–17. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10551-020-04468-7>.
- Igbuzor, O. (2005). *Perspectives on Democracy and Development*. Lagos: Joe-Tolalu.
- Imevbore, A. M. A. (2012). Alleviating Poverty Through Biodiversity Prospecting. In M. F. A. Ivbijaro (Ed.), *Poverty Alleviation from Biodiversity Management* (pp. 11–50). Ibadan: Book Builders.
- Izibili, M. A. (2006). *Professional Ethics: A Reader*. Benin-City: Lucosem Publishing House.
- Jary, D., & Jary, J. (Eds.). (2000). *Collins Internet-linked Dictionary of Sociology*. Glasgow: HarperCollins Publishers.
- Kaunda, K. (1966). *A Humanist in Africa*. London: Longmans.
- Killick, T. (1981). *Policy Economics*. London: Heinemann.
- King, M. L. (1986). The Ethical Demands for Integration. In J. M. Washington (Ed.), *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.* (pp. 117–125). New York: HarperSanFrancisco.
- Meridith, M. (2011). *The State of Africa*. London: Simon & Schuster.
- Mihaljevic, M., & Tokic, I. (2015). Ethics and Philanthropy in the Field of Corporate Social Responsibility Pyramid. *Interdisciplinary Management Research*, 11, 799–807.
- Nagel, T. (1970). *The possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ncube, M., Anyanwu, J., & Hausken, K. (2013). Inequality, Economic Growth, and Poverty in the Middle East and North Africa. *Working Paper*, 195. Tunis Belvédère: African Development Bank Group.
- Nyerere, J. (1965). *Freedom and Unity: A Selection from Writings and Speeches*. Nairobi: Oxford University Press.
- Office of the United States Trade Representative. (2012). *Middle East/North Africa*. Retrieved from <https://ustr.gov/countries-regions/europe-middle-east/middle-east/north-africa>.
- Ogwumike, F. O., & Ozughalu, U. M. (2001). Growth, Poverty and the Environment. In *Natural Resource Use, the Environment and Sustainable Development* (pp. 23–34). Ibadan: Nigerian Economic Society.

- Omoregbe, J. (1993). *Ethics: A Systematic and Historical Study*. Lagos: Joja Educational Research & Publishers.
- Ormerod, N. J., & Clifton, S. (2009). *Globalization and the Mission of the Church*. New York: T & T Clark.
- O'Sullivan, A., Rey, M., & Mendez, J. G. (2012). *Opportunities and Challenges in the MENA Region*. Retrieved from <http://www.oecd.org/mena/49036903.pdf>.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Sandel, M. J. (2010). *Justice: What's the Right Thing To Do?* New York: Penguin Books.
- Schnurbein, G. V., Seele, P., & Lock, I. (2016). Exclusive Corporate Philanthropy: Rethinking the Nexus of CSR and Corporate Philanthropy. *Social Responsibility Journal*, 12(2), 280–294. DOI: <https://doi.org/10.1108/SRJ-10-2014-0149>.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. London: Allen Lane. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvjnrv7n>.
- Singer, P. (2011). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975950>.
- Sudarmiatin, R. I., & Adiputra, I. W. J. (2017). Philanthropic Corporate Social Responsibility: A Case Study. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7(6), 876–888. DOI: <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i6/3046>.
- Swedish International Development Cooperation Agency. (2019). *Multidimensional Poverty Analysis for the Middle East and North Africa 2019*. Retrieved from <https://www.sida.se/globalassets/sida/eng/partners/poverty-toolbox/mena-multidimensional-poverty-analysis.pdf>.
- Tempel, E. R. (2003). Contemporary Dynamics of Philanthropy. In E. R. Tempel (Ed.), *Hank Rosso's Achieving Excellence in Fund Raising* (pp. 3–13). San Francisco: Jossey-Bass.
- Townsend, P. (2006). Concluding Commentary: Poverty in the Mediterranean Region – Applying a Human Rights Strategy. In M. Petmesidou & C. Papatheodorou (Ed.), *Poverty and Social Deprivation in the Mediterranean: Trends, Policies and Welfare Prospects in the New Millennium* (pp. 374–398). London: Zed Books.
- Umo, J. U. (2007). *Economics: An African Perspective*. Lagos: Millennium Text Publishers.
- Uniamikogbo, S. M. (1997). Poverty Alleviation under Nigeria's Structural Adjustment Programme: A Policy Framework. In *Poverty Alleviation in Nigeria: Selected Papers from Annual Conference on Poverty Alleviation in Nigeria* (pp. 19–40). Ibadan: Nigerian Economic Society.
- United Nations. (1948). *The Universal Declaration on Human Rights*. Retrieved from <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights>.
- United Nations. (1959). *Declaration of the Rights of the Child*. Retrieved from <http://www.cirp.org/library/ethics/UN-declaration>.
- United Nations. (1966). *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. Retrieved from <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cescr.aspx>.
- United Nations. (2015). *Envision 2030: 17 Goals to Transform the World for Persons with Disabilities*. Retrieved from <https://www.un.org/development/desa/disabilities/envision2030-goal1.html>.
- United Nations & Oxford Poverty-Human Development Initiative. (2019). *Global Multidimensional Poverty Index 2019: Illuminating Inequalities*. New York: United Nations and Oxford Poverty-Human Development Initiative.
- United Nations Development Programme. (1997). *Human Development Report*. New York: Oxford University Press.
- World Bank. (1990). *Poverty World Development Report 1990*. New York: Oxford University Press.

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: 08.09.2020

Accepted: 09.10.2020

**ПОДОЛАННЯ БІДНОСТІ ЗА ДОПОМОГОЮ ЕТИЧНОЇ ФІЛАНТРОПІЇ
В РЕГІОНІ БЛИЗЬКОГО СХОДУ ТА ПІВНІЧНОЇ АФРИКИ (БСПА)**

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>

Згідно з критеріями Організації Об'єднаних Націй бідність означає обмеженість людини в її виборі, можливостях, а також нездатність унаслідок низького доходу ефективно брати участь у житті суспільства. Бідність породжує такі проблеми, як погане здоров'я, нездатність купувати предмети першої необхідності, позбавлення можливості повноцінного здійснення громадянських і політичних прав тощо. Незважаючи на наявність величезної кількості людських і природних ресурсів у країнах Близького Сходу та Північної Африки (БСПА), багато людей в цьому регіоні живуть у крайній бідності. Використовуючи феноменологічну герменевтику, а також екзистенціальний критичний аналіз, автор статті обґрунтовує необхідність використання етичної філантропії для зменшення бідності в регіоні БСПА. Бідність – це також і етична проблема, оскільки вона визначає якість життя, переважно негативно впливаючи на людську поведінку та унеможливаючи для людини її існування як моральної істоти. Тому неприпустимою є ситуація, коли величезні багатства регіону БСПА не використовуються на благо всіх його мешканців. Окрім необхідних зусиль уряду та ефективного політичного керівництва, багаті люди й неурядові організації зі свого боку також несуть моральну відповідальність за допомогу в скороченні бідності в регіоні БСПА. Саме етична роль окремих осіб і груп у наданні благодійної допомоги для покращення і, якщо це є можливим, викорінення бідності в регіоні БСПА є основною темою цієї статті. У запропонованій роботі стверджується, що в регіоні БСПА присутні як крайня, так і інші форми бідності. Проведене дослідження дозволяє автору зробити висновок про те, що етичний борг філантропії для окремих людей і груп полягає саме в тому, щоб скорочувати бідність. Припускається, що завдяки практиці етичної філантропії жителі регіону БСПА можуть стати кращими в моральному сенсі, а також досягти більш високого рівня щастя та миру.

Ключові слова: етична філантропія, бідність, подолання бідності, Близький Схід, Північна Африка, БСПА.

Стаття надійшла до редакції: 08.09.2020

Схвалено до друку: 09.10.2020

УДК 18:7.01

DOI 10.26565/2226-0994-2020-63-20

Ярослав Стрельцов

ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД ТА ЕСТЕТИЧНІ СУДЖЕННЯ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

У статті досліджується сутність і взаємозв'язок естетичного досвіду та естетичного судження. Стверджується, що філософська естетика має працювати з основоположними для естетичного досвіду константами – тими явищами та атрибутами, які мають в естетичній сфері фундаментальний онтологічний статус. Було встановлено, що онтологічною характеристикою естетичного досвіду є те, що він не зводиться до «чистої» раціональності, тобто не є чимось, що є «пристосованим» до повного й остаточного осягнення самим лише розумом. Тому суцільне «поглинання» естетичного досвіду певною семантичною структурою є неможливим: такий досвід завжди виходить за будь-які дискурсивні межі та водночас відкриває їх. До того ж естетичний досвід слугує одним із засобів «контактування» людини зі світом і суспільством. Формуючись на матеріалі відчуттів, естетичний досвід поширюється від найзагальніший уявлень про всесвіт до внутрішнього життя особистості. Проведений аналіз також показав, що формування естетичного судження відбувається на основі попереднього засвоєння понять про досконале і недосконале. Зі свого боку таке засвоєння здійснюється в процесі співвіднесення певного естетичного факту з наявною ціннісною шкалою. Саме тому естетичні судження мають ознаки нормативності. Вони також створюють підґрунтя для спільного світобачення та світовідчуття, закладають основу для загального порозуміння між людьми певної культури. Проведена розвідка показала, що процесуальність естетичного оцінювання – це постійне співвіднесення наявного положення справ з чимось ідеальним (у межах визначеної ціннісної шкали), це перманентна вимога досконалості, а також невпинний пошук можливості для здійснення цієї вимоги. Водночас естетичний досвід відмежується від «чистої» прагматики, яка уособлює собою життєву необхідність, адже естетична царина завжди пов'язана з певною «надлишковістю» в людському бутті. Також отримані під час дослідження результати дозволили припустити, що філософська естетика, яка враховує та досліджує специфіку феномена тілесності, а також такі феномени людського буття, як афективна сенситивність і сенситивна раціональність, здатна долати обмеженість «анестетичного» натуралізму в естетиці.

Ключові слова: естетичний досвід, афективна сенситивність, сенситивна раціональність, тілесність, естетичне судження, нормативне судження.

Характер суспільного буття людей є відображенням процесу вирішення важливих питань щодо забезпечення якості та самого життя як усієї спільноти загалом, так і кожного її представника зокрема. Культури й цивілізації народжуються, розвиваються та помирають, залишаючи по собі артефакти на згадку прийдешнім представникам людства. Вивчаючи історичні пам'ятки, ми складаємо гадку про побут минулих суспільств, притаманну їм господарчу діяльність, маємо можливість висловлювати судження про їхні досягнення в науці та мистецтві. Утім, адекватна реконструкція минулого досвіду, а отже й висунання відповідних суджень щодо нього (зокрема й в контексті оцінки естетичного досвіду в межах різних культур), завжди становить певну теоретичну *проблему*. Водночас окреме та доволі важливе місце в цьому процесі можна відвести сприйняттю текстів відомих (а також і не дуже відомих) мислителів, які транслюють загальні цінності та духовний досвід народів у різні епохи. Ці тексти відображають зв'язок мислителя з життям та культурним досвідом свого народу на певному історичному етапі. До того ж рецепція текстів мудреців обґрунтовує наше світобачення, світосприйняття, надаючи взірць усвідомлення та відчуття справжності, істинності існування, а також мотивуючи етичні вчинки.

© Стрельцов Я. І., 2020.



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

Нагадаємо, що французький філософ А. Бадью у своїй відомій праці «Маніфест філософії» відображає схильність різних мислителів у різні часи до певних процедур істини: математики, поезії, політики, любові [див.: Бадью, 2003]. Домінування тих чи інших процедур у різних напрямках філософії він називає «швом», а специфічну мету філософії він бачить у формуванні єдиного понятійного простору, в якому факти здобувають свої місце та ім'я [Бадью, 2003, с. 17]. Водночас ставлення до фактів, наближення до вирішення споконвічних філософських проблем буття, пізнання, існування людини візуалізуються, матеріалізуються та відповідно сприймаються зокрема й завдяки естетичному досвіду та естетичним судженням. Почуття й враження безпосередньо впливають на формування картини світу у свідомості людей, на ментальну основу культури. Цей процес, на наш погляд, має бути досліджений більш детально та водночас комплексно, зокрема – шляхом аналізу специфіки естетичного досвіду та естетичного судження, що може вважатися *актуальним* дослідницьким завданням у межах сучасної філософської естетики.

Зауважимо також, що будь-який мислитель завжди не тільки є інкорпорованим у життя народу, але й також знаходиться в певному розумінні *поза* «побутовою рутинною» або «тривіальною повсякденністю» тієї чи іншої спільноти. Цю диспозицію особливо гостро відчував Фрідріх Ніцше, відтворюючи образ пророка-філософа Заратустри [Ніцше, 2010]. Але здатність до глибокої рефлексії у поєднанні з відчуттям «розриву», дистанції, певної «недосконалої» є тим, що здатне штовхати на пошук інших варіантів життєвих установок, викликати прагнення до «переоцінки цінностей».

Коли йдеться про естетичні питання, насамперед постає завдання виокремити саму сферу естетичного за її специфікою та характером, а також визначити, які естетичні ідеї мають перевагу, встановити значення та вплив таких ідей на життя. Філософія, релігія, наука, мистецтво – це складові соціальної практики та соціального досвіду. У буденному розумінні естетична проблематика пов'язується насамперед зі сферою мистецтва, тобто з художньою творчістю. При більш поглибленому розгляді, зокрема завдяки філософському критичному підходу, можна побачити, що з естетикою пов'язане як життя окремої особистості, так і життя суспільства загалом, причому навіть у таких сферах, як політика, культура, економіка тощо. Не намагаючись надати вичерпний аналіз естетичної проблематики загалом, у запропонованій статті ми ставимо собі за *мету* виконати спробу певного узагальнення щодо розуміння сутності й взаємозв'язку естетичного досвіду та естетичного судження, що потенційно здатне сприяти подальшим дослідженням у царині філософської естетики.

Отже, розпочинаючи нашу розвідку, звернемося до статті І. Інішева «Філософська естетика сьогодні» [Інішев, 2007], в якій автор розглядає питання стосовно можливості чи неможливості філософських досліджень у сфері естетичного досвіду: чи має право на самостійну сферу досліджень філософська естетика, або ж вона повинна розділитися між мистецтвознавством і дослідженнями у сфері культури (cultural studies)?

Цілком слушним, на наш погляд, виглядає припущення, згідно з яким для того, щоб обґрунтовано та переконливо заявити своє право на існування, філософська естетика мусить перейматися основоположними для естетичного досвіду константами, тобто тим, що має в естетичній сфері фундаментальний онтологічний статус. Водночас важливо, щоб ці константи дійсно були константами, а не якимись тривіальними ідеологічними конструктами або проєкціями поверхових філософських та естетичних поглядів, які давно вже віджили своє та втратили будь-яку актуальність. З іншого боку, прагнення неодмінно представити мистецтво як складний «соціальний текст» також позбавляє можливості мати справу з естетичним як з безпосереднім проявом дійсності.

І. Інішев зауважує: «До основних аргументів, що наводяться на користь необхідності існування філософської естетики, належить теза про специфічну структуру та навіть специфічну топіку естетичного сприйняття, поза яким естетичні об'єкти взагалі та твори мистецтва зокрема не зустрічаються» (тут і далі переклад мій. – Я. С.) [Інішев, 2007, с. 8–9]. Тобто передумовою будь-якого естетичного дискурсу є співвіднесеність з перцепцією та

естетичним досвідом. Причому естетична сфера загалом лишається поза намаганнями інтегрувати понятійну інтерпретацію до естетичного досвіду та застосовувати її для прямої «фіксації» естетичних об'єктів і переживань. Тож естетична сфера має свою автономію, яка протистоїть «семіотичній інтервенції в її холистичну структуру» [Инишев, 2007, с. 9].

Згідно з естетично-постметафізичним проектом Г. У. Гумбрехта [Gumbrecht, 2004], відчуття є складовою «культури присутності» (presence culture), воно трактується як відчуття згоди з речами цього світу та посідає важливе місце в житті кожної людини. Відчуття не може бути поглинутим жодним критицизмом, і за допомогою понять його можливо лише позначити, але не виразити. Переживання, відчуття, на думку Гумбрехта, протиставляються іншому ідеальному типу культури – «смісловій культурі» (meaning culture), яка простягається за межі матеріальної поверхні, веде до смислового ядра та базується на принципі інтерпретації. [див.: Gumbrecht, 2004]

Традиційно естетичний досвід пов'язується з художньою практикою – мистецтвом, що являє собою процес створення та сприйняття різноманітних естетичних об'єктів. Завдяки перцепції окремої особистості та соціальних груп естетичні об'єкти стають частиною суспільного життя в різноманітних його проявах, включно з рівнем буденності та спеціальною академічною цариною. Але говорячи про те, що естетичний досвід не поглинається семіотичною структурою смислової культури, ми не повинні забувати також і про наявність відмінностей в естетичному досвіді в різних народів, що впливає на характер національного мистецтва та взагалі – на формування національної свідомості, національного темпераменту. Чи можна це пояснити шляхом вивчення естетичного досвіду на підставах тези про те, що все людство належить до одного біологічного виду, тобто має спільну (антропологічну) будову?

Виходячи за сферу мистецтва, універсальність естетичного досвіду наводить на думку про можливість його загального, «фундаментального» положення щодо всіх інших форм досвіду та дискурсу. Так, сучасний німецький філософ Вольфганг Вельш проголошує «естетичний поворот», висуваючи тезу про трансдисциплінарність сучасної естетики [Welsch, 1990, 1996]. Він вважає, що для традиційної естетики від І. Канта до Т. Адорно, з огляду на її тематичну орієнтацію саме на мистецтво, більш влучним найменуванням буде «*артистика*». Зі свого боку сучасна естетика являє собою більш широке тематичне поле, а отже, може бути поділена на такі відносно самостійні підрозділи, як власне філософія мистецтва (артистика), теорія прекрасного (калістика), а також універсальне вчення про сприйняття (аїстетика). Відповідно до такого погляду, для сучасного людства характерним явищем є глобальна естетизація, сутність якої полягає в первинності естетичних орієнтирів і норм у сприйнятті світу. [див.: Welsch, 1990, 1996]

І. Інишев, посилаючись на праці німецького філософа Гернота Беме, який трактує естетичне сприйняття як процес постійної диференціації та відтворення феноменів естетично інтерпретованої «атмосфери» [Böhme, 1993], пропонує асоціювати естетичний досвід з намаганнями рефлексивного та дотеоретичного орієнтування у світі. «Атмосферу, як відомо, можливо “об'єктивно” сприймати тільки відчувши її. Несенсуалістичний характер відчуття атмосфери та атмосферного містить у собі специфічну раціональність, яку, як я вважаю, можна назвати сенситивною» [Инишев, 2007, с. 10]. Отже, раціональність тут трактується в широкому сенсі, адже вона поширюється за межі певної рефлексії чи специфічного дискурсу та характеризує саме людське мислення: «... присутність у мисленні сенситивних/естетичних імплікацій слід вважати ознакою його раціональності та повноти» [Инишев, 2007, с. 10].

Водночас запропонована сенситивна раціональність відсилає нас до формального боку наукових знань і взагалі – до найрізноманітніших типів соціокультурної практики. Загалом йдеться про те, що стилістика, засіб передачі, виразність тощо – все це доповнює певну семантичну структуру і робить її зрозумілою на інтуїтивному рівні, робить її відкритою та доступною для реципієнта. Тобто сенситивна раціональність пов'язує естетичний досвід із семантичним аспектом культури, впливаючи на «формальну

прозорість» останнього. Із зовнішнім світом естетичний досвід пов'язує «афективна сенситивність»: «Раціональність “афективної сенситивності” полягає в тому, що афіційованість суб'єкта являє собою неперевершений рівень “зближення” та “переконливості” контакту зі світом» [Инишев, 2007, с. 11].

Інакше кажучи, онтологічною характеристикою естетичного досвіду є те, що він не зводиться до «чистої» раціональності, яка розуміється традиційно, тобто не є чимось, що «приспосоване» до повного й остаточного осягнення самим лише розумом. Тому суцільне «поглинання» естетичного досвіду якоюсь семантичною структурою є неможливим: такий досвід завжди виходить за будь-які дискурсивні межі та водночас відкриває їх. До того ж естетичний досвід слугує засобом контакту зі світом і суспільством. Формуючись на матеріалі відчуттів, естетичний досвід поширюється від найзагальніший уявлень про всесвіт до внутрішнього життя особистості. Космос, земне життя, країна, сім'я, праця, відчуття здоров'я тілесного та психічного, мотивація тощо – все це може бути охоплене естетичним досвідом.

Сприйняття та передача естетичного досвіду відбувається завдяки культурним установкам соціуму, їх відображенню на ментальному рівні. Загалом можна стверджувати, що цей процес по-різному відбувається в традиційному, модерному та постмодерному суспільствах. Наприклад, в Середньовічній Європі естетичний досвід формувалася на підставі християнської теологічної доктрини. Людина, створена за образом Божим, скеровувалася до прагнення пізнавати природу, волю, могутність свого Творця. Внутрішня переконаність в істинності християнського віровчення формувала образ людини, головна мета якої полягала в боротьбі з гріхами та досягненні святості. Невипадково нещадний критик традиційних цінностей Ф. Ніцше спрямовував свою критику на руйнування саме християнських цінностей, зокрема вважаючи, що такі цінності, як смирення, покірність волі Божій є штучно створеними орієнтирами, які становлять перешкоду на шляху розвитку людства та досягнення людиною стану «надлюдини» (Übermensch) [Ніцше, 2009; Ніцше, 2002].

Трансдисциплінарність естетичного досвіду, а також його складові: афективна сенситивність, сенситивна раціональність, особливе функціональне співвідношення з культурою суспільства – все це загальні ознаки об'єктивного статусу естетичного досвіду, його зв'язку з культурно-історичним часом і простором. З огляду на це естетичний досвід, на наш погляд, може бути представлений також і як специфічний атрибут тілесності. Невипадково тіло як об'єкт (а тілесність як феномен) є однією з найважливіших складових численних естетичних систем у різних народів і в різні епохи. Тіло – один з найстародавніших символів, у якому життя об'єднується зі Всесвітом. Тіло зростає, страждає, гине, тож тілесність – це завжди певна присутність, дієвість. У стародавніх містеріях і релігійних системах тілесність часто розглядалась як матеріальна оболонка душі, що заважає самій душі пізнавати свою духовну реальність (згадаймо також «темницю душі» у Платона). Тіло й тілесність є одним з найважливіших предметів дослідження і для сучасних філософів, науковців, митців. У контексті таких розвідок і відповідних творчих практик тіло постає як таке, що не має жорстко фіксованої сутності, воно є відкритим для творчості та виробництва, є певним «матеріалом» у процесі формування й реалізації цілей та задач людини [Чукуров, 2015].

Отже, естетичний досвід здобувається та формується завдяки тілесності. Але яким чином «розмитість», аморфність тілесності та її відчуттів стає предметом інтелектуальної практики, дискурсу? Якщо до констант естетичного досвіду ми відносимо те, що пов'язане з тілесністю, тоді що ми можемо віднести до естетичних констант у свідомості? Яким чином можливі усвідомлення естетичного досвіду та його подальша трансляція? Завдяки чому відбувається створення естетичної системи, мистецьких напрямків і шкіл? Для відповіді на ці питання нам необхідно звернутися до витоків філософсько-естетичних досліджень, в яких вже імпліцитно закладена диспозиція дискурсу філософської естетики.

Так, німецький філософ XVIII століття О. Баумгартен відзначав важливе місце почуттів (афектів) у пізнавальному процесі. Згідно з уявленнями грецьких філософів та Отців Церкви, він розрізняв пізнання об'єктів почуттів (aistheta) і об'єктів мислення (noeta). Те, що пізнається розумом, належить до сфери логіки, а те, що пізнається почуттями, – до сфери естетики, теорії сприйняття. У своїй праці «Метафізика» Баумгартен виокремлює «нижчу здібність пізнання», яка працює з «нечіткими, тобто неясними, заплутаними» уявленнями розуму. Він також розділяє судження (або «розумові уявлення») про досконалість або недосконалість речей на «інтуїтивні» і «символічні», тобто ті, що тісно пов'язані з цариною почуттів, і ті, що також походять з царини почуттів, але завдяки розуму сприймаються як символи. Отже, пізнання досконалості приємне, а недосконалості навпаки – неприємне. Якщо ж не існує можливості для з'ясування ознак досконалості чи недосконалості, тоді предмет пізнання, на думку німецького мислителя, для суб'єкта пізнання взагалі не має значення. Красота ж, за Баумгартеном, є досконалістю, яка сприймається не почуттями, а «чистим інтелектом». Загалом слід визнати, що естетика Баумгартена має дидактичний характер, що переважно пояснюється принципами класичної освіти того часу, націленої на певний ідеал, досконалість (зокрема й у відношеннях між народом і панівним класом). [18th Century German Aesthetics, 2020]

Естетичні положення класичної освіти стали основою світобачення в контексті більш пізньої європейської та світової культури, зокрема сприяючи ствердженню на теоретичному рівні різниці між «елітарним», «високим» і «приземленим», «буденним». Так, І. Кант загалом поділяв ідею Баумгартена про те, що в основі естетичного дискурсу закладена ідея досконалості. Водночас він відрізняв естетичні засоби від суто наукових – логічних. Естетичні судження – це судження естетичного смаку, вони засновуються не на об'єктивних, а на суб'єктивних враженнях, на уявленні, що «обґрунтовує виключно особливу здібність розрізнявати та висловлювати судження, яке нічого не додає до пізнання, а лише співвідносить нове уявлення в суб'єкті зі здібністю уявлення взагалі» [Кант, 1994, с. 71]. Кант також стверджував: «... прекрасне – це символ морально доброго; і тільки тому (адже таке відношення є природним для кожного, і кожна людина чекає цього, як виконання зобов'язання від іншого) воно подобається та претендує на згоду іншого; водночас душа усвідомлює певну шляхетність і піднесення над простою сприйнятливістю задоволення від чуттєвих вражень і судить про гідність інших за подібною максимомою своєї здібності судження <...> прекрасне подобається безпосередньо <...> без жодного інтересу...» [Кант, 1994, с. 228].

Джерелом естетичного досвіду Кант вважає вплив природи на свідомість людей: від спілкування з навколишнім світом у душі людини народжується відчуття піднесеності, яке завдяки здібності уявлення перетворюється на естетичні судження [див.: Кант, 1994]. Але цілком доцільно поставити запитання: чи потребує природа згоди людини хоча б у чомусь, якщо людина як істота є лише частиною загального природного процесу?

Французький вчений і мистецтвознавець початку XX століття Ш. Лало намагався відшукати та обґрунтувати наявність перспектив щодо естетичних досліджень у контексті культури того часу та зважаючи на рівень сучасних йому наукових досягнень [Лало, 2017]. Для цього необхідно було встановити, що саме можна віднести до царини естетичної проблематики, а що в цьому разі слід залишати поза увагою дослідника. Він зазначав, що для відомих естетичних систем (від Платона до Шопенгауера) характерним було застосування метафізичного підходу до проблематики прекрасного. Пізніше на зміну цій стратегії прийшла «психофізика» Г. Т. Фехнера та його «експериментальна естетика», яка відкрила новий напрям досліджень у царині естетики в XX столітті: зі статистичним підходом до аналізу естетичного досвіду, поняттям про «золотий перетин», пропорційність тощо [див.: Семиотика и искусствометрия, 1972].

На думку Шарля Лало, помилковим є загальноприйняте ставлення до природи, «природної краси», загалом «природності» як до якогось естетичного еталону, адже природа (natura) завжди є рівною сама собі, у ній не існує розбіжностей між нормою і

відхиленням від неї. Лало критикує естетичних містиків і догматиків, які вважають, що «в природі все стоїть на одному рівні, все є прекрасним, бо все в ній натуральне, усілякі прояви життя самі собою прекрасні, якщо вони відчуються, ба більше, якщо вони є переживанням» [Лало, 2017, с. 113–114]. Фокусування естетичних досліджень на природній красі веде, отже, до самообману та численних протиріч: естетичного натуралізму, сентиментальної естетики тощо. Лало називає такі напрямки «анестетичними», «псевдоестетичними», оскільки вони зосереджують увагу на тому, що не треба відносити до царини естетики взагалі [Лало, 2017, с. 111].

Натомість формування естетичних понять та естетичних суджень неможливе без співвіднесення естетичних явищ із визнаною шкалою цінностей. Тому проблема оцінювання є чи не найголовнішою в естетиці. Отже, естетичний досвід стає можливим і зрозумілим завдяки формуванню нормативних естетичних суджень. На думку Лало, «нормативне пізнання, яке претендує на те, щоб визначати правила чи надавати поради, встановлювати критерії, які дозволяють судити про твори мистецтва, <...> це нормативне пізнання, у своїх найзагальніших формах, і є естетикою у власному сенсі цього слова; у більш вузьких формах, тобто при застосуванні щодо певної школи або художнього твору, це – критика мистецтва» [Лало, 2017, с. 237].

Отже, формування естетичного судження відбувається на основі попереднього засвоєння понять про досконале і недосконале (у широкому розумінні цих категорій). Зі свого боку таке засвоєння здійснюється в процесі співвіднесення певного естетичного факту з наявною ціннісною шкалою. Саме тому естетичні судження мають ознаки нормативності, або навіть певної «імперативності». Вони також створюють підґрунтя для спільного світобачення та світовідчуття, закладають основу для загального порозуміння між людьми певної культури. Процесуальність естетичного оцінювання – це постійне співвіднесення наявного положення справ з чимось ідеальним (у межах визначеної ціннісної шкали), це перманентна вимога досконалості, а також неперервний пошук можливості для здійснення цієї вимоги. Водночас естетичний досвід відмежовується від «чистої» прагматики, яка уособлює собою життєву необхідність, адже естетична царина завжди пов'язана з певною «надлишковістю» в людському бутті.

Підсумовуючи нашу розвідку, також відзначимо, що філософська естетика, яка враховує та досліджує специфіку феномена тілесності, а також такі пов'язані з ним особливості людського «влаштування» та буття, як афективна сенситивність і сенситивна раціональність, дійсно здатна, на наш погляд, долати обмеженість «анестетичного» натуралізму в естетиці. Така естетична теорія має також і позитивні практичні наслідки, адже вона вводить нас у понятійний та концептуальний простір, в якому стає можливим ефективне формування основ людської солідарності та взаємопорозуміння.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бадью А. Манифест філософії / сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
- Инишев И. Н. Философская эстетика сегодня. *Топос. Философско-культурологический журнал*. 2007. № 1(15). С. 5–15.
- Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. М.: Искусство, 1994. 367 с.
- Лало Ш. Введение в эстетику / пер. с фр. С. Гельфгата; под ред. прив. доц. Н. В. Самсонова; вступ. ст. А. В. Маркова. М.: Рипол-классик, 2017. 456 с.
- Ницше Ф. Антихристианин / пер. с нем. А. В. Михайлова. *Полное собрание сочинений: в 13-ти т.; т. 6*. М.: Культурная революция, 2009. С. 107–185.
- Ницше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. 320 с.
- Ницше Ф. Повне зібрання творів: у 15-ти т.; т. 4. Так мовив Заратустра / пер. з нім. О. Фешовець. Львів: Астролябія, 2010. 384 с.

Семиотика и искусствометрия / сост. и ред. д-р филол. наук Ю. М. Лотман и канд. физ.-мат. наук В. М. Петров. М.: Мир, 1972. 364 с.

Чукуров А. Ю. Конструирование телесности как механизм самоконтроля. *Общество. Среда. Развитие (Terra Humana)*. 2015. № 3(36). С. 145–149.

18th Century German Aesthetics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/#Bau>.

Böhme G. Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*. 1993. No 36. S. 113–126. DOI: <https://doi.org/10.1177/072551369303600107>.

Gumbrecht H. U. Production of Presence. What Meaning Cannot Convey. Stanford: Stanford University Press, 2004. 117 p.

Welsch W. Ästhetisches Denken. Ditzingen: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 1990. 228 S.

Welsch W. Grenzgänge der Ästhetik. Ditzingen: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1996. 350 S.

Стрельцов Ярослав Иванович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: streltsow978@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3061-2166>

Стаття надійшла до редакції: 20.10.2020

Схвалено до друку: 23.11.2020

AESTHETIC EXPERIENCE AND AESTHETIC JUDGMENTS: THE FEATURES OF THE RELATIONSHIPS

Streltsov Yaroslav I.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: streltsow978@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3061-2166>

ABSTRACT

The article examines the essence and relationship of aesthetic experience and aesthetic judgment. It is argued that philosophical aesthetics deals with constants that are fundamental to aesthetic experience. Such constants are phenomena and characteristics that have a fundamental ontological status in the aesthetic sphere. It was found that the ontological characteristic of aesthetic experience is that it is not reducible to “pure” rationality, that is, it is not something that is “adapted” to complete and final comprehension by the mind alone. Therefore, a complete “absorption” of aesthetic experience by a certain semantic structure is impossible: such experience always goes beyond any discursive boundaries and simultaneously opens them. In addition, aesthetic experience serves as one of the means of a person’s “contact” with the world and society. Forming on the material of sensations, aesthetic experience extends from the most general ideas about the universe to the inner life of a person. The analysis also showed that the formulation of an aesthetic judgment is based on the concepts of the perfect and the imperfect. In turn, the mastery of such concepts is carried out in the process of correlating a certain aesthetic fact with the existing value scale. That is why aesthetic judgments have signs of normativity. They also create the basis for a common worldview and attitude, lay the foundation for mutual understanding between people of a certain culture. The study showed that the process of aesthetic assessment is a constant correlation of the existing state of affairs with something ideal (within a certain value scale), this is a permanent “demand” for perfection, as well as a tireless search for an opportunity to fulfill this “demand”. At the same time, ethical experience is dissociated from “pure” pragmatics, which personifies vital necessity,

because the aesthetic sphere is always associated with a certain “redundancy” in human existence. Also, the results obtained in the course of the study suggested that philosophical aesthetics, which takes into account and investigates the specificity of the phenomenon of corporeality, as well as such phenomena of human existence as affective sensitivity and sensitive rationality, is able to overcome the limitation of “an-esthetic” naturalism in aesthetics.

Keywords: aesthetic experience, affective sensitivity, sensitive rationality, corporeality, aesthetic judgment, normative judgment.

REFERENCES

- 18th Century German Aesthetics. (2020). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/#Bau>.
- Badiou, A. (2003). *Manifesto for Philosophy*. (V. E. Lapitskii, Trans.). St. Petersburg: Machina. (Original work published 1989). (In Russian).
- Böhme G. (1993). Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*, 36, 113–126. DOI: <https://doi.org/10.1177/072551369303600107>. (In German).
- Chukurov, A. Yu. (2015). Constructing Corporeality as a Self-control Mechanism. *Society. Environment. Development (Terra Humana)*, 3/36, 145–149. (In Russian).
- Gumbrecht H. U. (2004). *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.
- Inishev, I. N. (2007). Philosophical Aesthetics Today. *Topos. The Journal for Philosophy and Cultural Studies*, 1/15, 5–15. (In Russian).
- Kant, I. (1994). *Critique of the Power of Judgment*. (A. Ya. Zis et al., Trans.). Moscow: Iskusstvo. (Original work published 1790). (In Russian).
- Lalo, Ch. (2017). *Introduction to Aesthetics*. (S. Helfhat, Trans.). Moscow: Ripol-Klassik. (Original work published 1927). (In Russian).
- Lotman, Yu. M. (Ed.). (1972). *Semiotics and Art Metrics*. Moscow: Mir. (In Russian).
- Nietzsche F. (2002). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future. On the Genealogy of Morality: A Polemic*. (A. Onyshko, Trans.). Lviv: Litopys. (Original works published 1886, 1887). (In Ukrainian).
- Nietzsche F. (2009). The Antichrist. (A. V. Mikhailov, Trans.). In F. Nietzsche, *Full Collection of Writings: In 13 Vols.* (Vol. 6, pp. 107–185). Moscow: Cultural Revolution. (Original work published 1888). (In Russian).
- Nietzsche F. (2010). Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None. (O. Feshovets, Trans.). In F. Nietzsche, *Full Collection of Writings: In 15 Vols.* (Vol. 4). Lviv: Astroliabiiia. (Original work published 1883–1892). (In Ukrainian).
- Welsch W. (1990). *Ästhetisches Denken*. Ditzingen: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. (In German).
- Welsch W. (1996). *Grenzgänge der Ästhetik*. Ditzingen: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. (In German).

Article arrived: 20.10.2020

Accepted: 23.11.2020

УДК [1:316.432.6:316.343.26]:[821.111-31+75.041](73)“18”
DOI 10.26565/2226-0994-2020-63-21

Катерина Фісун

ЕМАНСИПАЦІЯ В АМЕРИКАНСЬКІЙ ХУДОЖНІЙ СВІДОМОСТІ XIX СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена дослідженню дискурсу емансипації в американській художній свідомості на прикладах аболіціоністського роману Г. Бічер-Стоу «Хатина дядька Тома» (1852) і образів живопису XIX століття. Актуальність дослідження обумовлена недостатньою вивченістю в українській філософії ідей аболіціонізму і емансипації чорношкірих крізь призму літературних образів, і особливо образів живопису. Серед завдань дослідження: проаналізувати теми рабства і емансипації, шляхи репрезентації расистської і аболіціоністської ідеології в сюжеті роману та художніх образах; проаналізувати типи образів «чорних» у літературі й живописі. Новизна роботи полягає в реконструкції дискурсу емансипації, що протистоїть дискурсу расизму та дискримінації чорношкірих, в американській літературі (на прикладі роману Г. Бічер-Стоу) і образах живопису XIX століття. Роман Г. Бічер-Стоу став бестселером у Європі та Америці, символом революції, сколихнув протягом XIX – XX століття свідомість багатьох країн, які використовували різні форми залежності та повинності, і пізніше ввійшов у список класики дитячої літератури. На прикладі роману Г. Бічер-Стоу авторка показує, що два протилежних дискурси – колоніальний (рабовласницький) і антиколоніальний (емансипаторний) – становлять основу полеміки головних героїв, яка відображає суспільну й політичну полеміку щодо положення та статусу чорношкірих в Америці. В образах чорношкірих рабинь відобразилися ідеї жіночої емансипації від гендерного, соціального і трудового пригнічення, що у XX столітті стали ідеологічною основою «чорного фемінізму». На прикладах роману й живопису авторка досліджує расово-гендерні стереотипи, проблему взаємовідносин між «білими» і «чорними», проблему збереження сім'ї та жіночого спротиву чоловічому домінуванню в умовах рабської залежності, проблему становлення національної ідентичності в Америці після скасування рабства. Авторка аналізує сюжети в європейському та американському живописі, які відображають не тільки «колоніальні» образи, що представляють чорношкірих як расових і культурних Інших, але й «емансипаторні», що символічно затверджують спротив рабству або стверджують свободу суб'єкта. У статті досліджено, що активний розвиток теми емансипації в художній свідомості свідчить про зміну соціального статусу расових Інших у суспільній свідомості XIX століття, що стало результатом аболіціоністського й жіночого рухів за права меншин в Америці.

Ключові слова: емансипація, художня свідомість, Америка, раса, американська література, живопис.

Емансипаторний рух в Америці розвивався на ґрунті процвітаючої рабовласницької системи і активної трудової експлуатації чорношкірих у XVII – XIX століттях. Зародження емансипаторних ідей, направлених на затвердження расової рівності та прав чорношкірої людини, пов'язано зі становленням аболіціонізму як національно-визвольного, суспільно-політичного руху проти рабства в Америці, а також літературними та художніми проєкціями цих ідей. Саме аболіціонізм становить центральне, філософсько-концептуальне джерело розвитку емансипації чорношкірих в Америці. У часи ще нерозвиненого голлівудського кінематографу на суспільну свідомість активно впливали література й живопис, що сприяли розвитку молодій американській культурі та відображенню її специфічних суспільних і політичних проблем. Надалі зі становленням молодого американського кіно расова й національна проблема Америки впроваджуватиметься в тематику ранніх фільмів («Хатина дядька Тома» режисера Е. С. Портера, 1903; «Народження нації» режисера Д. Гріффіта, 1915). Отже, *проблематика статті* обумовлена питанням про те, які репрезентації отримав дискурс емансипації

© Фісун К. Г., 2020.



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

чорношкірих в американській художній свідомості XIX століття, і яке місце мали література й живопис у популяризації ідей емансипації.

Актуальність теми обумовлена тим, що питання культурної інтеграції меншин в американський і європейський простір, а також знаходження балансу між культурами більшості та меншості активно обговорюються останні тридцять років і не перестають перебувати в центрі злободенних дискусій. Наприклад, таких гучних, як активізм представників руху Black Lives Matter, що протидіє расизму й насильству над чорношкірими. В основі расизму, на думку американських антропологів другої половини XX століття (М. Лейрі, К. Літла), лежать «расові забобони» [Лейри, 1957, с. 49] або «расові міфи» [Літла, 1957], що виключають інші раси крім «білої» з простору культурної нормативності. Сьогодні, на думку американської професорки афро-американських досліджень С. Андерсон [Anderson, 2016], расова дискримінація зберігається і реалізується на інституційному та законодавчому рівнях, коли права й можливості афро-американців обмежуються податками, а також незаконними судовими рішеннями. Подібний погляд висловлює також американський соціолог Р. Ротштайн [Rothstein, 2017], вказуючи на те, що расистська політика сьогодні виражається в дискримінаційних практиках у житловій сфері (сегрегації житла), коли державні органи різного рівня влади сприяють сегрегації «чорних американців», відокремлюючи їх від «білих американців» житловим зонуванням. Тож сьогодні, як і два століття тому, існує проблема культурної асиметрії між різними расово-гендерно-релігійними суб'єктивностями, коли білий християнський маскулітний суб'єкт маркується позитивно, а не-білий не-маскулітний Інший може бути маркований амбівалентно або негативно шляхом різних соціальних, політичних і культурних практик.

Аболіціоністи XIX століття закликали до расової та гендерної рівності, викорінення «сімейного рабства», поліпшення умов праці чорношкірих жінок, необхідності встановлення виборчих прав для «чорних», визнання особистої гідності жінки незалежно від кольору шкіри [Девіс, 1987, с. 60, 65, 73, 155]. Вони підкріплювали ці ідеї принципами християнської етики й любові до ближнього, обґрунтовували необхідність демократизації суспільства [Тутушева, 1985, с. 93]. Відомі аболіціоністи (Л. Мотт, Е. Стенсон, С. Грімке, У. Гаррісон) у середині XIX століття висунули ідеї про самостійну участь жінки в політиці, необхідність закріплення за жінкою виборчого права, викорінення гендерної, соціальної та правової нерівності між статями. Американська активістка С. Грімке у своїх «Листах про рівність статей і становище жінок» (1836) [Грімке, 2006] необхідність жіночої емансипації обґрунтовувала теологічно: по волі Бога чоловік і жінка були створені рівними, тому авторка заперечує будь-які форми гендерної нерівності в суспільстві¹. Аболіціоністки Л. Мотт і Е. Стенсон, авторки відомої «Декларації почуттів» (1848), головну умову успішної емансипації жінки бачили в досягненні релігійної недоторканності та права голосу нарівні з чоловіком [Мотт & Стенсон, 2006].

У середині XIX століття на тлі закликів аболіціоністів скасувати рабство тема звільнення чорношкірих стала центральною у творах багатьох американських письменників: В. Ірвінга («Завоювання Гранади», 1829), Дж. Купера («Червоний корсар», 1827), М. Твена («Пригоди Гекльберрі Фінна», 1884), Р. Хільдрета («Раб, або Спогади Арчі Мура», 1836), Е. Турже («Гуанетта», 1874) та ін. Широку популярність отримала антирабовласницька поезія Г. Лонгфелло, О. Холмса, Дж. Вітбера. Емансипаторний пафос цих творів полягає в позитивному зображенні боротьби чорношкірих героїв за свої права, проти рабства і расової дискримінації. Найвідомішим аболіціоністським твором став роман «Хатина дядька Тома, або Життя серед

¹ «У цьому величому описі створення людини немає і натяку на різницю між чоловіком і жінкою, а поняття “людина” (man) присутнє як у слові “чоловік” (man), так і в слові “жінка” (woman). Вони створені за образом Божим і володарюють лише над іншими тваринами, але не один над одним. Створені в цілковитій рівності, вони повинні були з волі Творця свого управляти всіма, живучи в гармонії та любові» (переклад з рос. мови мій. – К. Ф.) [Грімке, 2006, с. 27].

скривджених» (1852) (надалі «Хатина дядька Тома») [Beecher Stowe, 1852] письменниці Гаррієт Бічер-Стоу (1811–1896), що вплинув на ідейне підґрунтя емансипаторних рухів у другій половині XIX – першій половині XX століття, як-от: панафриканізм, Гарлемський ренесанс, «чорний фемінізм», афроцентризм. Основними орієнтирами цих ідейних рухів були: надання чорношкірим рівних громадянських і політичних прав, ствердження самодостатності чорношкірої людини та самотності афро-американської ідентичності, боротьба за права й гідність чорношкірих жінок.

У XX столітті вагомий внесок у розвиток ідей аболіціонізму здійснила А. Девіс, яка відіграла значну роль у становленні жіночого визвольного руху в Америці. А. Девіс критикувала расово-гендерні стереотипи сприйняття «чорної жінки», що існували в американській суспільній свідомості протягом століть: її розуміння як терплячої та відданої, нерозбірливої в статевих зв'язках, неосвіченої і аморальної, у ролі «домашньої прислуги» [Девіс, 1987, с. 106], «розпущеної мулатки» [Девіс, 1987, с. 191], «годувальниці мамми» [Девіс, 1987, с. 55]. Відмежовуючись від ліберального фемінізму, який зосереджує увагу лише на проблемах «білих жінок», і який, на думку темношкірих активісток («Чорних пантер» у 1960 – 1970 рр.), не в змозі вирішити проблеми «чорних жінок», представниці «чорного фемінізму» вважали пріоритетнішим боротьбу проти расово-гендерних стереотипів, сексизму та насилля над «не-білими» жінками. Підкреслимо, що проблеми гендерної та расової емансипації чорношкірих слід розглядати в одній цілісній і нерозривній системі, як вони існували в Америці XIX століття.

Після появи роману «Хатина дядька Тома» його ідеї довго викликали бурні дискусії не тільки в Європі та Америці, але й у Східній Європі, ставши там ідейним джерелом боротьби з кріпосницькою системою [Орлова, 1975]. Роман був перекладений на більшість європейських мов, конкурував у популярності з романами В. Скотта і Ч. Діккенса [Орлова, 1975], ставав приводом для дискусій щодо інституту рабства в літературних колах [Орлова, 1975], був екранізований і адаптований у театральну виставу. Пізніше роман увійшов у класику дитячої літератури, хоча з часів своєї появи твір пройшов не один етап серйозної літературної і філософської критики стосовно трактування рабства та впливу на становлення аболіціоністського руху. Не дивлячись на широку популярність роману Г. Бічер-Стоу в Америці та Європі, а також значну кількість образів чорношкірих у живописі, в українській філософії ці художні образи з погляду відображення в них ідей аболіціонізму і емансипації досліджені недостатньо, що пояснює актуальність теми дослідження.

Ступінь розробленості теми обмежена історико-філософськими джерелами розуміння емансипації (А. Лінкольн [Lincoln, 1863], Е. Лакло [Laklou, 2007]); дослідженнями расизму в роботах вчених Західної Європи і Америки (К. Андерсон [Anderson, 2016], Р. Ротштайна [Rothstein, 2017], М. Лейрі [Лейри, 1957], К. Літла [Литла, 1957]), а також вітчизняних дослідників (Н. Дубова, Г. Аксянова, І. Золотарьова, В. Козлова, М. Котовської); літературознавчими дослідженнями аболіціоністських творів, зокрема роману «Хатина дядька Тома» (Г. Сміта [Смит, 1978], М. Тугушевої [Тугушева, 1985], Дж. Уічера [Уічер, 1978], Р. Орлової [Орлова, 1975]); працями з американського фемінізму (Л. Мотт і Е. Стенсон [Мотт & Стенсон, 2006], С. Грімке [Грімке, 2006], А. Девіс [Девіс, 1987]), що сприяють комплексному філософському осмисленню феномена емансипації в художній свідомості XIX століття.

Метою статті є аналіз дискурсу емансипації в аболіціоністській літературі (на прикладі роману Г. Бічер-Стоу «Хатина дядька Тома») і в образах живопису відомих художників епохи (Г. Фіша, Т. Ікінса, Ф. Карпентера та ін.), а також того, як вони відображають уявлення про статус чорношкірих в Америці. У межах дослідження ми ставимо такі завдання: 1) вивчити, в яких художніх образах роману «Хатина дядька Тома», а також образах живопису відобразилися ідеї аболіціонізму; 2) проаналізувати типи образів «чорних» у літературі та живописі; 3) на основі художніх образів і сюжетів дослідити проблеми, що пов'язані з положенням, статусом і сприйняттям «чорних»; 4) проаналізувати

образи емансипованих «чорних жінок»; 5) проаналізувати проблему становлення національної ідентичності афроамериканців у контексті роману Г. Бічер-Стоу і образів живопису.

Як провідна методологія дослідження використовується постколоніальний підхід у сучасній філософії культури (Е. Саїда, Г. Співак [Спивак, 2001], Г. Бгабга, Р. Моганрам [Mohanram, 1999]), феміністський аналіз А. Девіс [Девіс, 1987]; аналіз візуальних текстів (Дж. Бергера, Л. Нохлін); теорії гегемонії і критики влади (Р. Барта, А. Грамші, Е. Лакло [Lakla, 2007], М. Фуко); ідеї расової рівності в концепціях мультикультуралізму (Ч. Тейлора, Ч. Кукатоса); філософія Іншого (Ж.-П. Сартра). Новизна дослідження полягає у спробі філософської та візуально-антропологічної реконструкції ідей емансипації в американській художній свідомості ХІХ століття на основі образів літератури й живопису.

Під поняттям «емансипація» ми розуміємо лібералізацію суспільних практик щодо меншин, внесення елементів гуманізму, толерантності, рівних і більш широких можливостей, права на свободу й самовизначення в суспільстві, над якими тяжіють усталені соціальні норми та зразки. Протягом ХVІІІ – ХІХ століття з'являється значна кількість філософських творів апологетів жіночого, національного, класового руху на підтримку прав і свободи пригнічуваних: жінок (суфражизм), чорношкірих рабів у Америці (аболіціонізм), представників єврейської меншини (Гаскала), робітників (марксизм), сексуальних меншин (фройдизм, теорії «третьої статі»). У ХХ столітті з'являються роботи, які непрямым чином торкаються проблеми емансипації. Це насамперед роботи Т. Адорно і М. Горкгайма, М. Фуко, Е. Лакло, Ж. Дерріда, що націлені на реалізацію прогресивних ідей: свободи, ліберальної політики щодо меншин, деконструювання дискурсивних ієрархій тощо. Аналізуючи політико-ідеологічні установки сучасного світу, що орієнтовані на демократію, партикуляризм у суспільстві, Е. Лакло розуміє емансипацію як усунення влади, скасування владних відносин між суб'єктом і об'єктом, заперечення будь-яких відмінностей між спільнотами, індивідами, культурами [Lakla, 2007, p. 2]. У філософському плані художня свідомість розуміється як частина суспільної свідомості, у просторі якої дискурси культури, суспільні уявлення про емансипацію отримують свою візуалізацію. Через систему художніх образів, що реалізується в знаково-символічних формах, твори літератури й живопису можливо розглядати як матеріал, в якому приховані авторські рефлексії над суспільними змінами, новими ідеологічними проблемами та потребами часу, зокрема над емансипацією чорношкірих у ХІХ столітті.

Відзначимо, що в літературі й живописі Середньовіччя та Відродження чорношкіра людина часто зображувалася в ролі посланця диявола: наприклад, у середньовічних «танцях смерті» (Б. Нотке, любекський «Танок смерті», 1463). Образи чорношкірих жінок і чорношкірих дітей у ролі прислуги або няньки – це також типовий сюжет в європейському живописі ХІХ століття (Ж. О. Д. Енгра, Е. Делакруа та ін.), що репрезентує колоніальний дискурс. Наприклад, у роботі К. Брюллова «Портрет графині Самойлової» (1832) зображена графиня Самойлова – жінка з інтелектуальної еліти того часу, яка була символом краси й жіночності. Однак на картині зображена не тільки сама графиня, але й чорношкірий хлопчик, що стоїть позаду молодої дами. Зазначимо, що чорношкірі слуги («арапи», «арапчата») не були рідкісним явищем при російському імператорському дворі. У просторі розкішного інтер'єру К. Брюллов зобразив чорношкірого раба, чия присутність була модною «прикрасою», елементом декору, ознакою багатства, а не самотійною особистістю.

Іншим прикладом колоніального дискурсу в зображенні чорношкірих може служити картина британського художника Т. Баркера «Гасмниці величі Англії (Королева Вікторія вручає Біблію в залі аудієнцій Віндзорського замку)» (1863). На картині Т. Баркера ми бачимо пишно вбрану королеву Вікторію, національну ікону свого часу, яка простягає чорношкірому послу Біблію. Чорношкіра людина стоїть на колінах і захоплено дивиться

на подарунок королеви. Можна стверджувати, що на цій картині в символічній формі втілюється «хрещення» «чорних» з боку «білих людей» і захоплене прийняття «білої цивілізації» чорношкірими (як це зобразив художник). На наш погляд, картина репрезентує бінарну парадигму раба і господаря, ситуацію панування, в якій чорношкіра людина виступає об'єктом залежності та колонізації європейської країни.

У романі Г. Бічер-Стоу «Хатина дядька Тома» чорношкірі раби зображені із симпатією, змінюючи стереотипне уявлення про них як «нецивілізованих», «нерозумних», «наївних» людей. Серед героїв роману, які потрапляють у пастку доленосних рішень своїх хазяїв, є освічені й працелюбні, талановиті раби, що турбуються не тільки про себе та свою сім'ю в дуже нелегких умовах існування, але й про сім'ю хазяїв. Згадаємо про центрального героя – раба Тома, який відданий сім'ї, багато працює та читає. Хоробра Еліза, що втекла від хазяїв разом з сином Гаррі в ніч, коли були підписали папери на продаж її єдиної дитини жорстокому работорівцю Гейлі, також дуже освічена, вихована мулатка, яка ще змалку росла в сім'ї хазяїв як член родини. Джордж, чоловік Елізи, чесний, порядний і працьовитий мулат, якого штовхає на втечу несподіваний його продаж хазяїном на «плантаторський Південь». У романі підкреслюється релігійність і відданість героїв, які або довіряють свою долю Богу (як раб Том), або роблять виклик системі, коли остання посягає на їхнє життя чи родинні зв'язки (як це роблять раби Еліза і Джордж). Свобода для героїв роману означає різне: для рабів Елізи і Джорджа – це свобода фізична, зовнішня, право на самостійне життя; для раба Тома – це свобода внутрішня, духовна, можливість молитися й бути вдячним Богу за наявні умови життя.

Незважаючи на емансипаторні настрої, які пронизують роман, Г. Бічер-Стоу показує впливовість расизму, що культивував розумову, фізичну слабкість чорношкірих, їхню сентиментальність і нерозсудливість, перетворюючи позитивні якості на вади: «Щоб оцінити страждання негрів, яких продають на південь, треба пам'ятати, що всі інстинктивні прихильності цієї раси особливо сильні. Їхня прихильність до якогось місця дуже стійка. Зазвичай вони не зухвалі або хитрі, навпаки, вони не тільки люблять свою домівку, але й сильно до неї прив'язані. Якщо додати до всього цього ще й жах від продажу на південь, який починається ще з дитинства, то це є найвищою мірою покарання для негра. Саме ця погроза є жахливішою за шмагання або будь-які тортури, бо ця погроза – бути висланим назавжди» (тут і далі переклад з англ. мій. – К. Ф.) [Beecher Stowe, 1852a, p. 142]. У романі Г. Бічер-Стоу герої-раби за іронією долі опиняються в різних сім'ях і відповідно в різному статусі: приймаються як суб'єкти (як Еліза, яку вважали членом родини) або залишаються маргіналізованими (як Джордж, над яким знущається хазяїн).

Письменниця намагається висвітлити різні позиції щодо існування рабовласницької системи, вказуючи на те, що й серед рабовласників були аболіціоністи. Наприклад, суперечки щодо необхідності рабства показані всередині сім'ї Шелбі, коли містер Шелбі наважується продати відданого Тома та дивується аболіціоністським настроям дружини: «Рабство то є Божа кара! – гірка, гірка, найстрашніша річ! – прокляття для хазяїна та прокляття для раба!» – говорить хазяйка місіс Шелбі [Beecher Stowe, 1852a, p. 58]. Таке ж непорозуміння існує між Огюстом і Марі Сент-Клерами, батьками дівчинки Єви, яка любить усіх людей, незважаючи на колір їхньої шкіри та суспільне положення. Її матері Марі огидне спілкування з рабами, що суперечить гуманізму її батька Огюста, який не одразу, але стає на підтримку емансипації чорношкірих. У середині роману він виступає на захист прав чорношкірих рабів, стверджуючи, що Америка продемонструвала Європі, яка сама страждає від влади цивілізованої людини, зразок експлуатації людей як речей, зразок антигуманізму [Beecher Stowe, 1852b, pp. 20–22]. Отже, роман Г. Бічер-Стоу будується на полеміці расистської і аболіціоністської позицій щодо рабства, які врівноважені між собою. Окрім рабів, яких авторка зображує з помітною прихильністю, з не меншим співчуттям вона зображує рабовласників, які так само страждають, бо не з власної волі, а йдучи усталеним шляхом рабовласництва, потерпають від зневаги суспільства.

Правозахисницею в романі виступає дівчинка Єва Сент-Клер, яка опікується своїми рабами, любить їх, не зважаючи на усталені соціальні упередження і упередження своїх батьків. Керуючись християнською любов'ю до всіх і кожного, Єва наполягає на необхідності викоринити рабство, подолати соціальні та моральні бар'єри у сприйнятті «чорних», затвердити їхні права на освіту, повноцінну сім'ю, свободу волевиявлення. До самої смерті Єва проповідує в колі батьків і чорношкірих слуг християнські цінності: милосердя, любов, віру. Завдяки спілкуванню з Євою та її любові до ближнього змінюється відлюдкувата бешкетниця Топсі, яка раніше заявляла: «Навіть якщо б я була такою гарною, я не змогла би бути нічим іншим, як негром, – сказала Топсі. – Якби я змогла зняти із себе шкіру та стати білою, отоді я б вже спробувала» [Beecher Stowe, 1852b, p. 93]. Образ Єви є культурно-антропологічним також із того погляду, що образ щирої дитини загалом є знаковим для американської культури. Американську літературу прославили герої – розумні, винахідливі діти з романів Ч. Діккенса («Пригоди Олівера Твіста», 1837 – 1839), М. Твена («Пригоди Тома Соєра», 1876; «Пригоди Гекльберрі Фінна», 1884), інших письменників, які відобразили віру в дитячу праведність, спроможну врятувати зіпсований світ. Недаремно наприкінці роману до Тома уві сні разом з Ісусом приходять Єва, яка, подібно до святого, являє себе через сон. Разом зі смертю Єви для її батька Огюста Сент-Клера вмерла віра в спасіння та щасливе майбутнє, і тільки праведний раб Том повертає йому цю віру.

У романі раб Том, гинучи від знущань за відмову виконувати наказ рабовласника Ледгі висікти рабину, втілює шлях Ісуса: він, подібно до Христа, помирає в ім'я спокутування людських гріхів. Саме непокірність Тома антигуманістичним ідеям втілює виклик рабству. Варто відзначити, що образ раба Тома в часи «негрівської революції» 1960-х років набув негативного підтексту та асоціювався з тими, хто намагався уподібнитися «білим», визнаючи їхнє превалювання, тобто зі «зрадниками чорношкірих». Але водночас таке трактування не зменшило подальшої популярності роману в усьому світі [Орлова, 1975, с. 38–39]. Чорношкірі теологи та феміністки вважали Христа чорним, тому образ дядька Тома є знаковим у контексті афро-американської теологічної традиції. Раб Том і дівчинка Єва стали популярними образами в американському мистецтві, про що свідчить, наприклад, картина американського пейзажиста й портретиста Р. С. Данкансона «Дядько Том і маленька Єва» (1853), який зобразив цих героїв на самоті в мальовничому саду під час розмови, подібною до тієї, яку описує у своєму романі Г. Бічер-Стоу.

Серед героїнь роману, що втілюють шлях жіночої емансипації, виділяються образи втікачки Елізи та рабині Кессі, які незламно борються з владою «білих» чоловіків і їхніми егоїстичними рішеннями на користь грошей та вигоди. Від чоловічого насильства, бажань і розбещеності рабовласників чорношкірі жінки страждали постійно, оскільки вони прирівнювалися до «особистого майна» [Beecher Stowe, 1852b, pp. 168–169]. Прикладом слугує фрагмент, коли разом із Томом на аукціоні продають жінок, фізична активність, здоров'я, краса яких оцінюються подібно до того, як жокєї оцінюють скакових коней [Beecher Stowe, 1852b, p. 163]. Г. Бічер-Стоу описує страждання рабинь – «чорних», мулаток, кватеронок, креолок, яких відправляли в невольниччі бараки, відривали від родини, назначали ціну, перепродавали з рук у руки. Саме такі страждання ілюструє трагічна історія життя героїні Кессі. Боротьба з насиллям над чорношкірими жінками, їхньою соціальною, трудовою безправністю (тобто жіноча емансипація у всіх її аспектах) стала головним вектором діяльності американських жіночих асоціацій, що посилити свій вплив у першій половині ХХ століття.

Доля головних героїв роману вирішується вдало: сім'я Гаррісів знаходить щастя в Канаді, Джордж Шелбі дав свободу всім рабам у своєму маєтку, Кессі випадково знаходить втрачену дочку Елізу, Джордж – свою сестру. Роман Г. Бічер-Стоу закінчується щасливо для багатьох героїв, хоча в дійсності випадки втечі, сімейного возз'єднання чорношкірих траплялися рідко. Водночас Канада і сьогодні залишається символом толерантності, імміграції, місцем спасіння від переслідувань. Гострим залишалося питання визначення

національної ідентичності чорношкірих, представників асимільованої «африканської раси» і змішаної афро-американської культури. Цьому питанню присвячений лист Джорджа Гарріса своєму другові, де він висловлює бажання переїхати до Ліберії, повернутися до своєї культури. Мрія Джорджа – це незалежна і сильна Африка, з якою він пов'язує свою національну ідентичність [Beecher Stowe, 1852b, pp. 301–303]. Емансипаторний характер роману Г. Бічер-Стоу полягає в боротьбі героїв за свободу, яка насамперед починається зі свободи внутрішньої, духовної, починається з етичної поведінки у відносинах з Іншим і християнської любові до ближнього (саме тому Том ціною власного життя відмовляється від наказу Легрі висікти рабину батогами).

Своєю тематикою та реалізмом роман «Хатина дядька Тома» продовжив традиції американської національної літератури (М. Твена, Дж. Лондона, Г. Лонгфелло), в якій переплелися викривальність, соціальна проблематика і «американська мрія» у найпрогресивнішу країну. Не тільки література, а також живопис активно реагував на нові політичні завдання періоду Громадянської війни, розвиток суспільних емансипаторних настроїв і необхідність підтримки репутації Америки як «країни-мрії» в очах світової спільноти. Винищення індіанців, експлуатація чорношкірих псували репутацію Америки, яка і без того не могла похвалитися унікальністю своєї історії. На XIX століття припадає розквіт американського живопису, в образах якого художникам і художницям вдалося висвітлити специфіку американського континенту: пейзажі Північної Америки та портрети індіанців – «зниклої раси», колорит Дикого Заходу (живопис П. Кейна, Дж. Кетліна, Ф. Ремінгтона, Е. Демінга); повсякденність американців і американок, особливо щасливе сімейне життя емансипованої американки (живопис М. Кассат). Серед безлічі нових художніх образів заслуговують уваги образи чорношкірих, сюжети їхньої рабської повсякденності, поява яких у живописі важлива сама собою як реакція на розвиток емансипаторних ідей в суспільній свідомості.

Закликом до необхідності скасування рабства пронизана картина британського художника Р. Анделла «Полювання на рабів, які втекли» (1862). На картині зображені раби – чоловік і жінка, що втекли з рабства. Вони намагаються захиститися від зграї собак, яких рабовласник пустив по їхньому сліду. На руці чоловіка видніється обірваний ланцюг, яким господарі приковували раба за неслухняність. Картина Р. Анделла в символічному плані передає наявну й болючу проблему часу – проблему долі та виживання чорношкірих рабів. Важливим рішенням, яке змінило життя чорношкірих, стало скасування рабства президентом А. Лінкольном, який 1863 року видав «Прокламацію про емансипацію» [Lincoln, 1863]. На тему цієї прокламації відому картину створив американський художник Ф. Карпентер «Перше читання Прокламації про звільнення президентом Лінкольном» (1864). На картині зображені міністри разом з президентом, що сидять в кабінеті Білого дому, і в цьому сюжеті підкреслена важливість прийняття документа, що повинен був демократизувати американське суспільство.

У середині XIX століття з'являється низка американських художників, що пишуть картини на тему життя рабів до та після скасування рабства в Америці: І. Джонсон («Негритянський хлопчик», 1860; «Господь мій пастир», 1863; «Діна, портрет негритянки», 1867), В. Гомер («Візит старої хазяйки», 1876), В. Гарнетт («Увага, Рота!», 1878), Т. Ікінс («Ескіз для “Ганцюючого негрена”: хлопчик», бл. 1877). Співчуттям до долі чорношкірих рабів пронизані також картини європейських художників Л. фон Панхейс («Танець домашніх рабів», 1811), Ж.-Б. Дебре («Публічне пороття раба», бл. 1830), Й. М. Ругендаса («Ринок негрів», бл. 1827–1835; «Нові чорні», 1835). У деяких портретах художники підкреслили красу чорношкірої жінки та самотність її культури. Наприклад, Ж. Г. Лусієн Аман («Креолка в червоному тюрбані», бл. 1840), Ф. Ласо («Пралля», бл. 1858), Ф. Базіль («Чорна жінка з півоніями», 1870). На нашу думку, «художня видимість» «чорних» у живописі стала результатом переосмислення положення і статусу чорношкірої людини в європейській та американській культурі.

Показовою картиною на тему скасування рабства в Америці є робота американського художника Г. Фіша «Емансипація» (1863). На ній зображена білява жінка, яку оточують чорношкірі раби – чорношкірий чоловік і чорношкіра жінка. «Біла жінка» на картині Г. Фіша, що тримає в руках прокламацію про емансипацію рабів, є символічним втіленням вільної та сильної Америки. Чорношкірий раб, що поряд із нею, з надією в очах тримає американський прапор. Цей сюжет, як і лист Джорджа в романі Г. Бічер-Стоу, пов'язаний зі скасуванням рабства, що стало важливою подією, оскільки чорношкірі нарешті отримали свою довгоочікувану свободу. Картина Г. Фіша є однією з тих, у сюжеті та образах якої було підкреслено, що ідея емансипації чорношкірих лягла в основу побудови американської нації та демократії, в які вірила більшість американців у ХІХ столітті, і продовжують вірити сьогодні.

Як висновок зазначимо, що одним з історичних джерел формування емансипації в американській культурі ХІХ століття виступив аболіціонізм як національно-визвольний рух, спрямований на лібералізацію прав чорношкірих, скасування рабства, ліквідацію гендерно-расових стереотипів сприйняття «чорних». Аболіціонізм як дискурс опору гендерно-расовій дискримінації яскраво відбився в романі реформаторки суспільних відносин Г. Бічер-Стоу «Хатина дядька Тома», в якому вона розкриває проблеми, пов'язані з положенням і статусом чорношкірих в американській культурі: жорстокого рабства та залежності «чорних» від влади «білих»; жіночого пригноблення, що потребує протистояння чоловічій владі; трагедії життя сімей чорношкірих; національної ідентичності афроамериканців. На нашу думку, Г. Бічер-Стоу не дає однозначної оцінки рабству як системі, і ця дуальність виражена в полеміці героїв, що постійно балансує між виправданням і підтримкою рабства та звинуваченням системи, породженої суперечливою цивілізацією.

У романі ідеї аболіціонізму відбилися в позитивному відображенні чорношкірої людини, її розумності та сміливості (наприклад, в образі раба Джорджа Гарріса); в емансипаторній самосвідомості чорношкірих героїв, що борються проти життя в неволі; в емансипаторних настроях рабовласників, яких морально пригнічує рабство. У романі були критично переосмислені образи панівної «білої людини» і слабкої та приниженої «чорної людини», що нав'язувалися суспільству протягом історії. У жіночих образах роману (Елізи, Кессі) найяскравіше простежується ідея становлення самосвідомості чорношкірої жінки, яка чинить опір патріархатній владі та расовій ідеології, що в подальшому поглибили й розвинули ідеологи «чорного фемінізму».

Як і література, так і живопис відреагував на расову та національну проблематику в Америці ХІХ століття помітною популяризацією образу чорношкірої людини. У живописі чорношкірі отримали відображення в колоніальній (расистській, завойовницькій) лінії образів, в якій репрезентована їх залежність від влади колонізатора, а також в емансипаторній (визвольній, антирабовласницькій, демократичній) лінії, що відображає скасування рабства. Серед колоніальних образів – сюжети хрещення «чорношкірих дикунів», «арапчат», образи чорношкірих слуг і няньок. Серед емансипаторних – етнічні портрети чорношкірих, сюжети втечі з рабства, сюжети, в яких культивується образ демократичної Америки та підкреслюється перемога свободи над рабством (наприклад, у показовій картині американського художника Г. Фіша «Емансипація»). Розширення емансипаторних образів чорношкірих в американській літературі та живописі свідчить про усвідомлення несправедливості щодо расових Інших, зміну їхнього соціального статусу, спроби популяризації ідеї расової рівності в художньому просторі.

У романі Г. Бічер-Стоу відобразилися дискусії щодо національної та культурної ідентичності афроамериканців, а їхнє самовизначення стало гострим питанням на подальші роки. Сім'я Гаррісів переїжджає до Африки, з якою герої асоціюють своє коріння. Поклик культури не дає спокою Джорджу, що замислюється над долею мулатів в Америці, які після скасування рабства залишилися на роздоріжжі між культурами.

Побудова демократичного суспільства вимагає прийняття расових, релігійних, культурних відмінностей, і це прийняття для героїв роману радше мрія, ніж реальність.

Активна портретизація чорношкірих у живописі з відчутно підкресленою етнічною специфікою свідчить про розвиток емансипаторного дискурсу, у межах якого за національним, етнічним, релігійним Іншим визнається особистісна цінність, тілесна й духовна автономія, право на культурну саморепрезентацію. Революційні характери літературних героїв, а також появу «чорних» у художньому просторі з їх помітною суб'єктивізацією, можна розглядати як результат поширення ідей емансипації в американському суспільстві та культурі XIX століття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гримке С. Письма о равенстве полов и положении женщин / пер. А. Мартыновой. *Феминизм в общественной мысли и литературе*. М.: Грифон, 2006. С. 26–37.

Джонс Г. Европейский фон. *Литературная история Соединенных Штатов Америки* / под ред. Р. Спиллера, У. Торпа, Т. Джонсона, Г. Кэнби. М.: Прогресс, 1977. Т. 1. С. 35–49.

Дэвис А. Женщины, раса, класс / пер. с англ.; под ред. Д. А. Лисоволика; предисл. Я. Н. Засурского. М.: Прогресс, 1987. 280 с.

Лейри М. Раса и цивилизация. *Расовая проблема и общество*: Сб. переводов с франц. / общ. ред. и вст. ст. М. С. Плисецкого. М.: Издательство иностранной литературы, 1957. С. 4–25.

Литтл К. М. Раса и общество. *Расовая проблема и общество*: Сб. переводов с франц. / общ. ред. и вст. ст. М. С. Плисецкого. М.: Издательство иностранной литературы, 1957. С. 26–35.

Мотт Л., Стенсон Э. Декларация чувств. Резолюции / пер. М. Рудковской. *Феминизм в общественной мысли и литературе*. Москва: Грифон, 2006. С. 55–62.

Орлова Р. Хижина, устоявшая столетие. Москва: Книга, 1975. 112 с.

Смит Г. Горизонты раздвигаются. *Литературная история Соединенных Штатов Америки* / под ред. Р. Спиллера, У. Торпа, Т. Джонсона, Г. Кэнби. Москва: Прогресс, 1978. Т. 2. С. 173–187.

Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? *Введение в гендерные исследования*. Ч. 2. *Хрестоматия*. Харьков: ХЦГИ; СПб: Алетейя, 2001. С. 649–670.

Тугушева М. Роман Г. Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома»: Учеб. пособие для филол. спец. вузов. М.: Высшая школа, 1985. 96 с.

Уичер Дж. Литература и конфликт. *Литературная история Соединенных Штатов Америки* / под ред. Р. Спиллера, У. Торпа, Т. Джонсона, Г. Кэнби. Москва: Прогресс, 1978. Т. 2. С. 92–116.

Фисун Е. Образы гендерной и расовой эмансипации в романе Г. Бичер-Стоу «Хижина дяди Тома». *Virtus: Scientific Journal*. Рубежное: Институт химических технологий Восточноукраинского национального университета имени В. И. Даля. 2015. # 2, Май. С. 50–54.

Чайнард Дж. Американская мечта. *Литературная история Соединенных Штатов Америки* / под ред. Р. Спиллера, У. Торпа, Т. Джонсона, Г. Кэнби. М.: Прогресс, 1977. Т. 1. С. 245–268.

Afrika in Amerika. Ein Lesebuch zum Thema Sklaverei und ihren Folgen / Herausgeber C. Raddatz; Hamburgisches Museum für Völkerkunde. Gütersloh: Gütersloher Druckservice GmbH, 1992. 264 S.

Anderson C. White Rage: The Unspoken Truth of Our Racial Divide. New York: Bloomsbury Publishing, 2016. 246 p.

Beecher Stowe H. Uncle Tom's Cabin or, Life Among the Lowly. Boston: John P. Jewett & Company, 1852a. Vol. 1. 312 p. URL: <https://library.si.edu/digital-library/book/uncletomscabino121852stow>.

Beecher Stowe H. Uncle Tom's Cabin or, Life Among the Lowly. Boston: John P. Jewett & Company, 1852b. Vol. 2. 322 p. URL: <https://library.si.edu/digital-library/book/uncletomscabino121852stow>.

Das Zeitalter des Kolonialismus / Redaktion Damals. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit der WBG. *Damals. Das Magazin für Geschichte und Kultur*. Augsburg: Himmer AG, 2007. 128 S.

Laklau E. Emancipation(s). UK, Surrey, Croydon: Bookmarque Ltd; London, New York: VERSO, 2007. 128 p.

Lincoln A. Emancipation Proclamation (1863). *The U. S. National Archives and Records Administration*. 2019, April 17 (Last reviewed). URL: <https://www.archives.gov/exhibits/featured-documents/emancipation-proclamation/transcript.html>.

Mohanram R. Black Body. Woman, Colonialism and Space. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. 250 p.

Rothstein R. The Color of Law: A Forgotten History of How Our Government Segregated America. New York: Liveright Publishing Corporation, 2017. 368 p.

Фісун Катерина Геннадіївна

кандидатка філософських наук, доцентка кафедри теорії культури і філософії науки Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: k.g.fisun@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9353-8106>

Стаття надійшла до редакції: 03.11.2020

Схвалено до друку: 24.11.2020

EMANCIPATION IN THE AMERICAN ARTISTIC CONSCIOUSNESS OF THE XIX CENTURY

Fisun Kateryna H.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department

of Theory of Culture and Philosophy of Science

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: k.g.fisun@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9353-8106>

ABSTRACT

This article is devoted to the research of discourse of emancipation in American artistic consciousness on examples of abolitionist novel "Uncle Tom's Cabin" (1852) by Harriet Beecher Stowe and painting images of XIX century. The topicality of the research is due to insufficient study in Ukrainian philosophy of the ideas of abolitionism and the emancipation of black Americans through the prism of literary images, especially painting images. Among the research tasks are: to analyze topics of slavery and emancipation, ways of representation of racist and abolitionist ideology in the novel's plot and artistic images; to analyze types of images of "blacks" in literature and painting. Novelty of work is in the reconstruction of emancipation discourse, which confronts with discourse of racism and black Americans' discrimination in the American literature (on the example of Beecher Stowe's novel) and in painting images of XIX century. The novel of Harriet Beecher Stowe became a bestseller in Europe and America, the symbol of revolution, it stirred up people's consciousness in many countries which used different forms of dependency and obligation during XIX – XX century, and later it entered the list of classics of children's literature. Using the novel as an example, the author shows that the two opposite discourses – colonial (slavery) and anti-colonial (emancipation) are the basis of the controversy of the protagonists, which reflects the social and political controversy over the position and status of black Americans. Ideas of women's emancipation from gender, social and labor oppression are reflected in the images of black slave women, and in the XX century they became the ideological basis of "black feminism". Using

examples of the novel and painting, the author examines racial and gender stereotypes, the problem of the relationship between “white” and “black”, the problem of preserving the family and women’s resistance to male domination in conditions of slavery, the problem of the formation of national identity in America after the abolition of slavery. The author analyzes the plots in European and American painting, which reflect not only “colonial” images where black Americans are represented as racial and cultural Others, but also “emancipation” images, which symbolically state the resistance to slavery or confirm the subject’s freedom. It is researched in the article that the active development of the emancipation topic in the artistic consciousness shows the change of social status of racial Others in the public consciousness of the XIX century, which was the result of abolitionist and women’s movements for minority rights in America.

Keywords: emancipation, artistic consciousness, America, race, American literature, painting.

REFERENCES

- Anderson, C. (2016). *White Rage: The Unspoken Truth of Our Racial Divide*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Beecher, St. H. (1852). *Uncle Tom’s Cabin or, Life Among the Lowly* (Vol. 1). Boston: John P. Jewett & Company. Retrieved from <https://library.si.edu/digital-library/book/uncletomscabino121852stow>.
- Beecher, St. H. (1852). *Uncle Tom’s Cabin or, Life Among the Lowly* (Vol. 2). Boston: John P. Jewett & Company. Retrieved from <https://library.si.edu/digital-library/book/uncletomscabino121852stow>.
- Chinard, G. (1977). The American Dream. In: R. Spiller, W. Thorp, Th. Johnson & H. Canby (Eds.), *Literary History of the United States* (Vol. 1, pp. 245–268). Moscow: Progress. (Original work published 1948). (In Russian).
- Das Zeitalter des Kolonialismus. (2007). *Damals. Das Magazin für Geschichte und Kultur* (Redaktion Damals. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit der WBG). Augsburg: Himmer AG. (In German).
- Davis, A. (1987). *Women, Race and Class*. (D. Lisovolik, Trans. & Ed.). Moscow: Progress. (Original work published 1981). (In Russian).
- Fisun, E. (2015). Images of Gender and Racial Emancipation in the Novel of Harriet Beecher Stowe “Uncle Tom’s Cabin”. *Virtus: Scientific Journal*, 2, 50–54. (In Russian).
- Grimke, S. (2006). Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman. (A. Martynova, Trans.). In *Feminism in Social Thought and Literature* (pp. 26–37). Moscow: Grifon. (Original work published 1838). (In Russian).
- Jones, H. (1977). The European Background. In R. Spiller, W. Thorp, Th. Johnson & H. Canby (Eds.), *Literary History of the United States* (Vol. 1, pp. 35–49). Moscow: Progress. (Original work published 1948). (In Russian).
- Laclau, E. (2007). *Emancipation(s)*. UK, Surrey, Croydon: Bookmarque Ltd; London, New York: VERSO.
- Leiris, M. (1957). Race et Civilization. In M. Plisetskii (Ed.), *Racial Issue and Society: Collection of Translations from French* (pp. 4–25). Moscow: Foreign Languages Publishing House. (Original work published 1951). (In Russian).
- Lincoln, A. (1863). *Emancipation Proclamation*. The U. S. National Archives and Records Administration (last reviewed on April 17, 2019). Retrieved from: <https://www.archives.gov/exhibits/featured-documents/emancipation-proclamation/transcript.html>.
- Little, K. (1957). Race and Society. In M. Plisetskii (Ed.), *Racial Issue and Society: Collection of Translations from French* (pp. 26–35). Moscow: Foreign Languages Publishing House. (Original work published 1952). (In Russian).
- Mohanram, R. (1999). *Black Body. Woman, Colonialism and Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mott, L., & Stanton, E. (2006). Declaration of Sentiments. Resolutions. (A. Martynova, Trans.). In *Feminism in Social Thought and Literature* (pp. 55–62). Moscow: Grifon. (Original work published 1848). (In Russian).

- Orlova, R. (1975). *A Cabin That Has Stood a Century*. Moscow: Knyha. (In Russian).
- Raddatz, C. (Ed.). (1992). *Afrika in Amerika. Ein Lesebuch zum Thema Sklaverei und ihren Folgen*. Gütersloh: Gütersloher Druckservice GmbH. (In German).
- Rothstein, R. (2017). *The Color of Law: A Forgotten History of How Our Government Segregated America*. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Smith, H. (1978). The Widening of Horizons. In R. Spiller, W. Thorp, Th. Johnson & H. Canby (Eds.), *Literary History of the United States* (Vol. 2, pp. 173–187). Moscow: Progress. (Original work published 1948). (In Russian).
- Spivak, G. (2001). Can the Subaltern Speak? In *Introduction to Gender Studies. Part 2. Chrestomathy* (pp. 649–670). Kharkiv: KCGS; Saint Petersburg: Aletheia. (Original work published 1985). (In Russian).
- Tugusheva, M. (1985). *Novel of Harriet Beecher Stowe "Uncle Tom's Cabin": Textbook for Philological Universities*. Moscow: High School Publishing. (In Russian).
- Whicher, G. (1978). Literature and Conflict. In R. Spiller, W. Thorp, Th. Johnson & H. Canby (Eds.), *Literary History of the United States* (Vol. 2, pp. 92–116). Moscow: Progress. (Original work published 1948). (In Russian).

Article arrived: 03.11.2020

Accepted: 24.11.2020

УДК 11:7.01

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-22

Семен Гончаров

РОЛЬ І МІСЦЕ ТАЄМНИЦІ В МЕТАФІЗИЦІ МАМЛЄЄВСЬКОГО ХАОСМОСУ

У статті йдеться про роль і місце Таємниці в структурі мамлеєвської метафізики. Автор статті залучає поняття «хаосомосу», введене Джеймсом Джойсом в експериментальному романі «Поминки за Фіннеганом», до мамлеєвського Всесвіту. Це призводить до трансформації формули «хаос – осмос – космос», актуалізованої постмодерністським дискурсом, у формулу «Хаос – Осмос – Космос». Хаос перетворюється на Сакральний Хаос як один із метафізичних проявів Росії Вічної. Осмос постає антиномічним російським життям, котре поєднує в собі те, що неможливо поєднати, а також ставить перед собою принципово нездійсненні завдання. Космос же відсилає до традиції російського космізму з його проблемою відповідності мікрокосму та макрокосму. Автор статті зазначає, що всепроникливим і вседнальним елементом мамлеєвського хаосомосу є саме Таємниця. Вона – одна з п'яти стрижневих метатем мамлеєвської творчості, її особливість полягає в пов'язуванні між собою інших метатем: утризму «Я», Смерті, Безодні та Росії. У площині утризму «Я» Таємниця розглядається як таємниця самої людини (її «вищого Я»). Зі Смертю Таємниця пов'язана запитуванням людини про власну долю та скінченність. Проблема подолання смерті та жага до вічного життя – центральні теми, які турбують майже всіх героїв мамлеєвських романів та оповідань, а для самого Мамлеєва вони є витоком ціннісних установок, спрямованих на досягнення людиною «вищого Я». Найбільш міцним і принциповим для Мамлеєва є зв'язок Таємниці й Безодні, а також зв'язок Таємниці та Росії. Розгляд вказаних зв'язків спонукає автора зробити висновок про те, що Юрій Мамлеєв описує такі виміри Таємниці, які виходять за межі введених С. Л. Франком категорій «незбагненого для нас» і «незбагненого по суті». Це зумовлює необхідність введення нових понять, які б розкривали сутність мамлеєвських новацій більш влучно. Автор статті пропонує розглядати Безодню як «Останню Таємницю» на тій підставі, що вона є трансцендентною до самих трансценденцій, тобто виходить за межі Абсолюту; а Вічну Росію як Росію-Таємницю на підставі того, що Мамлеєв надає їй статус третього метафізичного Початку поряд з Абсолютом і Безоднею.

Ключові слова: Мамлеєв, Таємниця, Безодня, хаосмос, незбагненне, космізм.

But the spoil of hesitants, the spell of hesitancy. His atake is it ashe, tittery taw tatterytail, hasitence humponadimply,
heyhey-heyhey a winceywencky.

Assembly men murmured. Reynard is slow!¹

James Joyce. Finnegans Wake

Ксюша вдруг рассердилась:

– Хаоса у вас мало! И смерть свою вы не любите!

Потаповы обомлели, как будто даже ростом стали помельче. А дед Игорь убёг.

Юрий Мамлеев. Мир и кошот

О! страшных песен сих не пой!

Про древний хаос, про родимый

Как жадно мир души ночной

Внимает повести любимой!

Из смертной рвется он груди,

Он с беспредельным жаждет слиться!..

О! бурь заснувших не буди –

Под ними хаос шевелится!..

Федор Тютчев. О чём ты воешь, ветр ночной?..

1939 року з'явився найскладніший та найбільш експериментальний роман Джеймса Джойса «Поминки за Фіннеганом», що створювався автором протягом

© Гончаров С. О., 2020.



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

¹ «Но труп колеблющегося не хуже труб поколеблющих. Его зло – не зола ли она, хихихреновая трясоглаголемогольская фэй-ей-ей фланель на панель. Собрание забормотало. Ренар устал» (переклад російською – Анрі Волохонський).

піднадцяти років за допомогою техніки «потоків свідомості» з використанням різноманітних мовних запозичень (з китайської, японської, російської та багатьох інших мов), побудованих у нескінченній ланцюг макаронізмів, каламбурів і неологізмів. Створений Джойсом текст став справжнім пеклом для читачів (чим він є для перекладачів, навіть уявити складно, оскільки у всіх планах він є неперекладним). Мабуть, узагалі не існує людини, яка б могла зрозуміти його повною мірою, адже навіть сам автор забував сенс певних фрагментів наприкінці власної роботи.

Саме там уперше з'являється поняття «хаосмосу» як поєднання хаосу (відсутності будь-якого порядку), осмосу (потенційного порядку, процесу дифузії) і космосу (вищого, небесного порядку) в єдине ціле, що пізніше увійшло до широкого західного постмодерністського вжитку. Цей складний конструкт має щонайменше два актуалізовані виміри, обидва з яких констатують той факт, що його потенції до продукування сенсу безмежні. Перший – це погляд на сам текст Джойса як на втілення ідеї хаосмосу, що є абсолютно доцільним, оскільки сама структура роману є коливанням між повним безладом і ретельно сконструйованим порядком із їх взаємопроникненням та діалогічною грою, в якій досягається певна гармонія (хоча слід зауважити, що через внутрішню множинність форм і складність для сприйняття у тексті Джойса може вбачатися певне домінування саме хаосу, що і є модерністським акцентом).

Інший вимір – це постмодерністський дискурс, який помічає виключну влучність хаосмосу як можливого відображення (поряд із «ризомою») нової ситуації, в яку потрапляє суспільство наприкінці ХХ століття. Характеристиками такої ситуації стають: нелінійність, несистемність, рухливість, множинність, неієрархічність тощо (що також передбачає відкритість самого хаосмосу до безмежного впорядкування, тобто постійної появи та зникнення сенсів). Відповідно до такої відкритості хаосмос можна розглянути і в площині радянського та пострадянського простору, а саме в контексті творчості метафізика Юрія Мамлеєва.

Метою статті є визначення ролі та місця Таємниці в структурі мамлеєвського хаосмосу.

Завданнями статті є розгляд результатів інтеграції поняття хаосмосу у творчість Мамлеєва, визначення особливостей мамлеєвської філософії у площині Таємниці, детальний аналіз зв'язку Таємниці та Безодні, а також Таємниці та Росії.

Застосування поняття «хаосмосу» до мамлеєвської творчості є досить продуктивним, оскільки дозволяє комплексно охарактеризувати мамлеєвський літературно-філософський проект. Найперше, що можна відзначити, це співвіднесеність між літературною основою поняття «хаосмосу», яке народжується саме через роман, і надзвичайною важливістю художнього тексту як транслятора метафізики для Юрія Мамлеєва, філософія якого розлита, серед іншого, і в його романах та оповіданнях.

По-друге, сама сутність хаосмосу відповідає характеру й духу того масштабного полотна російського життя та російської ментальності, яке описує у свої творах Мамлеєв. Такі риси, як особлива хаотичність (така хаотичність, яка, з одного боку, не містить жодного розумного порядку, а з іншого – за допомогою надраціонального погляду може бути представлена як особливий порядок безладу, доступний лише серцю чи душі), ірраціональність, безмежність, безцільність, схильність до крайнощів, дивне співіснування протилежностей, все те, що є начебто таким чужим і незрозумілим «західній» людині, значною мірою відповідає хаосмосу. Можливим це є завдяки вже зазначеній здатності самого хаосмосу до продукування сенсів, а також через той факт, що роман «Поминок за Фіннеганом» є радикальним міжнаціональним (за залученням мов) модерністським (тобто таким, що руйнує чинні норми) поліфонічним експериментом.

Найголовнішим серед того, що дає залучення хаосмосу до мамлеєвської творчості, є можливість вираження особливого поєднання російського космізму та хаосу як основоположного принципу російського буття.

Тобто формула «хаос – осмос – космос» трансформується у формулу «Хаос – Осмос – Космос», набуваючи нового змісту:

– хаос стає *Сакральним Хаосом* («хаос» підвищується до «Хаосу»), який є водночас одним із семи метафізичних проявів Росії (однією зі сторін Вічної Росії), а також одним з п'яти концентрів втіленої Росії;

– осмос у такому разі виступає *антиномічним російським життям*, яке об'єднує в собі те, що принципово не може бути об'єднано, тобто це буття всередині російського топосу, що втілюється через хаос (причому Хаос сприймається як свій, рідний) у процесі відкидання раціональних обмежень і виходу на надраціональний рівень. Саме надраціональність і металогічність осмосу, його направленість на трансцендентне дозволяють позначити його як «Осмос», наголошуючи цим на відриві від раціоналізму буденності та прагматизму як національної російської особливості;

– космос же відсилає до *традиції російського космізму* з її проблематикою вседності, пошуком місця людини у Всесвіті, розглядом зв'язку земних і космічних процесів на основі поєднання науки, філософії, релігії, мистецтва, а також езотерики та містики. Сам Мамлеєв пише про космологічну Росію як один із вимірів Росії Вічної: «Сенс <...> відношень (між Росією та Безоднею) настільки грандіозний, що виходить за межі будь-якої світової історії, тому неминує Росія переростає межі людської історії, і вона, відповідно, є космологічним явищем» (тут і далі переклад мій. – С. Г.) [Мамлеєв, 2011, с. 211]. Через власну наповненість і глибинність «Космос» теж передбачає написання з великої літери, оскільки він не лише виступає як опозиція до Хаосу, але й втілює в собі безмежність, яка, незважаючи на множинність форм, зберігає власну єдність.

Недарма Мамлеєва називають російським космістом, адже вся його увага прикута до магічного російського топосу, в якому «бувальщина живе і небиліця», котрий зображується в його романах і оповіданнях яскравими шокуючими барвами. Ось як він характеризує Хаос: «Хаос – це світова, космічна потенція, яка затаїлася, і в якій непередбачуване та нерозкрите знаходиться у стані по той бік Порядку. Хаос з його необмеженими можливостями вривається у Світовий Порядок, деформує його, руйнуючи і водночас вливаючи в Космос нові фантастичні сили й тенденції. Очевидною є присутність Хаосу в російській історії, культурі, душі <...> “Рідний хаос” у нас відчувається навіть у наших безмежних просторах, у мові (з її відхиленням від суворої логічної побудови, з її несподіваними проривами у сферу метафізично невизначеного), у нашому способі життя (з його лякаючою і привабливою для іноземців ейфорією та випадінням із буденного раціоналізму)...» [Мамлеєв, 2011, с. 155–156].

Проте неможна зупинятися на розгляді кожного окремого елемента хаосмосу, необхідно зазначити також принципову єдність цих трьох елементів, яка зображена у вигляді проміжних тире («→») у формулі «Хаос – Осмос – Космос». Така особлива єдність відсилає до мамлеєвського бачення Росії як третього метафізичного Початку, що зв'язує Абсолют з Безоднею, тобто «поєднує непосредуване» [Мамлеєв, 2011, с. 267]. Це повністю відповідає антиномічності самого поняття «хаосмосу», що єднає в собі потужні протилежності, які, відштовхуючись, водночас і притягуються.

Отже, можна констатувати, що поняття «хаосмосу», введене Джойсом, резонує з характером мамлеєвського проекту, і в разі застосування до останнього розкриває як власний потенціал безмежного впорядкування (за відсутності оприявленого порядку), так і стимулює до розкриття сам дискурс мамлеєвської метафізики, яка в такій взаємодії розширює спектр власних проявів і рефлексій.

Ані Сакральний Хаос, ані релігійно-філософський космізм не можуть бути розглянуті без осмислення та залучення Таємниці, до якої постійно звертається Мамлеєв як безпосередньо, так і через персонажів власних романів та оповідань. Її суттєвість для мамлеєвської системи координат відзначалася нами раніше: Таємниця вже була виокремлена як одна зі структуротвірних і ключових *метатем* всієї творчості

Юрія Віталійовича [Гончаров, 2019, с. 75], проте залишається потреба в розгляді метафізичних вимірів Таємниці, а також підходів до їх осмислення.

У своїй фундаментальній роботі «Незбагненне» С. Л. Франк так пише про буття: «Буття як таке, у його безумовності, і таємниця є просто одне й те саме. Водночас “таємниця” означає тут не загадку, котра потребує вирішення (хоча б це вирішення фактично було для нас неможливим), а “таємниче” по самій своїй природі, точніше трансраціональне – те, що по своїй суті є протилежним до всього збагненого» [Франк, 1990, с. 279–280]. А ось що зазначає Юрій Мамлеев як головне завдання «метафізичного реалізму», традицію якого він започатковує: «... метафізичний реаліст <...> має бути надреалістом, що, звичайно, включає як початковий момент глибоке знання видимого життя <...> Однак це знання видимого життя має бути для нього лише початковим моментом, за яким відкривається його проникнення в більш грізну реальність <...> по суті, видиме життя для такого письменника стає символом або аналогом вищих (або, навпаки, інфернальних) реалій, котрі <...> повинні виступати оголено, доступно, відтісняючи на задній план зображення нижчої реальності та даючи читачеві нічим не прикриті бачення безодень...» [Мамлеев, 2006, с. 101–102].

У наведених цитатах можна побачити загальний для двох мислителів вектор – це дослідження метафізичної глибини буття, котре сповнене невідомим і виступає як принципова Таємниця, досягнути яку і жадає людина. Тобто Таємниця стає певним орієнтиром, навіть *методом*. Корінь такої методологічності Таємниці знаходиться у фундаментальному розрізненні «незбагненого для нас» і «незбагненого самого по собі» («незбагненого по суті») [Франк, 1990, с. 197], яке вводить Франк у роботі «Незбагненне». Він зазначає, що принципівим є існування не лише того, що незбагненне для нас через недосконалість нашого пізнання, але й незбагненне, сутністю якого є сама незбагненність, яка виступає метафізичною константою.

Схожим на це є розрізнення секрету і Таємниці, яке випливає зі слів Франка. У цьому разі Таємниця принципово відрізняється від секрету тим, що вона знаходиться в метафізичній площині, маючи трансцендентний вимір, водночас секрет не виходить за межі іманентного, фігуруючи виключно у сфері буденності: «Таємниця – не секрет, що розгадують, щоб оволодіти їм для себе, вона може частково відкриватись лише істоті, котра здатна до інтелектуальної та духовної напруги» [Кордас & Николаева, 2015, с. 18]. Тобто секрет ми здебільшого розуміємо як приховану від нас інформацію, якою через певні життєві обставини ми не володіємо, залучення ж Таємниці передбачає філософський дискурс метафізично-гносеологічної проблематики широкого діапазону: від когнітивних досліджень до містичних доктрин.

Яким же чином про Таємницю можна говорити як про метод, якщо вона в звичному уявленні представляється як об'єкт пізнання, тобто те, на що якраз і має бути спрямований певний метод? Річ у тім, що як Франк, так і Мамлеев постійно наголошують на обмеженості раціонального, суто понятійного пізнання, а їхні філософські зусилля направлені на подолання такої обмеженості та розкриття тих сфер, де вказане пізнання втрачає власний сенс. Ключовим же стає введений Франком вимір саме «незбагненого по суті», щодо якого просто неможливо застосувати понятійно-категоріальну сітку розуму, тобто наукове мислення. Така неможливість спирається на те, що незбагненне саме по собі – це трансдефінітне, трансфінитне та безумовне абсолютне буття [Франк, 1990], що а ргіої порушує будь-які правила логіки. Проте ми все одно стикаємося та взаємодіємо з незбагненим по суті, тобто певною мірою воно все ж якось нам дається. У такому разі ми стикаємося з *одкровенням* як містичним актом надраціонального осягнення буття та зустріччю з нумінозним, досвідом якої стає досвід «присутності таємниці». Ретельне дослідження цього досвіду знаходимо в роботі Рудольфа Отто «Священне», де зустріч з нумінозним характеризується як *mysterium tremendum* і *mysterium fascinans* – містичний жах і містичне захоплення [Отто, 2008].

Принциповою ж для одкровення є активна присутність самої людини, її відкритість до події, екзистенціальна залученість на емоційному та духовному рівнях, навідміну від наукового пізнання, яке характеризується певною відстороненістю, «сухою раціональністю». Отже, у площині Таємниці, а саме тієї її сторони, яка може бути зіставлена з Франковим «незбагненим по суті», звична схема пізнання «суб'єкт пізнання – акт пізнання (інтенціональність) – об'єкт пізнання» втрачає сенс. Прірва між суб'єктом і об'єктом руйнується, натомість виникає відношення *віч-на-віч*, людина не відчуває себе самотньою та покинутою, а відкриває власну сутність через *залученість до діалогу*. Причому Таємниця не втрачає своєї таємничості, вона не схоплюється системою понять, не стає доступною для розуму, а розкривається у спроможності людини до *спів-буття* з нею. Тобто Таємниця стає водночас усіма трьома елементами – суб'єктом, об'єктом і самим пізнанням. У суб'єкті вона втілюється через спроможність до зближення з абсолютним буттям, а також у відчутті подолання меж власного «Я». Як об'єкт пізнання Таємниця є абсолютним, безумовним, трансдефінітним і трансфінітним буттям, яке являє себе людині, йде їй назустріч; а саме пізнання в такому разі – це Таємниця єднання конкретного суб'єкта пізнання з абсолютним буттям, яка всіма сторонами є містичною та загадковою. *Отже, методологічність Таємниці полягає у зміні погляду на пізнання: воно розглядається не як схоплення, привласнення, раціоналізація, але як подія зустрічі, момент становлення діалогу, ситуація спів-буття.*

Необхідно зазначити різницю акцентів Франка та Мамлеєва щодо Таємниці, а також детально розглянути той принциповий крок, який здійснює Мамлеєв, створюючи «Останню Доктрину». Для Франка принципово важливою є присутність Іншого та відношення «Я – Ти», тобто значну увагу він приділяє дискурсу філософії діалогу (М. Бубер, Ф. Ебнер, Ф. Розенцвайг). У Мамлеєва ж ключовим є утризм «Я», котрий не передбачає фігуру Іншого як серйозну метафізичну величину. Це призводить до проблеми поєднання утризму «Я» з метафізикою Росії, що є не менш суттєвою частиною мамлеєвської філософії. Тобто перехід від «Я» до Росії (зокрема і в її іпостасі «Ми») відбувається без залучення проміжного елемента, яким має виступати Інший («Ти»), що було розглянуто нами раніше [Гончаров, 2020, с. 144–145].

Утім, якщо мислення Франка рухається в напрямку розкриття теми людини і Бога, повністю залишаючись у межах Абсолюту, то Мамлеєв створює вчення про Безодню, яка знаходиться поза Абсолютом і є невідчужливою його законом. Це викликає необхідність доповнення погляду на Таємницю як на дворівневий конструкт («незбагненне для нас» і «незбагненне по суті»). Через те, що Безодня є трансцендентною до трансцендентного, а Абсолют стає певним «вікном» до безмежних метафізичних подорожей, виникає те, що вже не може бути зведене до незбагненого самого по собі. Однак не зовсім доцільно буде виділяти третій вимір Таємниці, адже в такому разі це стане продовженням за аналогією, а принципова відмінність Безодні буде втрачена. Якщо перші два виміри Таємниці можна розташувати в ієрархічному порядку (очевидною є метафізична домінанта неосяжного самого по собі як безумовного абсолютного буття, якому підпорядковані всі предметні сфери, тобто суще, яке досліджується наукою), то потенційний третій вимір, що має описувати Таємницю Безодні, є потойбічним щодо самої запропонованої структури. Саме через це доцільніше буде говорити про особливу Таємницю – *Останню Таємницю (Таємницю Безодні)*.

Така Таємниця радикально відрізняється навіть від найбільш прихованих і непрявлених моментів абсолютного буття. Вона відображає прагнення виходу за всі наявні межі, зокрема й божественні. Водночас зіткнення з Безоднею вже не може бути описане за допомогою введених Рудольфом Отто категорій *mysterium tremendum* і *mysterium fascinosum*, воно взагалі ніяк не може бути виражене прямо – говорити можна лише про його певні натяки та відгомони. Слово «Остання» відсилає до «Останньої Доктрини» – заключного розділу роботи «Доля буття», де Мамлеєв розробляє вчення про Безодню та взаємодію з нею – «Останні відносини».

Яскравим прикладом ситуації випадіння з Абсолюту може бути історія Станіслава Нефьодова – головного героя роману «Світ і регіт» [Мамлеев, 2008]. Станіслав на певний час зник із буття та перестав функціонувати в парадигмі Абсолюту, тому навіть смерть не стала його кінцем – він «пережив» її, наче одну з власних можливостей. Протягом усього роману родичі та друзі Станіслава вдаються до найглибших метафізичних та езотеричних пошуків із залученням найрізноманітніших містиків і науковців, щоб знайти його, проте ніщо не може їм допомогти, оскільки сфера, в яку потрапив Станіслав, перебуває не лише поза раціональним, але й поза надраціональним, тобто за межами наявної духовної Традиції. Повернувшись дивним чином у парадигму свого звичного життя, головний герой, утім, не в змозі розповісти про отриманий досвід, оскільки останній є принципово іншим щодо людського мислення та буття загалом, саме тому Станіслав лише зазначає, що відчував неймовірну відчуженість від усього, що його оточувало в цьому іманентному світі. Тобто можна казати, що з ним відбулась небачена духовна трансформація, проте вона не тільки не відповідає принципам іманентного, але й не зводиться до зустрічі з трансцендентним – її природа інша. [Мамлеев, 2008]

Також слід зауважити, що незважаючи на дослідження незбагненого, яке потребує подолання класичних природничо-наукових установок, текст С. А. Франка є досить наукоподібним, оскільки він ретельно упорядкований, послідовно-логічний, має виражену дискурсивну направленість, яка виражається в залученні різноманітних філософських концептів і постійному оперуванні філософсько-науковими поняттями. Тобто сама форма викладу ніби певною мірою суперечить змісту. І недивно, адже сухе філософське міркування, навіть якщо воно і має власним предметом щось ірраціональне, завжди буде виглядати, як наукова доповідь, де сама сутність непізнаного, іншого, незбагненого буде неодмінно упорядкована різноманітними філософськими поняттями («трансфінітність», «трансдефінітність», «металогічність» тощо). Натомість Мамлеев не обмежується такою формою викладу і надає власній метафізиці ще й художню форму, що дозволяє за допомогою насамперед *образних метафор* глибше розкрити ті пласти реальності, які не можуть бути схоплені в понятті. Взагалі, важливість метафори для дискурсу Таємниці є надзвичайною і потребує окремого дослідження, тому зараз зазначимо лише той факт, що через метафору, серед іншого, розкривається естетичний аспект Таємниці.

М. Н. Марджи, визначаючи Таємницю як «синтез когнітивного, ціннісного та емоційного аспектів свідомості» [Марджи, 2017, с. 280], розглядає способи її вираження та осягнення, розрізняючи водночас містичне (міфологічне) та естетичне сприйняття Таємниці. У першому випадку емоційні переживання домінують над когнітивною складовою пізнання, унаслідок чого актуалізується особистісний аспект Таємниці, натомість у другому – підключаються когнітивні структури, а також творча уява, що призводить до активації взаємин між суб'єктом і образом. Тобто в другому випадку осягнення Таємниці передбачає створення художніх засобів її вираження, відтворення її за допомогою емоційно-естетичних образів [Марджи, 2017, с. 281]. Саме це ми можемо спостерігати у творчості Ю. Мамлеєва, і саме це стає художнім принципом, основою «метафізичного реалізму».

Тепер можна безпосередньо звернутися до питання про роль і місце Таємниці в метафізиці мамлеєвського хаосмосу. Одразу необхідно зазначити, що взагалі важко переоцінити важливість Таємниці в контексті мамлеєвського світобачення. Це пов'язано з тим фактом, що Таємниця для Мамлеєва – це *всепроникливий* та *вседнальний* елемент його Всесвіту. Структура «хаос – осмос – космос» є можливою як єдиний конструкт лише завдяки Таємниці, оскільки сама собою вона є єдністю протилежностей, її природа – це природа парадоксу, оксюморону. Така особливість є загальною, тобто стосується всіх вимірів наведеної схеми; у полі ж нашої уваги наразі перебуває той варіант останньої, який був зазначений нами на початку і який стосується творчості Ю. Мамлеєва, а саме: розуміння хаосу як Сакрального Хаосу, Осмосу як способу буття в антиномічному надраціональному форматі, а Космосу як традиції російського філософсько-містичного

космізму («Хаос – Осмос – Космос»). Усі ці три елементи, як і їх поєднання, не можуть бути мислимі без урахування Таємниці.

Хаос отримує статус «Сакрального», тобто він постає не як звичайна опозиція до порядку, що відповідає науковому світосприйняттю, а визначається як божественна містична сила, котра носить трансцендентний характер, тобто постає як вища Таємниця, оскільки вона здатна руйнувати Світовий Порядок і насичувати його новими тенденціями. Осмос – це російське життя, в основі якого лежить спрямованість на Таємницю, тобто бажання Іншого (потойбічного, небаченого), неймовірна жага до метафізичного свята, природний потяг до прихованого, що яскраво розкривається на всіх рівнях російської культури. І Космос, який є тим безкраїм простором, де розгортається містерія Таємниці, де Таємниця знаходить своє втілення у нескінченних дивах і парадоксах. Космос – це чарівний ліс, сповнений дивовижних істот, спів-буття яких стає наративно-творчим порядком. І найголовніше – сама можливість цих трьох елементів не втрачати власну автономність, утворюючи водночас абсолютну єдність, є Таємницею, подібною Таємниці Святої Трійці.

Такі функції, як всепроникнення та вседнання, проявляються в Таємниці зокрема і як у певній метатемі, оскільки вона зближує між собою всі інші метатемі: утризм «Я», Смерть, Безодню, а також Росію [Гончаров, 2019, с. 74–76].

Утризм «Я» базується на «Я» як метафізичній першооснові, тому ключовим у ньому стає реалізація «вищого Я» та його подальші метафізичні мандри. Сама людина в такому разі являє собою Таємницю, яку треба осягнути, з якої все починається і якою все закінчується. Дельфійська максима «пізнай самого себе» розкриває тут свої найглибші та найприхованіші аспекти. Людина – Таємниця для самої себе не лише в просторі іманентного буття, але й трансцендентного (з можливістю подальшого руху поза Абсолютом).

Таємниця Смерті є очевидною, оскільки інтерес до смерті та спроби її подолання виходять за межі мамлєєвських рефлексій і є однією з фундаментальних основ будь-якої культури. Тут можна лише вказати, що Мамлєєв постійно знаходиться у форматі *tememento mori*: у романах і оповіданнях Мамлєєва смерть – це основна проблема, принциповий виклик, головна тема для дискусій, оскільки її бояться, ненавидять, люблять, долають, від неї тікають, з нею розмовляють, її пізнають і над нею насміхаються, тобто вона майже завжди перебуває в полі уваги, і навіть тоді, коли розповідь відходить від неї, її присутність відчувається на рівні неусувного фону. Сам Мамлєєв не перестає наголошувати на необхідності досягнення безсмертя, на потребі реалізації «вищого Я» та відмови від усього матеріального й минутого. Така жага до безсмертя робить його близьким до найвідомішого російського косміста М. Федорова з його «Філософією спільної справи».

Однак, мабуть, найбільш міцним і суттєвим є зв'язок Таємниці з Безоднею та Таємниці з Росією. Оскільки Безодня лежить поза Абсолютом, то її справедливо можна назвати *Таємницею Таємниць* – тією сферою, де навіть трансцендентне металогічне абсолютне буття не має сили, тобто така Таємниця є таємницею навіть для самого Бога. Через таку радикальність і була виділена особлива Остання Таємниця (Таємниця Безодні). Не менш суттєвим є зв'язок Таємниці з Росією: для Мамлєєва він має принципове значення і тому теж потребує окремого та більш розгорнутого розгляду.

Осмилення метафізики Росії Юрій Мамлєєв здійснює у своїй фундаментальній праці «Росія Вічна». Там він вдається до аналізу всієї російської культури: літератури, філософії, релігії та поезії. Особливу увагу він приділяє останній і саме вона найбільш яскраво відображає зв'язок Росії та Таємниці. Незбагненність і неосяжність, містичність і парадоксальність, прихованість і дивність – все це зображується в низці культових мотивів найрізноманітніших авторів, яких залучає та інтерпретує Мамлєєв: «Розумом Росію не зрозуміти...» (Тютчев), «І в таємниці спочиває Русь» (Блок), «Але люблю тебе Батьківщино, лагідна! А за що – розгадати не можу!» (Єсенін), «А, можливо, Росії взагалі немає» (Іванов) [Мамлєєв, 2011]. Такі поетичні мотиви наочно демонструють тенденцію,

до якої з іншого боку підходить і російська філософія (Бердяєв, Хом'яков, Леонт'єв, Данилевський та інші), про яку Мамлеєв пише так: «Взагалі російська філософія самотутня насамперед тим, що в певному її напрямі сама Росія стає в ній “об’єктом” філософії <...> Такого (стосовно власної країни) ніде не було» [Мамлеєв, 2011, с. 100] (до речі, саме це може бути однією з причин розглядати філософію Ю. Мамлеєва як можливе продовження традиції російської релігійної філософії ХІХ століття).

Тобто ми маємо справу з особливим *національним пошуком*, який робить Росію *запитанням щодо самої себе*, визначаючи водночас російське буття (Осмос), яке передбачає глибоке занурення в метафізику, зневагу до буденного здорового глузду, а також намагання відповісти на фундаментальні неосяжні питання (що є постановкою перед собою нездійснених завдань). Це дозволяє говорити про *Росію як одвічне питання*, на осмислення та вирішення якого спрямовані всі сили її культури та науки. Така тенденція зміцнюється самою філософією Юрія Мамлеєва, в якій він впроваджує концепт Вічної Росії, що має сім метафізичних проявів: «свята Русь» (православ'я), російська культура, «друга реальність» і російське буття, невидимий світогляд, Сакральний Хаос, Русь Сходу (Русь Самопізнання), «Останні відносини». Всі ці прояви пов'язані з Таємницею, без якої їх неможливо уявити.

Християнство є релігією особистого спасіння, в якій душа людини остаточно не розчиняється в Абсолюті, а зберігає власну автономність, тому воно є релігією таємниці особистості (у найвищому сенсі цього слова), що є принциповим для Мамлеєва. Також він зазначає, що православ'я, як відносно молодий духовний шлях, має особливу місію оновлення та оздоровлення світової культури, тому його таємниця – це майбутнє розкриття можливостей людського духу.

Російська культура сповнена дивовижних, неповторних і таємничих пошуків сенсу людського життя та істини, що відтворюється у творчості цілої низки письменників: Достоевського, Толстого, Платонова, Гончарова, Горького та багатьох інших. Тобто можна сказати, що Таємниця притягує до себе російського генія, навіть поглинає його (згадаймо лише Федіра Михайловича Достоевського з його зануренням до глибин людської душі з усіма її висотами та низинами).

«Друга реальність» і російське буття є здатністю російського топосу до формування прихованих, невидимих ландшафтів та водночас здатністю російської душі жити невидимим, надаючи йому безумовний пріоритет над матеріальним і видимим: «... головна риса [“другої реальності”] – певне випадіння з раціональної поверхні життя. Я маю на увазі, звісно, не “містику” чи “прозоріння” і под. (це зовсім інше), а саме випадіння в “межах буденного життя”, яке може відбуватись і зі “звичайними” людьми, хоча в Росії немає “звичайних” людей...» [Мамлеєв, 2011, с. 230]. Невидимий світогляд відображає потужне дохристиянське минуле Росії, часи язичництва, тобто приховану малодосліджену історію, яка сповнена несподіванок і постає як таємна історія.

Сакральний Хаос і «Останні Відносини» (які є відносинами з Безоднею) детально вже розглядалися нами [Гончаров, 2019, 2020], а Русь Сходу (Самопізнання), за Мамлеєвим, передбачає використання екзотеричних та езотеричних знань, що знаходяться у східній метафізиці, яка є унікальною через безліч прихованих і не проявлених вимірів та потенцій. Мамлеєв вважає, що досягнення східної культури близькі Росії, принаймні вони є набагато ближчими, ніж західні, а тому вони мають бути залучені до російських духовних пошуків і перероблені в російському духовному ключі [Мамлеєв, 2011, с. 243]. Тобто східна культура, зокрема культура Індії (наприклад, Веданта), є потужним джерелом Таємниці, яка охоплює все видиме й невидиме.

Проте найважливіший крок, до якого вдається Юрій Мамлеєв щодо Росії, полягає в наділенні її статусом третього метафізичного Початку поряд з Абсолютом і Безоднею: «Але зі всіх антиномій Росії та Російської Душі – найбільша за своїм значенням і найбільше пов'язана із суттю “Останніх відносин” – це російська любов до буття (у найширшому сенсі, не лише до “землі”) та пристрасть до позамежного (Антиномічність такого поєднання є очевидною: позамежне може вийти за межі

будь-якого буття або, звичайно, наявного буття.) <...> Звідси вже на вищому метафізичному рівні стає зрозумілим ствердження Росії як Великого Посередника між Абсолютом (як джерелом Буття) і Безоднею “поза” Ним. Ба більше, сам Посередник (тобто Вічна Росія та її втілення) у цьому ланцюзі набуває фундаментального значення третього метафізичного Початку – Початку основоположного, як і перші два, оскільки, “поєднуючи непоєднуване”, Росія набуває особливих якостей, котрі, відрізняючи її і від Абсолюту, і від Поза межної Безодні, визначають її буття як третій метафізичний Початок» [Мамлеев, 2011, с. 266–267].

Таке важливе метафізичне та космологічне положення, а також все, що було зазначено раніше, свідчить про те, що Росія повинна мати власну Таємницю, яка не буде збігатися з Таємницею Абсолюту (наближення до якої розкривається у всіх релігійно-духовних традиціях богопізнання та богошукання; наприклад, у феномені таїнства як зустрічі з невидимою божою благодаттю, що веде до внутрішньої трансформації людини, розкриваючи перед нею шлях досягнення божої подоби) і Останньою Таємницею (заснованою на принципово новому вченні Мамлеева про Безодню, котра лежить поза Абсолютом і в якій діє протилежний щодо Абсолюту принцип Ночі). Особливість Росії, отже, полягає в тому, що вона в самій своїй суті є Таємницею: «... “останні відносини” – це таємниця таємниць – найкраще можуть виразити себе саме потаємним шляхом “потаємної історичної Росії”. І ця прихована, остання якість робить Росію абсолютно першою. Сама присутність цього таємного рівня і забезпечує Росії її космологічне й вічне існування. Росія стає не лише носієм Безодні, але й носієм вищої таємниці» [Мамлеев, 2011, с. 215–216]. Тобто «таємничість» є невід’ємною властивістю Росії, її визначальною характеристикою, що формує власну традицію, яку Мамлеев позначає як традицію «шукання Росії». Таку Таємницю неможливо відокремити від самої Росії, а тому доцільно говорити про неї як про *Росію-Таємницю*. Таке визначення не лише поєднує Росію і Таємницю, але й демонструє «метафізичну невловимість» Росії та підкреслює момент жаги до поза межного як ключову якість «російської душі».

Така увага до Росії як до однієї з центральних філософських проблем – стійкий мотив російської філософії, який, як ми бачимо, не зникає безслідно у ХІХ столітті, а отримує своє продовження у «радянському езотеричному підпіллі», у межах якого Мамлеев і сформував власну філософську думку, ставши, зокрема, засновником Южинського містично-езотеричного гуртка. Водночас необхідним видається дослідження мамлеевських розробок у контексті російської релігійної філософії ХІХ століття з метою визначення можливості чи неможливості продовження «втраченої» традиції, її трансформації та оновлення. З огляду на все зазначене вище *питання залученості Мамлеева до традиції російської філософії постає дуже гостро*, адже хто він, як не справжній спадкоємець Бердяєва, Хом’якова, Федорова та інших відомих російських мислителів?

У підсумку можна зазначити, що поняття «хаосмосу», залучене до мамлеевської творчості, є вкрай продуктивним, оскільки формує нову формулу «Хаос – Осмос – Космос». Ця формула надає можливість для розвитку таких важливих для Мамлеева категорій, як Сакральний Хаос, російське буття, а також «космологічна Росія» як один із вимірів Росії Вічної (традиція російського космізму). Також слід зазначити, що Таємниця не може бути чітко локалізована в «структурі» мамлеевського хаосмосу, адже вона є всепроникливим елементом останнього. Роль Таємниці полягає в поєднанні інших метатем творчості Мамлеева: утризму «Я», Смерті, Безодні, Росії. Особливість двох останніх призводить до необхідності введення понять «Остання Таємниця» та «Росія-Таємниця». «Остання Таємниця» стає втіленням граничності та поза межності Безодні, котра не знаходиться в площині Абсолюту, а лежить поза ним. Зі свого боку «Росія-Таємниця» позначає невід’ємну ознаку російського буття та культури – духовні та метафізичні пошуки власної Вітчизни, а також акцентує увагу на тому, що Мамлеев наділяє Росію статусом третього метафізичного Початку поряд з Абсолютом і Безоднею.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гончаров С. Творча спадщина Юрія Мамлеєва: філософія і / або література? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2019. Вип. 61. С. 72–78. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-8>.

Гончаров С. Утризм «Я» Юрія Мамлеєва як особливий вид метафізики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Вип. 62. 2020. С. 139–147. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-15>.

Джойс Д. Уэйк финнеганов / пер. с англ. А. Г. Волохонский. Тверь: Kolonna Publications, 2000. 128 с.

Кордас О., Николаева Ю. Феномен тайны в философском контексте. *Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования*. 2015. № 2(6). С. 15–18.

Мамлеев Ю. Мир и хохот. М.: АСТ: Зебра Е, 2008. 315 с.

Мамлеев Ю. Россия Вечная. М.: Эксмо, 2011. 512 с.

Мамлеев Ю. Судьба бытия. М.: Эннеагон, 2006. 262 с.

Марджи Н. Тайна как эстетическая категория. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия»*. 2017. Т. 21. № 2. С. 280–282. DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2017-21-2-280-282>.

Отто Р. Священное / пер. с нем. А. Руткевич. СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 272 с.

Теория метафоры: сборник / пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.; вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. 512 с.

Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.

Гончаров Семен Олексійович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Стаття надійшла до редакції: 20.10.2020

Схвалено до друку: 23.11.2020

THE ROLE AND PLACE OF THE MYSTERY IN METAPHYSICS OF MAMLEEV'S CHAOSMOS

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 examines the role and place of the Mystery within the structure of Mamleev's metaphysics. The author of the article implicates the concept of "chaosmos", introduced by James Joyce in the experimental novel "Finnegans Wake", to the Mamleev's Universe. This leads to the transformation of the formula "chaos – osmosis – cosmos", actualized by postmodern discourse, into the formula "Chaos – Osmosis – Cosmos". Chaos here is Sacred Chaos, being one of the metaphysical manifestations of Eternal Russia. Osmosis appears to be an antinomic Russian life, which combines the incompatible, and sets itself fundamentally impossible tasks. The Cosmos brings us to the tradition of Russian cosmism

with its problem of microcosm and macrocosm conformity. The author of the article points out that the all-pervading and unifying element of Mamleev's chaos is the Mystery. It is one of the five key metathemes of Mamleev's oeuvre. The particularity of the Mystery is that it provides a link between other metathemes: utrism "I", Death, the Abyss and Russia. In the plane of utrism "I" the Mystery is seen as the mystery of man (his higher "I"). The Mystery is related to Death by the person's interest of his own destiny and finiteness. The problem of overcoming death and the passion for eternal life are the central themes that concern almost all the heroes of Mamleev's novels and short stories. For Mamleev they are the source of values aimed at the human need to achieve a higher "I". The connection between the Mystery and the Abyss, as well as the connection between the Mystery and Russia are the strongest and the most important for Mamleev. Consideration of these connections prompts the author to conclude that Yuri Mamleev describes such dimensions of the Mystery, which go beyond the categories "unfathomable-to-us" and "unfathomable-in-itself", introduced by S. Frank. This requires the introduction of new concepts that would bring out the essence of Mamleev's innovations. The author of the article proposes to consider the Abyss as a "Last Mystery" by the fact it is transcendent to the transcendentals themselves, that is it goes beyond the Absolute, as well as to consider Eternal Russia as a Russia-Mystery on the grounds that Mamleev gives it the status of the third metaphysical Beginning, along with the Absolute and the Abyss.

Key words: Mamleev, Mystery, Abyss, chaosmos, unfathomable, cosmism.

REFERENCES

- Arutsunova, N. D., & Zhurinskaia, M. A. (Eds.). (1990). *The Theory of Metaphor: Collected Works*. Moscow: Progress. (In Russian).
- Frank, S. (1990). *Works*. Moscow: Pravda. (In Russian).
- Honcharov, S. (2019). Yuriy Mamleev's Creative Writings: Philosophy and/or Literature? *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 61, 72–78. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2019-61-8>.
- Honcharov, S. (2020). Mamleev's I-utrism as a Special Kind of Metaphysics. *The Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 62, 139–147. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-15>.
- Joyce, J. (2000). *Finnegans Wake*. (A. Volokhonsky, Trans.). Tver: Kolonna Publications. (Original work published 1939). (In Russian).
- Kordas, O., & Nikolaeva, J. (2015). Phenomenon of Mystery in Philosophical Context. *The Journal of Omsk State Pedagogical University, Humanitarian Research*, 2/6, 15–18. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2008). *World and Laughter*. Moscow: AST: Zebra E. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *The Destiny of Being*. Moscow: Enneagon. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2011). *Eternal Russia*. Moscow: Eksmo. (In Russian).
- Mardzhi, N. (2017). The Mystery as Aesthetic Category. *RUDN Journal of Philosophy*, 21(2), 280–282. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2017-21-2-280-282>.
- Otto, R. (2008). *The Idea of the Holy*. (A. Rutkevich, Trans.) Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publishing House. (Original work published 1917). (In Russian).

Article arrived: 20.10.2020

Accepted: 23.11.2020

УДК 130.3

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-23

Юлія Бродецька

МЕТАФІЗИЧНА ПРИРОДА ЗНАНЬ: СВІТЛО, ЩО ПРОСВІТЛЯЄ

Стаття присвячена розгляду феномена знання як метафізичної основи буттєвого порядку. Семантичне наповнення цього слова зберігає в собі значення «світла істини», «розуму», «слова», що дозволяє людині бачити навколишній світ, тобто робить його «проявленим», «ясним», «зрозумілим». Йдеться про знання, які спрямовані до самої есенції людської душі. Це, по суті, ціннісне знання, що «зцілює», тобто єднає всі аспекти людської природи (духовні, фізичні), а тому потребує особливого інтуїтивного сприйняття, змушує відчувати, заглиблюватися в те, що ми пізнаємо. Як «ефір», тобто інформаційне середовище, яке здатне сповнювати й надихати людину, перетворювати, єднати, відтворювати її зв'язок з реальністю, духовні знання ведуть до відповідності особистості онтологічним законам спільного буття. Інакше кажучи, це принципи, які закладені в основу буттєвої цілісності людини, її розвитку та формування людського спів-буття. У цій перспективі йдеться, власне, про те, що в основі буття людини лежить потреба в духовних знаннях. Саме останні є тим «трансцендентним світлом», яке наділене перетворювальною потенцією. Це знання, що відповідає характеру есенціальності людини, потребам її душі. Отже, потреба у відкритті цього знання для себе – тобто пізнання – і є тією силою, що рухає особистість в її життєвих виборах, вибудовує сенс і перспективу її життя. Розуміючи людину та навколишній світ як цілісну спів-буттєвість, авторка статті досліджує взаємозв'язок між внутрішнім станом особистості (її екзистенційною установкою) і навколишнім світом як живим, динамічним середовищем. Світло, що є онтологічною умовою порядку, життя, є у своєму метафізичному статусі основою самого буття, а отже, воно є тим, що сповнює нас життєвою силою, а також тим, що є несумісним з будь-яким проявом темряви, невігластва, зла. Саме тому здатність бачити навколишню реальність без спотворення, об'єктивно, цілісно відкривається лише тому, хто стає носієм цього світла.

Ключові слова: знання, пізнання, метафізика, світло, спів-буття.

Проблематика знання, його природи, значення для людини, апріорності, гносеологічного потенціалу тощо створює основу для філософського дискурсу протягом всієї історії формування останнього. Починаючи із Сократа, Платона, Арістотеля, і звертаючись до І. Канта, Г. В. Ляйбніца, Дж. Лока та навіть представників сучасної аналітичної традиції, можна побачити, що питання сутності та потенціалу знання неодмінно перебуває у фокусі філософських досліджень. Проте, дивлячись на спроби сучасної науки «операціоналізувати» цей феномен, а також зважаючи на невпинне прагнення західної цивілізації «володіти» знанням, можна стверджувати, що з'ясування метафізичного призначення знання стає все більш *актуальним* дослідницьким завданням.

Метою запропонованої статті є концептуалізація онтологічних та екзистенційних засад феномену духовного знання, яка спирається на семантичний аналіз відповідного поняття.

Отже, тільки завдяки світлу й здатності сприймати його людина може бачити навколишній світ (хоча, з погляду фізики, ми бачимо не самі речі, а їх світлове відображення). Згідно з давніми біблейськими текстами *світло* (івр. אור, מאור) є першим творінням Божим. Так, тлумачники давньоєврейської мови звертають увагу на те, що Книга Буття починається зі слова *бе-решит*, яке стоїть у сполученій формі, тому точний переклад фрази «На початку створив Бог небо і землю» має такий вигляд: «На початку творення Всевишнім неба и землі <...> сказав Всевишній: “Нехай буде світло” – і з'явилося світло» (тут і далі переклад мій. – Ю. Б.) [Штейнзальц, 1998]. «І побачив Бог

© Бродецька Ю. Ю., 2020.



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

світло, що добре воно, і Бог відділив світло від темряви. І Бог назвав світло: День, а темряву назвав: Ніч» (Бут. 1: 3–5). Часто підкреслюється, що світло наділене особливим статусом, незалежним від небесних світил, створених тільки на четвертий день творіння [див.: Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона, 1906–1913]. Тобто світло тут є центральним елементом світобудови. Ба навіть більше, воно є умовою порядку Всесвіту, самого життя.

Цікаво, що в сучасних словниках лексема «світло» зафіксована зі значенням «електромагнітне випромінювання, що сприймається оком і робить видимим навколишній світ» [Словарь русского языка, 1983]. Тобто семантика слова **svět-* визначає, що *світло* – це променева енергія, яка продукується, іде від джерела та проявляє навколишній світ, тобто робить його видимим, у значенні «ясним», «зрозумілим». Йдеться про джерело, яким у давньоєврейській мові позначали саме *Божественне світло* (івр. *נֹר* – *ор*), що розкриває людині саму сутність буття, а в грецькій лінгвістичній традиції словом *φως* («світло») позначали саме євангельське вчення, що просвітає розум людини. Тобто сама стихія світла розумілася божественною: такою, до якої не можна віднести нічого темного, злого, гріховного¹ [Полный церковнославянский словарь Дьяченко, 1899]. Як зазначає у своїй роботі «Світло в темряві» С. Франк, у цьому разі йдеться про «світло істинне» (давньогр. *φῶς ἀληθινόν*), тобто світло, що сходить від Бога, – те світло божественного Логосу, через яке сам світ «почав бути». Тому не може бути й мови про те, щоб це світло лише слабко мерехтіло і через це не було здатним розігнати пільму й осяяти світ. Воно не тільки є негасимим, але за своєю іманентною метафізичною суттю є безмірно могутнім, тобто всемогутнє – бо божественне – світло призначене у світі світити в темряві [Франк, 1998, с. 18].

За І. Срезневським, слово **svět-* тлумачиться як «світло духовне», «божественне начало» [Срезневский, 1989, с. 295–297]. Таке значення слова в його семантичній структурі важливе саме у зв'язку з тим, що в сакральних текстах воно позначало властивість, стан Бога (порівняйте, наприклад, в Остромировому Євангелії від 1057 року: «Бэ свѣтъ истиньный, иже просвѣщаеъ всякого человека» [Срезневский, 1989, с. 135]). Відповідно, прикметник «світлий», окрім значень «ясний і логічний», «піднесений», «благородний», тлумачиться як «той, що відноситься до Великодня, Пасхальний» [Словарь русского языка, 1983]. Інакше кажучи, **svět-* є рівним світлом, світлом від джерела, що дозволяє бачити навколишній світ. Невипадково, що для характеристики цього слова важлива його спрямованість (дієслово «світити») функціонує в контекстах: світити – куди?).

Продовженням полісемантики слова «світло» виступає лексема «світ» у значенні «земля зі всім існуючим на ній». Таке тлумачення зафіксовано, наприклад, у текстах XI ст., де «свѣтъ» це і «протилежність темряві, світло» [Словарь русского языка XI–XVII вв., 1996, с. 136], і «земне життя». Водночас значення «земля, світ, всесвіт, всі країни» та «світ, всесвіт, життя, людське суспільство» у слова «свѣтъ» зустрічається тільки з XV ст. [Словарь русского языка XI–XVII вв., 1996, с. 136]. У В. Дала зустрічаємо такі визначення іменника «свѣтъ»: 1) «стан, протилежний темряві»; 2) «рід людський, світ, людське суспільство» [Даль, 1880–1882]. У давньогрецькому *φῶς* вживання слова свідчить про семантичний зв'язок «світло – життя»: *ἐν φάει εἶναι* (Софокл) – «бачити сонячне світло, тобто бути в живих, жити»; *ἐς φ' Ἐλθειν* (Піндар) – «з'явитися на світ, народитися» [Древнегреческо-русский

¹ Оскільки слово **svět-* в євангельських текстах, як вже зазначалося, перекладалося давньогрецьким *φως*, яке позначало божественну силу: *εἷω ἐστὶ φως τοῦ κοσμοῦ* – «Я є Світло світу». Так, у Біблії та равиністичній літературі, як зазначається в біблійській енциклопедії Брокгауза, слово «світло» зустрічається у таких значеннях: 1) світло, що було сотворене Богом за Його волею (Бут. 1:3–5) у перший день творення світу, ще до того, як були створені джерела світла – «світила на тверді небесній»; 2) слово «світло» зустрічається і в метафоричному застосуванні, наприклад: «говоріть при світлі» (тобто при свідках, публічно); 3) у сенсі етичного критерію людських вчинків – всього, що є протилежним гріху [Библейская энциклопедия Брокгауза, 1999].

словарь, 1958]. У латинській мові *lux* – це і «світло», і «життя»: *luce privāre* (Цицерон) – «позбавити життя, відняти життя» [Дворецкий, 2000].

Слова з таким значенням зустрічаються у всіх слов'янських мовах. Порівняйте, наприклад: українське «світло» – «світло, світ, всесвіт», болгарське «світло» – «світ, світаною», чеське «svět» – «світ», словацьке «sveť» – «світ» [Miklošich, 1886]. Як зазначають сучасні дослідники мови, міцні зв'язки значень «світло» і «бачення» в історії цього етимологічного гнізда виявляються досить чітко, що експліковано в основному значенні слова: «вишпромінювати, тобто робити видимим навколишній світ»² [Хайдеггер, 1997]. Для порівняння, у болгарському словнику XIX ст. слова «свѣтило» і «видѣло» – «світильник» – є взаємозамінними, а в білоруській мові дієслово «свяціць» має семантику «світити, бачити» [Белорусско-русский словарь, 1962, с. 845]. В історії інших «світлолексем» зустрічаємо схожі варіанти. Наприклад, чеське «blýskati» (se) – «кидати погляд, поглянути»; у словенській мові функціонує дієслово «bläskač» – «дивитися, кидати погляд»; у болгарській «блѣща» – «розкривати широко очі, витріщатися» [Этимологический словарь славянских языков, 1975, с. 64].

Ба навіть більше, сусідство значень «світити» і «бачити» є доволі частим в індоєвропейських мовах. Так, у давньоіндійській мові є слова з такими значеннями: *bhātīh* – «світло», *bhānat* – «світити, з'являтися, бачити» [Miklošich, 1886]; у давньогрецькій мові генетично споріднені *λεῖσσω* – «дивитися» і *λεωγός* – «світлий» [Дворецкий, 1958]. Водночас поява значення «бачити» обумовлена здатністю світла робити світ видимим.

У давніх сакральних текстах «світло» також взаємопов'язане з поняттям «слово». Світло – найвищий Божий дар, що сповнює людське життя суттю, сенсом – духовністю. Це є Божественною ознакою, яка притаманна і людині, але вимагає свого розкриття. Бог є Світлом, оскільки Він володіє найвищою істиною та всебаченням: «Він відкриває глибоке і сокровенне, знає, що є у мороці і світ перебуває з Ним» (Дан. 2:22). Світло – це знання Боже, що просвітлює людину. Таке сакральне світло в іудео-християнській традиції символізує Божественну природу, яка творить, оживляє, виправляє, сповнює собою ефір Всесвіту, це «світло віри і розуму», тобто життєвої сили, і всього, «що робить ясним, зрозумілим світ», «радісним і щасливим життя»: «Тако да сияєть свѣтъ ваш предъ чл(о)вкы, да узьрять дела ваша добрая» (Матф. V, 16), Мст. Єв., 236, XI–XII ст. [Словарь русского языка XI–XVII вв., 1996, с. 136].

Сучасна семантика слова **svět-* загалом зберігає значення «світла істини», «розуму»³. Йдеться про знання, що спрямовані до самої есенції людської душі. Це, по суті, *ціннісне знання, що здатне «цілювати душі», а тому потребує особливого інтуїтивного сприйняття, змушує відчувати, заглиблюватися у те, що ми пізнаємо*. Як «знання-ефір», тобто інформаційне середовище, яке здатне сповнювати й надихати нас, перетворювати, єднати, відтворювати зв'язок людини з реальністю, такі знання ведуть до відповідності особистості онтологічним законам самого буття. *Це принципи, що закладені в основу буттєвої цілісності – розвитку людини, формування її спів-буття*. Ба більше, це метафізичні засади порядку всесвіту. Про що, власне, йдеться?

Згідно, наприклад, з Гераклітом, «боги і люди належать світау» – це головне середовище їхнього спілкування. Світ народжується з темряви, з абсолютною ночі та оформлюється світлом, що безперервно повторюється у вигляді добових і сезонних циклів з їхнім ритмічним приростанням і спаданням світлового часу, а також у вигляді еонів, тобто великих хроноциклів, які передбачають вічне повернення до первозданного

² У словнику В. Даля світло – це «бачення, зір, світло очей, здатність розрізняти очима, бачити»: Бог йому світла не дав [Даль, 1880–1882].

³ Це ж значення простежується в похідних лексемах: українське «освічений», польське «oświecenię» – «просвіта», словацьке та чеське «osvěta» – «просвіта». Характерною рисою семантики похідних від **svět-* словоформ залишається зв'язок зі значенням позитивних характеристик, емоцій людини. Дослідники зазначають, що в історії слів спостерігається майже весь спектр цих характеристик від душевних якостей («благий», «добрий») до характеристик зовнішності й добробуту («красивий», «багатий»).

хаосу і світотворення «з нуля». Те ж формотворче сяйво космічно санкціонує і людське відчуття зору [Соколов, 2011, с. 327]. А як зазначає Тіт Лукрецій Кар (сер. I ст. до н.е.), видимість матеріальних тіл не є нескінченною, її межею є «первинні тільки різної форми» (флюїди), що знаходяться в постійному русі [Лукрецій, 1988]. Цим пояснюються, наприклад, запахи, випаровування вологи, формування зорових відчуттів. У поемі «Про природу речей» Лукрецій фактично говорить про корпускулярну природу світла, але визначальним у контексті нашої розвідки є те, що тут йдеться про формування зорового образу під дією навколишнього світу [Войцеховский, 2005; Лукрецій, 1988].

Зі свого боку Платон, розробляючи концепцію світла як неречовинної субстанції, що єднає між собою світ ідей, відкриває його через *алетію* (грец. «ἀλήθεια» – слово, що означає як «істину», так і «відкритість», «звільнення з мороку», а пізніше, у гайдеггерівській інтерпретації – «непотасмність»). Так, розмірковуючи над природою світла, Платон звертає свою увагу на те, що світло духовне, як і матеріальне, також є символом блага [Платон, 2000]. Чим світлішою і яскравішою є річ, тим більше вона є втіленою, осяжною та розумною. І взагалі – все існуюче є остійки, оскільки воно є світлим, оскільки воно є виявленим і, отже, збагненим. Тож морок – як щось неосяжне – начебто й не існує. Однак для глибини пізнання одного тільки світла недостатньо: «сонце, як мені видається, дарує всьому, що ми бачимо, не лише можливість стати видимим, а й зародження, ріст і живлення, хоч саме воно зародженням не є <...> Визнай також і те, що пізнаваність предметів пізнання можлива лише завдяки добру і що воно є джерелом їхнього буття та існування, хоч саме добро насправді не є існуванням, воно понад усяке існування – щось найдостойніше і найсильніше з усього» [Платон, 2000, с. 207]. Це, за Платоном, неявна для звичайного ока трансцендентна область існування блага, що є неосяжною, безмежною, істинно існуючою та проявленою лише керманичу душі – розуму. І саме на неї спрямовано «Істинний рід знання» [Платон, 1965].

Бачити людина здатна також лише завдяки світлу⁴. За Платоном, джерело зору – це душа, яка за допомогою очей випромінює конуси променів, що висвітлюють об'єкт. З'єднуючись із зовнішнім світлом, вони створюють особливе «зорове тіло», що тягнеться від спостерігача до предмета [Стафеев & Томилін, 2010]. Як зазначає філософ, з усіх органів боги насамперед влаштували світлоносні очі. За їхнім задумом, повинно було виникнути тіло, яке не мало б пекучих властивостей звичайного вогню, але яке б виробляло лагідний вогонь, властивий дню. І боги зробили так, що споріднений денному світлу вогонь, який знаходиться всередині нас, впливає очищенням через очі, які затримують його «трубу» частину [Платон, 1986]. Платон зазначає, що коли денне світло оточує потік зору, тоді подібне входить до подібного, з'єднується з ним і в напрямку зніщів утворює єдине «тіло», де те, що йде зсередини, не натрапляє на те, що зустрічає його ззовні. А коли «споріднений вогонь» уночі зникає, то й «вогонь очей» зникає теж, адже останній, потрапляючи до «неподібного», і сам змінюється та гасне, тобто не з'єднується з навколишнім повітрям, оскільки в ньому більше немає вогню (тут, отже, вогню Сонця відповідає лагідний вогонь очей, а заходу Сонця – змикання повік на ніч) [Платон, 1986].

⁴ У філософії античності формується «теорія зорових променів», згідно з якою бачення є результатом того, що самі очі, а не Сонце, випускають зорові промені, а потім ці промені поширюються по прямих лініях у напрямку до об'єкта і створюють враження видимості (Фалес, Піфагор, Геракліт, Емпедокл, Архіт, Платон, Евклід, Архімед). Як доказ цієї теорії стародавні вчені наводили, скажімо, той факт, що очі деяких тварин світяться вночі. А очі сліпця, на їхню думку, не бачать з тієї причини, що не випускають променів. Емпедокл у своїх теоріях замість теорії зорових променів використовував ідею про «надтонкі щупальця», які виходять з очей спостерігача та «обіймають» певний об'єкт. Він вважав білий колір властивістю вогню, а чорний – властивістю води. Інша частина мислителів грецьких шкіл того періоду представляла зір у вигляді найтонших «флюїдів», що випускаються від об'єкта до ока (Левкіпп і Демокріт). Піфагор також вважав, що тіла стають видимими завдяки часткам, які вони випускають. Флюїдами, що випускаються з очей спостерігача, а також лунуть від зовнішніх джерел, пізніше стали пояснювати зір Емпедокл і Платон. Цю теорію підтримували Сократ, Сенека, Клавдій Птолемей і Клавдій Гален.

Тобто самі очі, щоб бачити, повинні бути в певному розумінні «світлими», «сонячними». Оскільки, як зазначає Платон [Платон, 1986], якби не було око сонячним, як би ми могли бачити світло? Якби не було в нас власної божественної сили, як би божественне захоплювало нас? Інакше кажучи, бачення очей «утворюється за допомогою світла для світла, щоб внутрішній світ виступив назустріч зовнішньому» [Гете, 2012].

Отже, розмірковуючи метафізичними категоріями, або інакше – розуміючи людину і навколишній світ як єдину, взаємопов'язану буттєвість, можна стверджувати наявність зв'язку між внутрішнім станом людини (її екзистенційною установкою) і навколишнім світом як живим, одухотвореним середовищем – $\chi\omega\rho\alpha$ ⁵. Світло, що є умовою порядку Всесвіту, самого життя, є тим, з чого починається саме буття, що сповнює нас життєвою силою, що несумісне з будь-яким проявом темряви, невігластва, зла. А тому здатні бачити навколишню реальність без спотворення (тобто об'єктивно, цілісно) очі лише тієї людини, яка впускає в себе це світло, стає його носієм, яка сприймає навколишній світ як життя, що потребує свого пізнання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Белорусско-русский словарь / под ред. К. К. Крапивы. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1962. 1048 с.

Библейская энциклопедия Брокгауза / сост. Ф. Ринкер, Г. Майер. М.: Российское Библейское Общество, 1999. 1120 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejska-ja-entsiklopedija-brokgauza/1262>.

Біблія / пер. І. Огієнка. 2020. URL: <https://bibleonline.ru/bible/ubio>.

Большой латинско-русский словарь / по материалам словаря И. Х. Дворецкого. URL: <http://linguaeterna.com/vocabula/>.

Войцеховский А. И. Загадки древних святынь. М.: Вече, 2005. 384 с.

Гете И. В. фон. Учение о цвете. Теория познания: сборник работ / пер. с нем. М.: Либроком, 2012. 200 с. URL: <https://www.rulit.me/books/uchenie-o-cvete-teoriya-roznaniya-download-424361.html>.

⁵ Поняття $\chi\omega\rho\alpha$ вводиться Платоном у діалозі «Тімей», який, на думку Дж. Салліса, можна розглядати власне як *хоро-логію* [Sallis, 1999, р. 9]. На думку Платона, для того, щоб мати змогу говорити про початок Всесвіту, і «представити його народження так, як воно дійсно відбувалося» [Платон, 1994, с. 450], необхідно, крім аналізу його буття й становлення, «розглянути, якою була сама природа вогню, води, повітря й землі до народження неба, і яким був їхній тодішній стан» [Платон, 1994, с. 451]. Філософ доходить висновку, що жодна зі стихій не є першоосновою, оскільки не володіє «самістю», а є лише формою прояву якогось глибинного змісту [Платон, 1994, с. 95]. Вказуючи на неможливість іменування стихій, Платон стверджує, що «тільки сутність, всередині якої вони [стихії] отримують народження і до якої повертаються, гинучи, ми назвемо “те” і “це”» [Платон, 1994, с. 452]. Отже, третій рід є немовби «хрещеною матір'ю та годувальницею всякого народження» (τοιάνδε μάλιστα πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθῆναι) [Платон, 1994, с. 451]. Платон порівнює його з матір'ю, деміурга – з батьком, а породжуваний світ речей – з дитиною.

Для позначення третього роду Платон використовує слово $\chi\omega\rho\alpha$, яким найчастіше позначається «земля» (у значенні країни), а також територія, що знаходиться за межами поліса, але підлягає його юрисдикції (буквально – «навколишні землі»). Як філософське поняття *хора* набуває значення (і відповідно перекладається) і як простір, і як матерія, і як «хрещена матір», вмістилище [Sallis, 1999, pp. 12, 98–99]. Хора є водночас і невидимою, і не-невидимою. Вона є недоступною для чуттєвого сприйняття, оскільки «як третій рід “сприймається поза відчуттями, за допомогою певного незаконного умовиводу (λογισμῶ τιμ νόθῳ) <...>”. Якщо ідеї досягаються розумом, а речі – шляхом “істинної думки”, що передбачає тілесні відчуття, то хора не може бути виявлена ані в розумі, ані в чуттєвому сприйнятті. Образ хори (але не сама вона) являється нам лише “у мрях” або “сонному забутті”, оскільки тільки порівнявши дійсність зі сном, ми можемо прийти до усвідомлення того, що “образ не в собі самому має причину свого народження, але незмінно являє собою привид чогось іншого”, і він тому “і має народитися всередині чогось іншого, немов приліпившись до суті, або взагалі не бути нічим”» [Петров, 2015, с. 54–81].

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М.: Типография М. Вольфа, 1880–1882. URL: <http://slovardalja.net>.

Древнегреческо-русский словарь: в 2-х т.; т. 2 / сост. И. Х. Дворецкий. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. URL: <http://graecolatini.bsu.by/dictionaries-oldgreek.htm>.

Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона: в 16-ти т. / под ред. А. Гаркави, Д. Гинцбург, Ю. Гессен, С. Дубнов, И. Маркон, Н. Переферкович. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1906–1913. URL: <https://www.runivers.ru/lib/book7069/>.

Луcreцій Кар Тит. Про природу речей: поема / пер. з лат. А. Содомора. К.: Дніпро, 1988. 191 с.

Петров В. Негативный аспект определения социального пространства: понятие $\chi\acute{o}\rho\alpha$ у Платона и в современности. *Философская мысль*. 2015. № 8. С. 54–81. DOI: <https://doi.org/10.7256/2409-8728.2015.8.16195>.

Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355 с.

Платон. Диалоги / пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1986. 607 с.

Платон. Тимей / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцев, А. Н. Егунов, Н. В. Самсонов. *Собрание сочинений: в 4-х т.; т. 3*. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

Платон. Федр (отрывок) / пер. с древнегреч. С. А. Жебелев; под. ред. Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. *Хрестоматия по античной литературе: в 2-х т.; т. 1*. М.: Просвещение, 1965. С. 468–473.

Полный церковнославянский словарь Дьяченко (1899). 2020. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Djachenko/polnyj-tserkovnoslavjanskij-slovar.html.

Словарь русского языка XI–XVII вв. / под ред. Г. А. Богатовой. М.: Наука, 1996. Вып. 23. 253 с.

Словарь русского языка: в 4-х т.; т. 2 / под ред. А. П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1983. 736 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/25053/MAC%20т2.pdf>.

Соколов М. Принцип рая: Главы об иконологии сада, парка и прекрасного вида. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 704 с.

Срезневский И. Словарь древнерусского языка: в 3-х т.; т. 3, ч. 1 / репринт. изд. 1893 г. М.: Книга, 1989. 910 с. URL: <http://oldrusdict.ru/dict.html>.

Стафеев С., Томилин М. Пять тысячелетий оптики: Античность. СПб: Форма Т, 2010. 526 с.

Франк С. Свет во тьме. М.: Факториал, 1998. 256 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Штейнзальц А. Свет в философии хасидизма. Иерусалим: Институт изучения иудаизма в СНГ, 1998. URL: <https://www.berkovich-zametki.com/Nomer22/Steinsalz1.htm>.

Этимологический словарь славянских языков / под ред. О. Н. Трубачёва. М.: Наука, 1975. Вып. 2. 238 с.

Miklošich F. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien: W. Braumüller, 1886. 548 с.

Sallis J. Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus. Indianapolis: Indiana University Press, 1999. 172 p.

Бродецька Юлія Юрїївна

докторка філософських наук, доцентка кафедри філософії
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
пр. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010

E-mail: yuliyabrod@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Стаття надійшла до редакції: 13.10.2020

Схвалено до друку: 24.11.2020

THE METAPHYSICAL NATURE OF KNOWLEDGE: ENLIGHTENING LIGHT

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: yuliaybrod@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

ABSTRACT

The article is devoted to the analysis of the knowledge phenomenon as a metaphysical basis for the being order. It is the semantic content of this word that retains the meaning of “the light of truth”, “reason”, “word”. This allows a human to see the world around him, that is, makes the world “manifested, clear, understandable”. We are talking about knowledge that reflects a purely spiritual nature, which means that this knowledge is directed to the very essence of the human soul. This is, in its essence, valuable knowledge that “heals”, that is, unites, makes all aspects of human nature (spiritual, physical) one whole. Therefore, this knowledge requires a special perception from a person, makes us feel, go deeper into what we know. As an “ether”, that is, an information environment that is able to fill, inspire a person, transform, connect, reproduce his connections with reality, spiritual knowledge leads to the correspondence of the individual to the ontological laws of joint existence. In other words, these are the principles that underlie the integrity of human existence – its development, the formation of the space of co-existence. That is, we are talking about the metaphysical foundations of the order of the universe. In this perspective, we are talking about the fact that the basis of human existence, its correspondence and correlation, is the need for spiritual knowledge. It is the latter that are that transcendental light, which is endowed with transformative potency. Knowing what corresponds to the nature of a person’s sensibility, the needs of his soul. So, the need to discover this knowledge for oneself is cognition, and is the potential force that moves a person in her life choices, builds the meaning and perspective of her life. If we understand human and the world around him as a coexistence, then we are talking about the relationship between the inner state of the individual (his existential attitude) and the world around him, which is a living, dynamic environment. Light is an ontological order et life condition. In its metaphysical status, light is the basis of being itself, and, therefore, that which fills us with life force, which is incompatible with any manifestation of darkness, ignorance, evil. That is why the ability to see the surrounding reality without distortion, that is, objectively, holistically, is revealed only to the person who is the bearer of this light.

Keywords: knowledge, cognition, metaphysics, light, co-existence.

REFERENCES

- Bible. (2020). (I. Ogienko, Trans.). Retrieved from <https://bibleonline.ru/bible/ubio>. (Original translation published 1962). (In Ukrainian).
- Bogatova, G. A. (Ed.). (1996). *Dictionary of the Russian Language XI–XVII Centuries* (Issue 23). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Dal, V. (1880–1882). *Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language*. Saint Petersburg; Moscow: M. O. Volf Publisher. Retrieved from <http://slovardalja.net>. (In Russian).
- Dvoretzky, I. Kh. (Ed.). (1958). *Ancient Greek-Russian Dictionary: In 2 Vols* (Vol. 2). Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries. Retrieved from <http://graecolatini.bsu.by/dictionaries-oldgreek.htm>. (In Russian).
- Dyachenko’s Complete Church Slavonic Dictionary*. (2020). Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Djachenko/polnyj-tserkovnoslavjanskij-slovar.html. (Original work published 1899). (In Russian).
- Evgenieva, A. P. (Ed.). (1983). *Dictionary of the Russian Language: In 4 Vols* (Vol. 2). Retrieved from <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/25053/MAC%20r2.pdf>. Moscow: Russian Language. (In Russian).
- Frank, S. (1998). *Light in the Dark*. Moscow: Factorial. (In Russian).

- Goethe, J. W. von. (2012). *Theory of Colours. Theory of Knowledge: The Collected Writings*. Moscow: Librokom. Retrieved from <https://www.rulit.me/books/uchenie-o-cvete-teoriya-poznaniya-download-424361.html>. (In Russian).
- Great Latin-Russian Dictionary Based on Dvoretzky's Dictionary Materials*. (2020). Retrieved from <http://linguaeterna.com/vocabula/>. (In Russian).
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. (V. V. Bibikhin, Trans.). (Original work published 1927). Moscow: Ad Marginem. (In Russian).
- Jewish Encyclopedia of Brockhaus and Efron: In 16 Vols.* (1906–1913). Saint Petersburg: Brockhaus–Efron Publishing House. Retrieved from <https://www.runivers.ru/lib/book7069/>. (In Russian).
- Krapiva, K. K. (Ed.). (1962). *Belarusian-Russian Dictionary*. Moscow: State Publishing House of Foreign and National Dictionaries. (In Russian).
- Lucretius Carus Titus. (1988). *On the Nature of Things*. (A. Sodomora, Trans.). Kyiv: Dnipro. (In Ukrainian).
- Miklošič, F. (1886). *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen*. Wien: W. Braumüller. (In German).
- Petrov, V. (2015). The Negative Aspect of the Definition of Social Space: A Concept of $\chi\omega\sigma\alpha$ in Plato and in Modern Times. *Fylosofskaia Mysl – Philosophical Thought*, 8, 54–81. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.7256/2409-8728.2015.8.16195>.
- Plato. (1965). Phaedrus (Fragment). (S. A. Zhebelev, Trans.). In N. F. Deratani & N. A. Timofeeva (Eds.), *Anthology of Ancient Literature: In 2 Vols.* (Vol. 1, pp. 468–473). Moscow: Prosvieshchienie. (In Russian).
- Plato. (1986). *Dialogues*. (S. Ya. Sheinman-Topstein, Trans.). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Plato. (1994). Timaeus. (S. S. Averintsev, A. N. Egunov & N. V. Samsonov, Trans.). In Plato, *The Collected Writings: In 4 Vols.* (Vol. 3, pp. 421–500). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Plato. (2000). *Republic (Πολιτεία)*. (D. Koval, Trans.). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Rinecker, F., & Mayer, G. (Eds.). (1999). *Bible Encyclopedia of Brockhaus*. Moscow: Russian Bible Society. Retrieved from <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/1262>. (Original work published 1960). (in Russian).
- Sallis, J. (1999). *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Sokolov, M. (2011). *The Principle of Paradise: Chapters on the Iconology of the Garden, Park and Beautiful View*. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian).
- Sreznevsky, I. (1989). *Dictionary of the Old Russian Language: In 3 Vols.* (Vol. 3, Part 1). Moscow: Kniga. Retrieved from <http://oldrusdict.ru/dict.html>. (Original work published 1893). (In Russian).
- Stafeev, S., & Tomilin, M. (2010). *Five Millenniums of Optics: Antiquity*. Saint Petersburg: Publishing House “Forma T”. (In Russian).
- Steinsaltz, A. (1998). *Light in the Philosophy of Hasidism*. Jerusalem: Institute for the Study of Judaism in the CIS. Retrieved from <https://www.berkovich-zametki.com/Nomer22/Steinsalz1.htm>. (In Russian).
- Trubachev, O. N. (Ed.). (1975). *Etymological Dictionary of Slavic Languages* (Issue 2). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Voitsekhovskiy, A. (2005). *Riddles of Ancient Shrines*. Moscow: Veche. (In Russian).

Article arrived: 13.10.2020

Accepted: 24.11.2020

ІДЕОЛОГІЧНИЙ СУПРОВІД ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ СИСТЕМИ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ: ДИНАМІКА І НАСЛІДКИ

У статті аналізується ідеологічний супровід саморозгортання життєвого циклу системи індустріальної освіти, оцінюється його динаміка у часі, а також вплив на зародження системи інформаційної освіти, що притаманна ХХІ століттю. Життєвий цикл освіти постає як багатостадійний процес, що поєднує як непередбачувані зміни властивостей цього соціального інституту, так і його саморозгортання, скероване сукупністю цілком прогнозованих параметрів. Таке саморозгортання опосередковується поділом суспільної праці та є обмеженим у часі й просторі властивостями «соціального організму» певної цивілізації. Життєвий цикл системи індустріальної освіти складається з чотирьох етапів: зародження (середина ХVІ – кінець ХVІІ ст.); зростання (кінець ХVІІ – кінець ХІХ ст.); зрілості (кінець ХІХ ст. – 70-ті роки ХХ ст.); занепаду (70-ті роки ХХ – початок ХХІ ст.). На етапі зародження панувала переважно релігійно-державна форма ідеології, що була стихійною за походженням, не мала формалізованого характеру ідеології та ініціювалась із надр релігійної свідомості, а також теологічної філософії, яка культивувала матрицю релігійних цінностей. Держава на цьому етапі хоча й брала участь в управлінні поведінкою людини, але перебувала на другорядних ролях і виконувала відповідні функції за допомогою насилля. На етапі зростання ідеологія отримала теоретичне обґрунтування, з'явилися також відповідні соціальні рухи, найпотужнішими з яких були лібералізм і марксизм, що сформували дві ідеологічно протилежні соціальні системи: капіталістичну і соціалістичну – з відповідними системами освіти, ідеалами людини та кінцевими цілями класової боротьби. На етапі зрілості ідеологія вивела соціальні системи в площину технократизму, що сталося внаслідок максимізації ролі науки та раціональності. Через це були заблоковані інші способи продукування соціально значимих ідей, тобто такі їх джерела, як мистецтво, театр, кіно, релігія тощо. На етапі занепаду ідеологія радикального раціоналізму, що потрапила у вкрай важке становище, опинилася в горизонті ідей мультикультуралізму. Оскільки на теренах африканського, європейського та американського континентів виникли потужні міграційні рухи населення, то ці процеси природним шляхом поставили питання про нові кроскультурні соціальні структури, а також модернізацію систем сучасної загальної та професійної освіти.

Ключові слова: індустріальна освіта, життєвий цикл, ідеологія, лібералізм, комунізм, соціалізм, мілітаризм, мультикультуралізм, сталий розвиток.

Освіта як соціальний інститут у структурі планетарного соціального організму перебуває сьогодні в центрі уваги громадськості, оскільки вона не тільки пов'язана з днем пройдешинім, але ще більшою мірою обумовлює день завтрашній. І хоча соціальна криза, що розпочалася в останню чверть ХХ ст., сьогодні, тобто в першу чверть ХХІ ст. досягла свого апогею, це не повинно негативно впливати на теоретичну думку в галузі соціального розвитку.

Для того, щоб переконатись у кризовому стані сучасної системи освіти на вітчизняному рівні, достатньо проаналізувати хоча б приклад організаційної поведінки національних органів державного управління в галузі освіти, а також поглянути на відчайдушні кроки керівників вітчизняних закладів вищої освіти, що намагаються «врятувати» свій контингент студентів і не попасти у жорна цих новостворених державних органів, метою яких формально є саме забезпечення якості вищої освіти. Водночас органи державної влади в Україні час від часу озвучують наміри скоротити чисельність закладів вищої освіти, а також запровадити новий алгоритм їх фінансування. І робиться це за умов

активної пропаганди навчання української молоді в закордонних навчальних закладах. Ідеться насамперед про вищі Польщі, Великої Британії, США, Німеччини, Чехії, Австрії та інших країн. Усе це свідчить про відсутність нашого теоретичного розуміння того, що відбувається у сфері освіти, яка переходить від індустріального алгоритму до фундаменталізації планетарного життя, або від моделі індустріального розвитку до моделі інформаційного розвитку планетарного співтовариства. Звідси, майже автоматично, випливає *проблема* пошуку адекватної для інформаційної доби ідеології, тобто засобу організації і спрямування практичної поведінки всіх без винятку учасників навчально-виховного процесу.

Отже, пошук нового принципу раціоналізації організаційної поведінки людей у суспільстві початку XXI ст. є актуальною соціальною проблемою на шляху до «Світового суспільства знань», серцевиною якого є знаннева (цифрова) економіка, а «духовне виробництво» посідає провідну позицію у життєзабезпеченні такої планетарної спільноти.

Мета статті полягає в пошуку на основі вивчення ідеологічного забезпечення життєвого циклу системи індустріальної освіти, що занепадає і поступово сходить з історичної сцени, нової ідеології поведінки людини у сфері інформаційної освіти, яка актуалізується в XXI ст.

Перш ніж розглянути явище ідеології як принципу організаційної поведінки людини, маємо зробити два зауваження. Перше з них торкається визначення терміну «життєвий цикл соціальної системи». Варто підкреслити, що це відносно новий для педагогічної думки термін, оскільки він не входить до переліку головних термінів, якими оперують дослідники в цій царині. Загалом же концепція «життєвого циклу» виникла наприкінці XIX ст. як комплекс ідей, що містив у собі, зокрема, ідеї спадковості та розвитку на рівні окремих організмів, а також ідеї адаптації, виживання та вимирання на рівні цілих популяцій [Широкова, 2008].

Плануючи проаналізувати явище життєвого циклу освітніх систем, ми попередньо зробили припущення про валідність цього концепту для пізнання соціального світу та його окремих сфер, адже, повторимось, таким концептуальним інструментом – *життєвим циклом соціальних систем* – педагогічна наука та філософія освіти практично не користуються. Підґрунтям для зазначеного припущення, а також для проведення нашого аналізу слугують теоретичні напрацювання, які пов'язані з дослідженнями життєвого циклу підприємств. Відповідні теоретичні розвідки представлені в працях таких авторів, як Д. Ліппіт і В. Шмідт [Lippitt & Schmidt, 1967], І. Адізеєс [Adizes, 1979, 1998], Л. Грейнер [Greiner, 1972], Д. Міллер і П. Фрізен [Miller & Friesen, 1983, 1984], Д. Кац і Р. Канн [Katz & Kahn, 1978], Р. Квін і К. Кемерон [Quinn & Cameron, 1983], а також Б. Мільнер [Мільнер, 2002], С. Корягіна [Корягіна, 2004], Г. Широкова [Широкова, 2008], О. Шацька [Шацкая, 2010] та ін.

У контексті такої стратегії дослідження особливо важливим для нас є погляд О. Ю. Шацької, що викладений у статті «Управління організацією та її стадії життєвого циклу». У зазначеній роботі авторка подає основи побудови концепції життєвого циклу організації. Вона виділяє три площини аналізу цього явища: теоретичний, емпіричний і методологічний [Шацкая, 2010, с. 38–41]. Цей підхід, що визрів у надрах економічної науки про життєвий цикл, видається ефективним, тому його, на наш погляд, можна застосовувати і для відповідного аналізу освітньої галузі. Відзначимо, що освіта в XXI ст. фактично є різновидом «духовного виробництва» зі своїми специфічними продуктами, за які сьогодні, за рішенням Світової організації торгівлі, слід платити гроші. Інакше кажучи, послуги освіти – це товар. Одноставності в поглядах дослідників на життєвий цикл соціальних систем немає. Утім, не дивлячись на відмінності в моделях життєвих циклів, у висновках вчених є й дещо спільне. Так, усі автори виявляють згоду щодо таких положень: 1) існує певна послідовність стадій; 2) перехід до кожної наступної стадії пов'язаний із серйозною організаційною перебудовою; 3) кожна стадія є наслідком попередньої, а отже, повернутися назад дуже складно [Шацкая, 2010, с. 39].

На складність виокремлення елементів життєвого циклу системи духовного виробництва вказував ще Г. В. Ф. Гегель: «Той же недолік виявляється і у вищій сфері, у духовному світі та його організаціях, що розглядаються в їхній безпосередній життєвості. Чим значиміше й змістовніше це духовне утворення, тим більше потребує супутніх засобів та єдина мета, що одушевляє це ціле та складає його внутрішню душу. У безпосередній дійсності ці засоби виявляються доцільними органами, і все, що діється, і відбувається, здійснюється лише через посередництво волі. Кожна частка такого організму, як держава і родина, тобто кожний окремих індивід, виявляє волю і перебуває у зв'язку з іншими членами того ж організму, але єдина внутрішня душа цього зв'язку, свобода і розум єдиної волі не виступають на арену реальності та не відкриваються в кожній частині як єдине й цілісне внутрішнє одушевлення» (тут і далі переклад мій. – В. З.) [Гегель, 1968, с. 155].

Зрештою життєвий цикл освіти постає перед нами як багатостадійний процес, що поєднує як непередбачувані зміни властивостей цього соціального інституту, так і його саморозгортання, скероване сукупністю цілком прогнозованих параметрів. Таке саморозгортання опосередковується поділом суспільної праці та є обмеженим у часі й просторі властивостями «соціального організму» певної цивілізації.

Отже, аналізуючи ідеологічне забезпечення життєвого циклу системи індустріальної освіти, ми виходимо з того, що розгортання останнього відбувалось у чотири етапи: етап зародження (середина XVI – кінець XVII ст.); етап зростання (кінець XVII – кінець XIX ст.); етап зрілості (кінець XIX ст. – 70-ті роки XX ст.); етап занепаду (70-ті роки XX – початок XXI ст.). Водночас для розмежування етапів у процесі життєвого циклу соціальної системи індустріальної освіти ми використали такий критерій, як «хвилі науково-технічного прогресу». У сучасній «розколотій цивілізації» людина губить світоглядні орієнтири, а отже, виявляється мало спроможною до того, щоб взяти під контроль не тільки суперечливі та багатомірні суспільні процеси, але й власну поведінку. Щодо цього Н. Скотна справедливо зазначає у своїй праці «Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії»: «Особистість сприймає багато загальноцивілізаційних, етнонаціональних, релігійних та атеїстичних цінностей, на неї здійснюють вплив традиції минулого та ідеали майбутнього. Різномірні впливи не завжди позитивні. Вивчення усієї системи зовнішніх впливів на особистість, її внутрішній світ – залишиться завжди актуальним» [Скотна, 2005, с. 359]. Тому світоглядна складова життєвої структури планетарної спільноти, яка на початку XXI ст. локалізована за економічними, культурно-історичними, етнонаціональними та політичними чинниками, надто важлива для розуміння вибору ідеології поведінки (як пересічної людини, так і цілих народів та країн).

Друге зауваження торкається авторського розуміння терміну «ідеологія», оскільки можна констатувати, що й дотепер є поширеним погляд на це явище, який був притаманний науковій думці ще в радянський період. Але ми виходимо з того, що в контексті нашої розвідки «ідеологія» – це сукупність наукових і позанаукових установок, концептів, міфів, дискурсів та інших стратегем соціального розвитку, які використовуються спільнотою для вирішення проблем освіти. Тому дослідження динаміки розвитку ідеології у просторі індустріальної цивілізації для нас важливе з того погляду, що це насамперед означає теоретичне осягнення принципів практики управління та поведінки людини в соціальному просторі.

Якщо відповідно до визначених етапів саморозгортання системи індустріальної освіти розглянути провідні ідеологеми, які направляли та водночас регулювали поведінку освітян в індустріальну добу, то перед нами постає цілісна й динамічна картина «ідеологічного забезпечення» навчально-виховного процесу.

Проблемою для подальшого вивчення залишається вплив на молоде покоління так званого «кінцевого повороту» в освіті, який усамітнює молоду людину, сприяє розвитку її агресивності, тобто робить її прихильником і носієм екранної культури. Тож на етапі формування та розвитку соціальної системи інформаційної доби боротьба за людину, її світогляд і практичну поведінку щодо самої себе, а також за толерантність до планетарної

спільноти тільки загострюється. І це припущення є, на наш погляд, цілком логічним, оскільки стає очевидним, що від людини, її внутрішніх ресурсів, насамперед її моральних цінностей та установок, від нового мислення залежить майбутнє людства, його виживання, збереження світової цивілізації. «Це підвищує відповідальність системи виховання у всьому світі за характер суспільного впливу на особистість, за формування гуманістичних ідеалів, за використання наукового потенціалу людства в інтересах соціального і морального прогресу. Усвідомлення цієї істини багато в чому пояснює підвищений інтерес до виховання як до загальнолюдської проблеми. Філософи, педагоги, психологи та інші фахівці самих різних напрямів сперечаються, розмірковують про нові шляхи впливу на свідомість і поведінку людей» [Шварцман, 1989, с. 4].

Виявляється, що на етапі зародження ідеології системи індустріальної освіти остання мала переважно релігійно-державну форму. Тож і відповідний «ідеологічний супровід» характеризувався стихійним походженням, не мав формалізованого характеру ідеологеми та ініціювався з надр релігійної свідомості й теологічної філософії, що культивувала матрицю релігійних цінностей. Держава на цьому етапі хоча й брала участь в управлінні поведінкою людини, але перебувала на другорядних ролях і виконувала відповідні функції за допомогою насилля. Осередки ж освіти стихійно виникали в горизонті родини та в монастирях. Про потужний вплив церкви на англійську державу в цей час свідчить, зокрема, Даніель Дефо (біля 1660 – 1731), який звинуватив введене 1673 року обмеження, відповідно до якого той, хто не є членом англійської церкви, не міг обіймати жодну з державних посад. Тож саме церковно-державна «прото-ідеологема» утворювала ту сукупність смислів, якою населення мало керуватись у власній повсякденній поведінці та при прийнятті суспільно значимих рішень, зокрема й щодо навчання та виховання дітей. Водночас ідеологічні апарати церкви та держави були в стані гострого протистояння, що не могло не позначитись на процесі створення, а також на «змісті та формі» тодішніх закладів освіти. Свідченням на користь цієї тези є також думка Луї Альтюссера (1969), яку він висловлює в статті «Ідеологія та державні ідеологічні апарати» [Альтюссер, 2010]. У цій роботі Л. Альтюссера читаємо: «... в докапіталістичному історичному періоді, який ми розглядаємо в дуже загальних рисах, цілком очевидно існував панівний державний ідеологічний апарат – церква, яка зосереджувала в собі не тільки релігійні, але й освітні та велику частину інформаційних та “культурних” функцій. Те, що вся ідеологічна боротьба з XVI по XVIII століття – починаючи з перших потрясінь Реформації – зосереджувалася на боротьбі з кліриками та релігією, пояснюється не випадковістю, а якраз панівною позицією релігійного державного ідеологічного апарату» [Альтюссер, 2010].

На етапі зростання, що тривав у період з кінця XVII до кінця XIX ст. ідеологія отримала своє теоретичне обґрунтування. У цей час також з'явилися соціальні рухи, найпотужнішими з яких були лібералізм і марксизм, що сформували дві ідеологічно протилежні соціальні системи: капіталістичну і соціалістичну – з відповідними системами освіти, ідеалами людини і кінцевими цілями класової боротьби.

На етапі зрілості ідеологія вивела соціальні системи в площину технократизму, що сталося внаслідок максимізації ролі науки та раціональності. Через це були заблоковані інші способи продукування соціально значимих ідей, тобто такі їх джерела, як мистецтво, театр, кіно, релігія тощо. Інакше кажучи, раціональне звело нанівець ірраціональне.

Водночас правим виявився Е. Тоффлер, який заявляв, що «кожна цивілізація розвиває власну “суперідеологію”, на основі якої формує принципи поведінки суб'єкта культурно-історичного процесу в усіх сферах його життєустрою» [Тоффлер, 2000, с. 310]. Така «суперідеологія» з'явилася і на етапі зрілості індустріальної цивілізації. Перебільшення її ролі, тобто її соціально-психологічне переоцінювання, а також зумовлена нею надлишкова організаційна та виробнича активність зрештою завели планетарну цивілізаційну систему та її підсистеми (наприклад, філософію, культуру, освіту, соціальний менеджмент тощо) у глухий кут. На етапі занепаду ідеологія «радикального раціоналізму»,

що потрапила у вкрай важке становище, опинилася в горизонті ідей мультикультуралізму. Оскільки на теренах африканського, європейського та американського континентів виникли потужні міграційні рухи населення, то ці процеси природним шляхом поставили питання про нові кроскультурні соціальні структури, а також модернізацію систем сучасної загальної та професійної освіти. На практиці з'явилися нові напрями організації освіти. Почалися розробки в царині мультикультурної та міжкультурної освіти, яка отримала розвиток насамперед у державах ЄС, США, Канаді, Австралії та інших країнах світу.

На етапі занепаду індустріальної соціальної системи відбувся потужний зсув у сфері ідеології. На нього звернув увагу та вдало описав ще Луї Альтюссер, доволі велику цитату з праці якого ми дозволимо собі тут навести: «Я прошу вибачення у вчителів, які в жахливих умовах намагаються повстати проти ідеології, проти системи та проти практик, заручниками яких вони стали, використовуючи ту нечисленну зброю, що їй вони можуть знайти в історії та знаннях, яких “навчають”. Вони є героями. Але їх так мало! А скільки (більшість) навіть не починає сумніватися в “роботі”, яку система (що височіє над ними й розчавляє їх) змушує їх робити. Чи навіть гірше, вони віддають усе своє серце та майстерність здійсненню цього за найостаннішими теоріями (знамениті нові методи!). Вони так мало в цьому сумніваються, що своєю відданістю навіть допомагають підтримувати та жити цю ідеологічну репрезентацію Школи, яка сьогодні робить Школу такою ж “природною”, необхідно-корисною і навіть благотворною для сучасників, як і Церква була “природною”, необхідною та благородною для наших предків кілька століть тому. Фактично сьогодні в ролі панівного державного ідеологічного апарату Церкву замінила Школа. Як колись Церква, так тепер Школа становить пару з Сім'єю. Таким чином, можна стверджувати, що безпрецедентної глибини криза, яка – часто супроводжувана кризою сімейної системи (її провіщав іще “Маніфест”) – похитнула по всьому світу освітні системи багатьох країн, набуває політичного значення, якщо взяти до уваги, що Школа (та пара “Школа–Сім'я”) є панівним державним ідеологічним апаратом. Апаратом, що відіграє панівну роль у відтворенні виробничих відносин способу виробництва, чие існування перебуває під загрозою з боку всесвітньої класової боротьби» [Альтюссер, 2010].

Отже, динаміку зміни панівної ідеології в індустріальну добу можна подати у такому вигляді (див.: табл. 1).

Таблиця 1. Динаміка трансформації ідеології в горизонті індустріальної доби

Етап / чинник	Зародження	Зростання	Зрілість	Занепад
Часовий вимір (роки)	XVI–XVII ст.	кінець XVII – кінець XIX ст.	кінець XIX ст. – 70-ті роки XX ст.	70-ті роки XX – початок XXI ст.
Ідеологія	релігійна – державна	лібералізм – марксизм/соціалізм	технократизм	мультикультуралізм

Окреслені повороти у сприйнятті освіти в горизонті ідеології змушують нас уважніше ставитися, з одного боку, до феномену ідеології загалом як до певного «регулятора» поведінки пересічної людини і локальних спільнот на етапі переходу до інформаційної цивілізації, а з іншого – децю переоцінити її роль у формуванні «Світового суспільства знань» та його управлінні.

Річ у тім, що народження інформаційної цивілізації відбувається зовсім в інших умовах, ніж відбувалося народження індустріальної цивілізації. Нині планетарна спільнота перебуває на значно вищому щаблі зрілості соціальної науки та має у своєму розпорядженні цілком сформований «планетарний світогляд», тобто космополітизм. Хоча треба визнати, що соціальні науки (як, до речі, і сучасне природознавство) залишаються наразі на другорядних ролях, поступаючись технічним і військовим наукам, що продовжують, так чи інакше, працювати на «гонку озброєнь» у протистоянні США і Росії,

США і Китаю, США і Північної Кореї, Росії і ЄС тощо. Складність сприйняття цих обставин полягає, зокрема, і в тому, що освіта індустріальної доби не наслідувала зміст і форми попереднього етапу цивілізаційного розвитку. Система нової освіти поступово визрівала в новоявленій соціальній системі Нового часу. Інакше кажучи, старі типи сімейної, гувернантської та церковно-приходської освіти закономірно були замінені на освітянські форми принципово іншого типу, що відповідали специфіці індустріального суспільства. Зі свого боку аналіз нині поширених ідеологем у філософських розвідках і наукових публікаціях освітян щодо інформаційного етапу розвитку планетарної спільноти, що виходить зі стану «розколотої цивілізації», загалом свідчить про відсутність якоїсь однієї «панівної ідеологеми».

Отже, як певний фундамент для організації діяльності планетарної спільноти у освітянському просторі на початку ХХІ ст. ми можемо запропонувати ідею сталого розвитку. Такий вибір ми обґрунтовуємо двома аргументами: по-перше, ідея сталого розвитку випливає зі стану занепаду системи індустріальної освіти як засіб запобігання знищенню галузі освіти взагалі; по-друге, якщо у надрах планетарної спільноти запустився механізм самоорганізації інституту інформаційної освіти, то цей процес варто підтримати, оскільки він має завершитися породженням соціальної системи, що буде відповідати специфіці інформаційної доби. Але це вже проблеми, які потребують подальшого вивчення теоретиками освіти й педагогіки, а також практиками навчально-виховного процесу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Альтюссер Л. Ідеологія та державні ідеологічні апарати (уривок) / пер. з фр. В. Артюх. *Журнал соціальної критики «Спільне»*. 2010. № 3: Політика освіти. URL: <https://commons.com.ua/uk/ideologiya-ta-derzhavni-ideologichni-aparati/>.
- Бех В. П., Малик І. В. Технократизм у дискурсі проблем вищої школи: монографія / ред. В. П. Бех. Київ: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. 263 с.
- Гегель Г. В. Ф. Естетика: в 4-х т.; т. 1. М.: Искусство, 1968. 312 с.
- Корягіна С. В. Економічна оцінка та планування життєвого циклу розвитку підприємства: дис. ... канд. економ. наук: 08.06.01. Львів: Національний університет «Львівська політехніка», 2004. 180 с.
- Мильнер Б. З. Теория организации. М.: Инфра-М, 2002. 558 с.
- Скотна Н. Особа у розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. Львів: Українські технології, 2005. 384 с.
- Тоффлер Е. Третья Хвиля / пер. з англ. А. І. Євса. Київ: Всесвіт, 2000. 480 с.
- Шацкая Е. Ю. Управление организацией и ее стадия жизненного цикла. Основы построения концепции исследования жизненного цикла организации. *Российское предпринимательство*. 2010. Том 151. № 1(2). С. 38–41.
- Шварцман К. А. Философия и воспитание: Критический анализ немарксистских концепций. М.: Издательство политической литературы, 1989. 208 с.
- Широкова Г. В. Жизненный цикл организации: концепции и российская практика. СПб.: Высшая школа менеджмента; Изд. дом СПбГУ, 2008. 480 с.
- Adizes I. K. *Managing Corporate Lifecycles: How to Get to and Stay at the Top*. New Jersey: Prentice Hall Press, 1998. 460 p.
- Adizes I. K. Organizational Passages-Diagnosing and Treating Lifecycle Problems of Organizations. *Organizational Dynamics*. 1979. Vol 8. No 1. pp. 3–25. DOI: [https://doi.org/10.1016/0090-2616\(79\)90001-9](https://doi.org/10.1016/0090-2616(79)90001-9).
- Greiner L. Evolution and Revolution as Organizations Grow. *Harvard Business Review*. 1972 (July – August). pp. 37–48. URL: <https://www.achievement.org/wp-content/uploads/2021/03/Evolution-and-Revolution-as-Organizations-Grow-Harvard-Business-Review-copy.pdf>.
- Katz D., Kahn R. L. *The Social Psychology of Organizations* (2nd edition). New York: John Wiley & Sons, 1978. 848 p.

Kimberly J. R., Miles R. H. The Organizational Life Cycle: Issues in the Creation, Transformation, and Decline of Organizations. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1980. 492 p.

Lippitt G. L., Schmidt W. H. Crises in a Developing Organization. *Harvard Business Review*. 1967 (November). pp. 102–112. URL: <https://hbr.org/1967/11/crises-in-a-developing-organization>.

Miller D., Friesen P. H. A Longitudinal Study of the Corporate Life Cycle. *Management Science*. 1984. Vol. 30. Issue 10. pp. 1161–1183. DOI: <https://doi.org/10.1287/mnsc.30.10.1161>.

Miller D., Friesen P. H. Strategy-Making and Environment: The Third Link. *Strategic Management Journal*. 1983. Issue 4. pp. 221–235. DOI: <https://doi.org/10.1002/smj.4250040304>.

Quinn R. E., Cameron K. Organizational Life Cycles and Shifting Criteria of Effectiveness: Some Preliminary Evidence. *Management Science*. 1983. Vol. 29. Issue 1. pp. 33–51. DOI: <https://doi.org/10.1287/mnsc.29.1.33>.

Torbert W. R. Pre-bureaucratic and Post-bureaucratic Stages of Organization Development. *Interpersonal Development*. 1974–1975. Vol. 5. Issue 1. pp. 1–25.

Whetten D. A. Organizational Growth and Decline Processes. *Annual Review of Sociology*. 1987. Vol. 13. pp. 335–358. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.so.13.080187.002003>.

Зінкевич Василь Іванович

кандидат сільськогосподарських наук

доцент кафедри економіки та менеджменту

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100

E-mail: zinkevych1971@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>

Стаття надійшла до редакції: 05.02.2020

Схвалено до друку: 25.09.2020

IDEOLOGICAL SUPPORT OF THE LIFE CYCLE OF THE INDUSTRIAL EDUCATION SYSTEM: DYNAMICS AND CONSEQUENCES

Zinkevych Vasyl I.

PhD in Agriculture, Associate Professor

of the Department of Economics and Management

Drohobych State Ivan Franko Pedagogical University

24, Ivan Franko str., 82100, Drohobych, Ukraine

E-mail: zinkevych1971@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>

ABSTRACT

The article analyzes the ideological support of the life cycle of the industrial education system. The dynamics of such a system in time is estimated, as well as the influence of ideology on the formation of the information education system at the beginning of the XXI century. The life cycle of education is considered as a multi-stage process, which is characterized by both unpredictable changes in its properties and the presence of predictable parameters. The development of the education system is mediated by the division of social labor and is limited in time and space by the properties of the “social organism” of a particular civilization. The life cycle of the industrial education system consists of four stages: origin (mid XVI – late XVII centuries); growth (late XVII – late XIX century); maturity (late XIX century – 70s of the XX century); decline (70s of the XX – beginning of the XXI century). At the stage of origin, dominated predominantly the religious-state form of ideology, which was spontaneous in origin, did not have a formalized ideologeme and was initiated from religious consciousness, as well as theological philosophy, cultivated a matrix of religious values. At this stage the state, although it participated in the management of human behavior, was in secondary roles and performed the corresponding functions with the help of

violence. At the stage of growth, ideology received a theoretical basis, corresponding social movements also appeared, the most powerful of which were liberalism and Marxism, formed two ideologically opposite social systems: capitalist and socialist (with corresponding educational systems, human ideals and the ultimate goals of the class struggle). At the stage of maturity, ideology brought social systems to the plane of technocracy, which happened as a result of maximizing the role of science and rationality. Because of this, other ways of producing socially significant ideas were blocked, that is, their sources such as art, theater, cinema, religion, etc. At the stage of decline, the ideology of radical rationalism found itself in the horizon of the ideas of multiculturalism. Since powerful migratory movements of the population arose on the territory of the African, European and American continents, these processes naturally raised the question of new cross-cultural social structures, as well as the modernization of systems of modern general and vocational education.

Keywords: industrial education, life cycle, ideology, liberalism, communism, socialism, militarism, multiculturalism, sustainable development.

REFERENCES

- Adizes, I. K. (1979). Organizational Passages-Diagnosing and Treating Lifecycle Problems of Organizations. *Organizational Dynamics*, 8(1), 3–25. DOI: [https://doi.org/10.1016/0090-2616\(79\)90001-9](https://doi.org/10.1016/0090-2616(79)90001-9).
- Adizes, I. K. (1998). *Managing Corporate Lifecycles: How to Get to and Stay at the Top*. New Jersey: Prentice Hall Press.
- Althusser L. (2010). Ideology and State Ideological Apparatuses (Fragment). (V. Artiukh, Trans.) *Journal of Social Criticism "Spilne"*, 3: Education Policy. Retrieved from <https://commons.com.ua/uk/ideologiya-ta-derzhavni-ideologichni-aparati/>. (Original work published 1970). (In Ukrainian).
- Bekh, V. P., & Malik, I. V. (2009). *Technocracy in the Discourse of Higher School Problems*. Kyiv: National Pedagogical Dragomanov University Publishing House. (In Ukrainian).
- Greiner, L. (1972, July–August). Evolution and Revolution as Organizations Grow. *Harvard Business Review*, 37–48. Retrieved from <https://www.achievement.org/wp-content/uploads/2021/03/Evolution-and-Revolution-as-Organizations-Grow-Harvard-Business-Review-copy.pdf>.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Aesthetics: In 4 Vols.* (Vol. 1). (B. H. Stolpner et al., Trans.). Moscow: Iskusstvo. (Original work published 1835). (In Russian).
- Katz D., & Kahn, R. L. (1978). *The Social Psychology of Organizations* (2nd edition). New York: John Wiley & Sons.
- Kimberly, J. R., & Miles, R. H. (1980). *The Organizational Life Cycle: Issues in the Creation, Transformation, and Decline of Organizations*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Koriahina, S. V. (2004). *Economic Evaluation and Planning of the Life Cycle of Enterprise Development*. (PhD Thesis). Lviv: Lviv Polytechnic National University. (In Ukrainian).
- Lippitt, G. L., & Schmidt, W. H. (1967, November). Crises in a Developing Organization. *Harvard Business Review*, 45(6), 102–112. Retrieved from <https://hbr.org/1967/11/crises-in-a-developing-organization>.
- Miller, D., & Friesen, P. H. (1983). Strategy-Making and Environment: The Third Link. *Strategic Management Journal*, 4, 221–235. DOI: <https://doi.org/10.1002/smj.4250040304>.
- Miller, D., & Friesen, P. H. (1984). A Longitudinal Study of the Corporate Life Cycle. *Management Science*, 30(10), 1161–1183. DOI: <https://doi.org/10.1287/mnsc.30.10.1161>.
- Milner, B. Z. (2002). *Organization Theory*. Moscow: Infra-M. (In Russian).
- Quinn, R. E., & Cameron, K. (1983). Organizational Life Cycles and Shifting Criteria of Effectiveness: Some Preliminary Evidence. *Management Science*, 29(1), 33–51. DOI: <https://doi.org/10.1287/mnsc.29.1.33>.
- Shatskaya, E. Yu. (2010). Management of the Organization and Its Stage of the Life Cycle. Basic Principles for Building the Concept of Research of the Organization Life Cycle. *Russian Entrepreneurship*, 151(1-2), 38–41. (In Russian).
- Shvartsman, K. A. (1989). *Philosophy and Education: A Critical Analysis of Non-Marxist Concepts*. Moscow: Politizdat. (In Russian).

- Shyrokova, H. V. (2008). *Life Cycle of the Organization: Concepts and Russian Practice*. Saint Petersburg: Higher School of Management; St. Petersburg University Publishing House. (In Russian).
- Skotna, N. (2005). *A Person in a Divided Civilization: Education, Worldview, Actions*. Lviv: Ukrainian Technologies. (In Ukrainian).
- Toffler, A. (2000). *The Third Wave*. (A. I. Yevsa, Trans.). Kyiv: Vsesvit. (Original work published 1980). (In Ukrainian).
- Torbert, W. R. (1974–1975). Pre-bureaucratic and Post-bureaucratic Stages of Organization Development. *Interpersonal Development*, 5(1), 1–25.
- Whetten, D. A. (1987). Organizational Growth and Decline Processes. *Annual Review of Sociology*, 13, 335–358. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.so.13.080187.002003>.

Article arrived: 05.02.2020

Accepted: 25.09.2020

УДК 141.319.8:37.01:004

DOI 10.26565/2226-0994-2020-63-25-2

Наталія Камардаш

ОСВІТА В ПАТЕРНАХ ДИГІТАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ: ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ ДЕТЕРМІНОВАНОГО СУБ'ЄКТУ

У статті презентовано проблему формування та детермінації індивідуальності суб'єкта, включеного у світ цифрової культури. Акцент у дослідженні зроблено на освітніх практиках як одних з ключових факторів впливу на людську суб'єктивність. Методологічною основою презентованої розвідки став критичний аналіз і міждисциплінарний підхід, що дозволило розглянути образ людини, її характеристики та проблему її індивідуальності в постмодерну добу, а також визначити особливості освітньої парадигми за допомогою порівняння модерної і постмодерної моделі освіти. Активний розвиток масмедіа та інтернет-комунікацій у другій половині ХХ століття вважається одним із ключових факторів, що сприяв суттєвим онтологічним, аксіологічним, антропологічним трансформаціям сучасного періоду, а також формуванню феномена дигітальної культури. Концептуалізовано homo digitalis як унікальний феномен ХХІ століття, визначено його негативні тенденції: нівелювання рефлексії, баналізація Нового, примітивний суб'єктивізм, лінощі, нездатність і небажання аналітичної та критичної розумової діяльності, психологічні проблеми, девіантні прояви, педагогічні перипетії та конфлікти на ґрунті поколінної амбівалентності тощо. Відмовляючись від логоцентризму і оцінювальної позиції, зроблено спробу подолати скептичні погляди щодо експансії дигітального в освітній процес у контексті сучасної проблеми масового впровадження дистанційної освіти, викликаного пандемією. Проблеми індивідуальності, окреслені в сучасних культурних патернах, запропоновано не стигматизувати як повністю керовані владними маніпулятивними технологіями, особливо стосовно освітніх практик.

Ключові слова: індивідуальність, дигітальна культура, homo digitalis, онлайн-навчання, освіта.

З другої половини ХХ століття проблеми суб'єктивності, ідентичності та її формування, свободи й самореалізації зазнали трансформації під впливом розвитку новітніх технологій. «Цифрові люди» опинилися в новому символічному світі, в якому змінюються форми, але чи змінюються головні філософські питання, що виникають кожного разу, коли ми намагаємося піддавати рефлексії свою присутність? Можливо, одним із актуальних питань сьогодення також є питання саме про рефлексію: а чи не перетворюється вона на рудимент в номадному світі цифрової культури? Наскільки важливою є здатність мислити в системі особливої темпоральності інтернет-комунікацій, а також яке місце вона посідає в системі новітньої освіти, розплановані траєкторії якої були терміново скореговані в часи пандемії? Рефлексія конститує суб'єктивність: увагу, усвідомленість, зосередженість, цінності, критерії, емоції та реакції, цілу палітру відчуттів. Водночас складно заперечувати визначальну роль освіти й виховання у формуванні мислення. Тому в контексті постмодерного релятивізму й дигіталізації життя питання детермінації ціннісних складових буття набуло нового змісту.

Отже, особливої уваги заслуговують саме освітні процеси, що постають як важлива складова соціалізації індивіда, фактор формування його індивідуальності та певною мірою як індикатор відповідних соціальних процесів. Тому *метою* статті є спроба визначити освітні тенденції, розібратися в складному процесі формування індивідуальності суб'єкта дигітального світу, а основною характеристикою дослідження, що має міждисциплінарне підґрунтя, є спроба уникнути в його здійсненні логоцентризму та оцінної бінарності «погане-добре».

© Камардаш Н. В., 2020.



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

Відзначимо, що індивідуальність як прояв унікального, неповторного в людині пов'язана і з біологічним (фізіологічним, генетичним), і з набутим (соціальним) у такий спосіб, що вона онтологічно й феноменально репрезентована в системі комунікацій та різноманітних поведінкових «колізіях» людини. Формування цього образу індивідуальності починається від народження, триває все життя і відбувається під впливом факторів різного рівня. Коригування образу, що транслюється в соціум, детерміновано силою зовнішніх факторів, ситуацій, стресів, фрустрацій, домінуючих моделей спілкування та життєвих алгоритмів. Г. Ле Бон, С. Московічі, Ф. Ніцше, З. Фройд, Х. Ортега-і-Гассет, Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромм – кожен з цих мислителів у власній царині досліджував індивідуальне та піддав критичному аналізу феномен «масової людини» в її становленні, функціонуванні, прояві себе в протистоянні одиничному, інклюзивному. З. Бауман зауважив, що історія людських суспільств – це історія амбівалентності, коли так чи інакше змішані автономія і підпорядкування [Бауман, 2005]. Він порівнює суспільство модерну і постмодерну, виділяючи такі протилежності: суспільство системності та порядку, автономії національних держав з опорою на розгалужену систему дисциплінарної влади і суспільство, де втрачається надійність, панує наднаціональний капітал, зникає значимість простору та збільшується прекаріат [Бауман, 2005]. В «індивідуалізованому суспільстві» постмодерну відповідальність за своє життя несе індивід, оскільки свобода завжди передбачає самотійність, і в таких умовах екзистенційні потреби домінуватимуть у загальному масштабі, індивідуальне і масове, особистісне і особисте фактично втрачає власні межі і змішується у вирі масової культури.

Отже, фактично можна ставити питання про певну втрату індивідуальності постмодерною людиною, попри формальну орієнтацію на особливість. Так, піддаючи аналізу антропологічні перипетії доби постмодерну, С. Костючков подає збірний образ постмодерної людини, яка переживає біосоціальну трансформацію та набуває таких ознак часу, як «відмова від пошуку істини, нехтування “зануренням” у сутність і зміст об'єктів, процесів і явищ навколишнього світу» [Kostyuchkov, 2018, p. 104]. Така людина перетворюється на керовану істоту, якій легко нав'язати будь-які цінності та інтереси, які вона поступово розцінюватиме як власні. Постмодерна людина сприймає світ як символічний простір, не бажаючи вникати в інтерпретацію образів і значення знаків, обираючи символічне, «слизьке» існування. Прагнучі «не бути як всі», вона перетворюється на «колаж» якостей, що поглинають її як особистість. Образ людини постмодерну – це не єдність індивідуальних рис, а галерея «персонажів».

Такі перетворення відбуваються з активним залученням медійних засобів. Стрімкий розвиток у другій половині ХХ століття засобів масової інформації зробив їх (а також їхній вплив на соціум) окремим предметом гуманітарного дослідження. Так, Ж. Бодрийяр досить критично «змалював» образ сучасних мас-медіа як таких, що не мають ані психологічної, ані моральної відповідальності, водночас виступаючи особистісною кореляцією сторін у процесі обміну. Якщо комунікативний процес передбачає feedback, то «сучасна архітектура мас-медіа <...> назавжди забороняє відповідь, робить неможливим процес обміну (хіба тільки у формах симуляції відповіді)» [Бодрийяр, 1999] і в цій абстракції криється підґрунтя соціального контролю та влади, адже медійні засоби не просто розповсюджують інформацію, вони «нав'язують моделі» [Бодрийяр, 1999]. Така «примусова соціалізація» вбиває індивідуальність, придушує потребу рефлексивного аналізу, а поява соціальних медіа ще й розширює спектр соціальних ролей і рольових експектацій, що може провокувати фактичне збільшення та поглиблення внутрішньорольових конфліктів.

Ситуація з поширенням і загальною доступністю мас-медіа, зокрема інтернету, трансформує роль і сприйняття простору в житті людини, від організації якого залежить сприйняття інформації, її носіїв, наслідків її ігнорування, а отже, і формування світоглядної позиції. Фукіанська концепція гетеротопій – місце з особливим призначенням і продукуванням дій та значень – не втрачає своєї актуальності також у час глобалізаційних процесів, коли тема конкретного місця децю змінює своє звучання (З. Бауман). Але кінець

XX століття подарував нам нову форму гетеротопічного простору – віртуальний світ, в якому все є міфологізованим, але який водночас є реальним за своїми наслідками і в мозаїчних хащах якого так легко загубитися. Проте до реальності, яку Ж. Бодріяр назвав «гіперреальністю», ми вже встигли достатньою мірою адаптуватися: епоха digital дарує нові культурні та соціальні конструкції буття, а також нове покоління (digital tribe), яке почуватися в новому «хімерному» просторі досить впевнено, що так важко прийняти людям «дошки й крейди», орієнтованим на традицію модерну. Така ситуація викликає не тільки «вічний» конфлікт поколінь, але й конфліктність у лоні освіти, де протилежність «поколінної орієнтації» щодо навчання особливо відчутна. Але, як зазначає відома французька педагогиня Маргеріт Лена, «надмірно зосередившись на тому, що не вдається, ми ризикуємо виснажити своє бачення і своє серце» [Лена, 2015, с. 32]. А отже, треба визнавати реалії та особливості часу, адже «освіта починається не з принципів і програм. Освіта є можливою лише на ґрунті довіри, яка завжди перевершує власні підстави, щоб наважитися вийти у невідоме, ризикнути теперішнім, довіритися майбутньому» [Лена, 2015, с. 31].

Зовсім нещодавно дослідники віртуально-дистанційного в освітньому просторі ставились до нього переважно скептично, з певною тугою за «людяністю», крізь призму «проблеми духовності», яка разом з гуманістичними ідеями та етикою живого спілкування втрачається й нівелюється. Ситуація з COVID-19 змусила якщо не змінити своє ставлення до інформаційно-комунікаційних технологій в освіті, то принаймні активно їх використовувати, не зважаючи на власні упередження. Майк Даус і Філіп Ейс визначають період пандемічної вимушеної «міграції» від одних освітніх практик до інших часом докорінних змін поглядів на освіту загалом, що слід розглядати «не просто як поєднання сучасних технологій, а радше як злиття та синергію можливостей для людської самореалізації» [Douse & Uys, 2019]. Це що доводить необхідність розглянути проблему під іншим кутом. Так, Марк Кокельберг, аналізуючи постцифрові часи пандемії, пише, що «нам страшенно пощастило, що ми маємо всі наші цифрові інструменти для спілкування й отримання інформації під час ізоляції: наше життя буквально залежить від них» [Coeckelbergh, 2020]. Організація онлайн-навчання виявилася можливою через те, що технології та медіа насправді давно ввійшли в наше життя. Тож протистояння між кіберсвітом і особистим досвідом вже немає: цифрові технології вилетіли в нашу повсякденність, а 2015 року навіть було використано термін «onlife» для позначення «нового досвіду реальності, в якій немає сенсу запитувати, була людина онлайн чи офлайн» [Coeckelbergh, 2020].

І все ж ми повинні усвідомлювати всю відповідальність за результати дигіталізації. На думку Девіда Патрикаракоса, «соціальні медіа допомогли зруйнувати традиційну ієрархію інформації та медіа» [Патрикаракос, 2019, с. 21], сприяючи формуванню потужної мережі «суперпідсиленних індивідуумів» – Номо Digitalis, що є унікальним феноменом XXI століття [Патрикаракос, 2019]. Аналізуючи концепцію сучасної війни та особливості військових конфліктів, Д. Патрикаракос вважає, що Номо Digitalis вперше було виявлено під час Арабської весни (2011 рік) [Патрикаракос, 2019, с. 23]: розповсюдження в соціальних мережах, на різних інтернет-платформах інформації про самопідпал вуличного торговця у відповідь на утиски влади викликало масові акції протесту, що навряд чи могло статися в інших медіа-умовах. Цей приклад ілюструє потенціал цифрових комунікацій, а також новий рівень соціальних комунікацій взагалі.

Масове запровадження онлайн-навчання також накладає певну відповідальність на суб'єктів освітнього процесу, зокрема викладачів, що позначається на етиці спілкування, змісті навчального контенту, оцінюванні. Якщо навчання та його технології можна представити, слідом за М. Фуко, як «технології себе», що впливають на тіла й душі, думки, поведінку та образ життя людей, тоді на карту поставлено не тільки освіту у вузькому сенсі слова, на кону життя і майбутнє людей» [Coeckelbergh, 2020]. Марія Култаєва, розглядаючи експансію дигітальної культури в освітній процес, презентує вельми розгорнутий аналіз її

можливих негативних проявів і тенденцій. Зокрема Homo Digitalis охарактеризований як «людина, яка зручно облаштовується в симулякрах, відокремлюючись від реально існуючого світу» [Култаєва, 2020, с. 11]. Йдеться про те, що ми маємо справу з низкою «побічних ефектів» віртуальної культури, як-от: баналізація Нового, встановлення суб'єктивних критеріїв інноваційності, поява ідеально-типового конструкту нової пасивної людини, що зручно влаштувалася в інтер'єрах суспільства розваг, орієнтація на можливість самовдосконалення, «унікальність», побудована «з матеріалів серійного виробництва масової культури», втрата здатності до релевантних порівнянь тощо. Важливим аспектом трансформації виховних практик і відповідної педагогічної теорії в цьому контексті є дигітальна освіта [Култаєва, 2020, с. 17]. Водночас сьогодні наявний конфлікт між прихильниками/лобістами дистанційного навчання і тими, хто прогнозує його «швидкий та безславний» кінець; між педагогами, яких змушують виконувати нові для них функції (іноді не пов'язані безпосередньо з викладацькою діяльністю), і зацікавленими особами/організаціями (так званими «стейкхолдерами»), які в нових формах онлайн-освіти вбачають лише зручність і швидкість. Наразі подекуди спостерігаються негативні наслідки впливу цифрових технологій, особливо на психіку дітей та підлітків: погіршення пам'яті, концентрації уваги, розлади емоційної сфери, радикалізм, схильність до різних форм девіації. Деякі педагоги підкріплюють це фактами зниження виховного потенціалу освітнього процесу, що організований за дистанційною формою (а також і змішаною).

Дійсно, експансія ЗМІ в наш антропологічний простір є колосальною: стрічка новин оновлюється щохвилини, нові сенсації втрачають актуальність (забуваються) наступного ранку, який для більшості людей починається з гортання стрічок у соціальних мережах і читанням новин у Twitter. Через такий обсяг інформації ми втрачаємо здатність співчувати; розмиваються ціннісні орієнтири, ми не здатні відрізнити правду від фейків. Як відзначає Полін Петі, французький мислитель Бернар Стіглер вважав, що всі ми знаходимося на полі бою, бо ніколи наш розум не піддавався такому серйозному випробуванню, як зараз [Petit, 2020]. Це стосується і процесу передачі знань: він замінюється алгоритмами, а це зі свого боку сприяє регресії в бік глупоти. Ми поступово стаємо бранцями техніки, наші бажання замінюються потребами, через які нами маніпулюють, і єдиний шлях виходу з такої ситуації, на думку філософа, – розвивати мислення, усвідомити негайну потребу в цьому [Petit, 2020]. Не будучи технофобом, Стіглер аналізував амбівалентність впливу техніки на людей і стверджував, що «будь-який технічний об'єкт є фармакологічним, – це водночас і ліки, і отрута, цілюща і руйнівна сила» [Petit, 2020]. Виходячи з цього важливого умовиводу, можна припустити, що курс медіаграмотності разом із відповідальністю батьків і педагогів здатні стати ефективними превентивними методами в боротьбі з окресленими загрозами дигіталізації.

Коли Р. Рорті писав своє есе на тему освіти, такої проблеми (і в такому масштабі), як сучасна дигітальна культура, ще не існувало, але його міркування здаються досить слушними і зараз. Всі суперечки та пропозиції щодо освіти виглядають доволі політизованими, адже кожна зі сторін, що презентує владу (або претендує на неї), переслідує конкретні цілі, які аж ніяк не пов'язані з розумінням сутності освіти, а отже, вони не є зацікавленими в її «справжньому» розвитку як інституту, що формує особистість. Рорті зауважує, що в таких дискурсах відсутнє розуміння різниці між ланками освіти. Він вважає, що вся система освіти пов'язана з важливими для індивіда складовими, а саме комунікацією і безпосереднім індивідуальним досвідом соціального контакту. Отже, він наділяє шкільну освіту насамперед соціалізуючими функціями, а вищу освіту – індивідуалізуючими: «Сутність вищої освіти полягає в тому, щоб допомогти студентам усвідомити, що вони можуть змінити себе – що вони можуть переробити самооцінку, нав'язану їм їхнім минулим, самооцінку, яка робить їх компетентними громадянами, у нову самооцінку, яку вони самі допомогли створити» [Rorty, 2000].

Отже, якщо сьогодні ми здатні бачити всі недоліки освіти доцифрової доби, яка цілком відповідала потребам і очікуванням людей у минулому, чи не підтверджуємо ми тезу

щодо відносності всього? Змінюються часи, триває зміна поколінь, які утворюють все нові й нові патерни поведінки, але чи не будуть ці патерни зберігати свою актуальність лише до наступного «витку історії»? Утім, необхідною умовою для побудови прийняттого співіснування людини та сучасних інформаційних технологій, як видається, є переконаність у тому, що наша особистість все одно лишається унікальною навіть попри те, що, як пише Джудіт Батлер, «ніяке “я” не належить самому собі» [Butler, 2005, p. 132]. У суцільній, здавалося б, лінгвістичній і соціально-економічній детермінованості в людині ще й сьогодні є достатньо шансів проявити свою індивідуальність. Тому той потенціал, що закладений в людині, здатен не тільки допомогти їй усвідомити дію різних факторів впливу на себе, але й зайняти відповідну активну позицію щодо цієї ситуації, проявити волю й бажання, які є необхідними для того, щоб дигітальна культура дійсно стала гармонійною частиною життя сучасного людства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. 390 с. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4993/5012>.
- Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / пер. с франц. М. М. Фёдорова. *Поэтика и политика: сборник работ*. М.: Институт экспериментальной социологии, 1999. С. 193–226. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/82>.
- Култаева М. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти*. 2020. № 1. С. 8–34. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-1>.
- Лена М. Дух освіти / пер. з фр. О. Панича. К.: Дух і літера, 2015. 344 с.
- Патрикаракос Д. Війна у 140 знаках. Як соціальні медіа змінюють конфлікти у XXI столітті / пер. з англ. І. Рудько. К.: Yakaboo Publishing, 2019. 352 с.
- Butler J. Giving an Account of Oneself. New York: Fordham University Press, 2005. 149 p. DOI: <https://doi.org/10.5422/fso/9780823225033.001.0001>.
- Coeckelbergh M. The Postdigital in Pandemic Times: a Comment on the COVID-19 Crisis and Its Political Epistemologies. *Postdigital Science and Education*. 2020. No 2. pp. 547–550. DOI: <https://doi.org/10.1007/s42438-020-00119-2>.
- Douse M., Uys P. Digital Age Consciousness, “Online Learning” and the Global School. *ICDE World Conference on Online Learning (November, 2019)*. 2019. URL: https://www.academia.edu/40399737/Digital_Age_Consciousness_Online_Learning_and_the_Global_School.
- Petit P. Technique, attention, entropie: 3 concepts chers à Bernard Stiegler, mort ce jeudi. *France Culture*. 2020. URL: <https://www.franceculture.fr/philosophie/technique-attention-entropie-3-concepts-chers-a-bernard-stiegler-mort-ce-jeudi>.
- Rorty R. Education as Socialization and as Individualization. *Rorty R. Philosophy and Social Hope: Collected Works*. New York: Penguin Books, 2000. pp. 114–126. URL: <http://bookmarker.dellsystem.me/section/1280>.
- Kostyuchkov S. K. Different Human Images and Anthropological Collisions of Post-modernism Epoch: Biophilosophical Interpretation. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2018. No 13. pp. 100–111. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i13.131967>.

Камардаш Наталія Володимирівна

аспірантка, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: natalkamardash@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0732-4708>

Стаття надійшла до редакції: 06.10.2020

Схвалено до друку: 23.11.2020

EDUCATION IN THE PATTERNS OF DIGITAL CULTURE: THE INDIVIDUALITY OF THE DETERMINISTIC SUBJECT

Kamardash Nataliya V.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: natakamardash@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0732-4708>

ABSTRACT

The article presents the problem of formation and determination of the individuality of the subject included in the world of digital culture. The study focuses on educational practices as one of the key factors influencing human subjectivity. The methodological basis of this research is a critical analysis and a multidisciplinary approach. This made it possible to consider a person, his characteristics and the problems of his personality in the postmodern era, as well as to determine the features of the current educational paradigm by comparing modern and postmodern educational models. The active development of mass media and Internet communications in the second half of the XX century is considered one of the factors that contributed to the significant ontological, axiological and anthropological transformations of modern culture, and also became one of the key factors in the formation of digital culture. The category of homo digitalis is explained as a unique phenomenon of the XXI century, its analysis is presented from different positions, including the definition of negative trends: decline of reflection, banalization of the New, primitive subjectivism, laziness, inability and unwillingness of analytical and critical mental activity, psychological problems, deviant manifestations, pedagogical vicissitudes and conflicts based on confrontations between generations, etc. Rejecting logocentrism and a rigid evaluative position, the study made an attempt to overcome skepticism regarding the expansion of digitalization into the educational process in the context of the modern problem of the massive introduction of distance education caused by the pandemic. It is proposed not to stigmatize the problems of individuality, which are characteristic of modern culture, as completely controlled by manipulative technologies, especially in relation to educational practices.

Keywords: individuality, digital culture, homo digitalis, education, online learning.

REFERENCES

- Baudrillard, J. (1999). Requiem for the Media. (M. M. Fodorova, Trans.). In *Poetics and Politics: The Collection of Works* (pp. 193–226). Moscow: Institute of Experimental Sociology. Retrieved from <https://gtmarket.ru/library/articles/82>. (Original work published 1971). (In Russian).
- Bauman, Z. (2005). *The Individualized Society*. (V. L. Inozemtsev, Trans. & Ed.). Retrieved from <https://gtmarket.ru/library/basis/4993/5012>. Moscow: Logos. (Original work published 2001). (In Russian).
- Butler, J. (2005). *Giving An Account of Oneself*. New York: Fordham University Press. DOI: <https://doi.org/10.5422/fso/9780823225033.001.0001>.
- Coeckelbergh, M. (2020). The Postdigital in Pandemic Times: a Comment on the COVID-19 Crisis and Its Political Epistemologies. *Postdigital Science and Education*, 2, 547–550. DOI: <https://doi.org/10.1007/s42438-020-00119-2>.
- Douse, M., & Uys, P. (2019). Digital Age Consciousness, “Online Learning” and the Global School. In *Proceedings from ICDE World Conference on Online Learning (November, 2019)*. Retrieved from https://www.academia.edu/40399737/Digital_Age_Consciousness_Online_Learning_and_the_Global_School.
- Kultaieva, M. (2020). Homo Digitalis, Digital culture and Digital Education: Explorations of Philosophical Anthropology and of Philosophy of Education. *Philosophy of Education*, 26(1), 8–34. DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-1>. (In Ukrainian).
- Lena, M. (2015). *The Spirit of Education*. (O. Panych, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. (Original work published 1983). (In Ukrainian).

- Patrikarakos, D. (2019). War in 140 Characters: How Social Media Is Reshaping Conflict in the Twenty-First Century. (I. Rudko, Trans.). Kyiv: Yakaboo Publishing. (Original work published 2017). (In Ukrainian).
- Petit, P. (2020). Technique, attention, entropie : 3 concepts chers à Bernard Stiegler, mort ce jeudi. *France Culture*. Retrieved from <https://www.franceculture.fr/philosophie/technique-attention-entropie-3-concepts-chers-a-bernard-stiegler-mort-ce-jeudi>. (In French).
- Rorty, R. (2000). Education as Socialization and as Individualization. In R. Rorty, *Philosophy and Social Hope* (pp. 114–126). New York: Penguin Books. Retrieved from <http://bookmarker.dellsystem.me/section/1280>.
- Kostyuchkov, S. K. (2018). Different Human Images and Anthropological Colissions of Post-modernism Epoch: Biophilosophical Interpretation. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 13, 100–111. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i13.131967>.

Article arrived: 06.10.2020

Accepted: 23.11.2020

УДК 141.132/319.8 “Декарт”

DOI: 10.26565/2226-0994-2020-63-26

Іван Загрійчук

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЄКТ РЕНЕ ДЕКАРТА

Рецензія на монографію Анатолія Миколайовича Малівського «Незнаний Декарт: антропологічний вимір у філософуванні» (Малівський А. М. Незнаний Декарт: антропологічний вимір у філософуванні: монографія. Дніпро: Герда, 2019. 300 с.).

Ключові слова: Рене Декарт, картезіанство, філософська антропологія, історія філософії.

Філософське осмислення людини та світу, претендуючи на максимальне узагальнення, залишається проте незавершеним на кожному історичному етапі. Намагаючись пізнати абсолют, який фігурує в більшості філософських вчень минулого, мислителі зосереджуються на питаннях, які є актуальними для їхньої епохи. Злободенні проблеми історичної доби вивищуються до загального, стають на певний час істинами, що постійно уточнюються та вдосконалюються. Однак, настає момент, коли виникає когнітивний дисонанс, що є наслідком розвитку протиріччя між усвідомленою епохою, вираженою у філософському вченні, і новими історичними обставинами. Ситуація, що складається, спонукає дослідників до нового пошуку відповідей на питання, що поставлені часом як проявом вічності. Першим кроком у цьому напрямку зазвичай є звертання до творчої спадщини знакових мислителів минулого з метою експлікації наявних там у прихованому вигляді ідей, на які сучасники та найближчі послідовники не звернули уваги.

Загальновідомо, що теоретична система, як і будь-яка інша реальність, містить у собі масу можливостей, які до певного часу «сплять», оскільки в суспільній свідомості домінянтою звучать інші мотиви. Власне в цьому й полягає тяглість буття та його усвідомлення. І кожна епоха, відповідно, у теоретичних побудовах минулого вичитує своє.

Щодо нашого предмету аналізу, а саме змісту цікавої та свіжої наукової монографії Анатолія Миколайовича Малівського, то тут йдеться про експлікацію з багатого творчого спадку видатного французького мислителя Рене Декарта антропологічних ідей, запит на які з'явився наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть у зв'язку з екологічною кризою (що тісно пов'язана з кризою людини), а також нехтуванням антропологічним виміром історичного буття.

Базовим переконанням автора, яке є каркасом його монографії, є незавершеність творчого доробку Декарта, тобто відсутність у філософській літературі однозначності щодо характеру його базової спрямованості. Анатолій Миколайович висуває та переконливо обґрунтовує гіпотезу про безумовну пріоритетність для французького мислителя антропологічного інтересу.

Уже у вступі до монографії автор, не відкидаючи роль Декарта в розробці методу наукового пізнання, зазначає, що «в умовах сучасної актуалізації запити на антропологію доречним є ретроспективне прочитання текстів Декарта, яке уможливило обґрунтування неординарності тлумачення ним феномена людини» [Малівський, 2019, с. 7–8]. Отже, йдеться про виявлення у творчості Декарта тих ідей, які містяться в його працях у латентній формі. Анатолій Миколайович, аналізуючи творчий доробок засновника європейського раціоналізму, неодноразово в тексті буде звертатись до образу «маски». Сам Декарт зізнавався у її використанні для того, щоб дещо приховати свої думки, які були, м'яко кажучи, занадто радикальними в його неоднозначну епоху.

© Загрійчук І. Д., 2020.



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

Власне кажучи, трактування творчого спадку Картезія як теорії раціонального пізнання, що часто підкреслюється в історико-філософських працях, до певної міри є виправданим. Бурхливий розвиток механіки в Новий час, становлення техногенної цивілізації неминуче призводили до актуалізації та важливості саме такого трактування картини світу. Редукція образу світу до механічних закономірностей значною мірою обумовлювала фрагментарне бачення людської природи, зведення останньої до знеособленого мислення, що врешті-решт вилилось у звуженні етики до технічного опанування природи. У результаті метафізика як спосіб опанування цілісності буття людини і світу звелась до методології природничо-наукового пізнання.

Спираючись на наукові розвідки сучасних дослідників, автор монографії аналізує ранні твори Декарта і виявляє в них приховані ідеї антропологічного змісту, що стали одним із тих суттєвих компонентів об'ємної, енциклопедичної картини світу, яку розбудовував французький мислитель практично протягом усього життя. Уже в цих працях цілісність людини стає осердям філософського її тлумачення.

Серйозні підстави для інтерпретації спадщини родоначальника європейського раціоналізму крізь призму антропологічного інтересу автор монографії знаходить у процесі аналізу приватного листування Картезія. В ідеях, висловлених епістолярно, видно, що Декарт вже на ранніх етапах творчості переймається проблемами не так суцього, як належного, що виходить за межі природничо-наукового знання. Французький мислитель доходить висновку, що вирішення проблем людського існування потребує насамперед метафізичної іпостасі *cogito*, тісно пов'язаної з належним виміром мислення. Принципово неможливо, вважає Декарт, описати природу світобудови та людини за допомогою логічного мислення, оскільки універсалізація природничо-наукової раціональності становить пряму загрозу людській свободі.

До незаперечних новацій належить теза про те, що довершення рецепції наукової революції, розпочатої Коперніком, вимагало світоглядно-філософського перевороту, інакше б зрушення епохи залишались неповними та непослідовними. Важко не погодитись з ідеєю автора монографії про те, що Декартом була врахована доцільність як суттєва характеристика людського буття, що надало можливість більш повно усвідомити змістовну специфіку людської волі, адже вона є істотним виміром власне людського в людині. Так Декарт вийшов на необхідність осмислення онтологічних чинників людського існування, зараховуючи до його цінностей любов, доброту, гармонію. Саме їх реалізація вимагала волі як раціональної здатності, що спрямована на практичне утвердження блага. Усе це разом означало нередукованість філософського вчення до фізики та істотність етики.

І хоча теза автора монографії щодо наскрізного характеру антропологічного мотиву у Декарта виглядає дискусійною, але важко не погодитись з думкою про те, що наявний на той час стан наукового пізнання світу був незадовільним, і насамперед – з причини недосконалості людини. Як виявляється, без пізнання людини неможлива побудова універсальної картини світу. А оскільки людина є слабкою, недовершеною істотою, то передумовою пізнання нею світу є пізнання себе та виявлення шляхів подолання власної слабкості як передумови розробки об'єктивної картини універсуму.

Долаючи усталену традицію фрагментарної рецепції образу людини в Декарта, автор монографії обґрунтовано стверджує, що душа і тіло «мають суміщатися та об'єднуватися» [Малівський, 2019, с. 106]. Формою оприявлення союзу ума і тіла в Картезія є почуття, що пізніше буде розгорнуто на сторінках його останньої прижиттєвої праці «Пасії». Уважне ставлення до приватного листування дозволяє експлікувати приховану від широкого загалу переконаність великого француза в тому, що він вважає своїм завданням створення «універсальної науки, яка спроможна підняти людську природу на більш високий рівень досконалості» [Малівський, 2019, с. 109]. А оскільки Декарт наголошує, що людині для самопізнання та саморозбудови необхідна влада над собою, то поняття

свободи виступає в нього як спроможність волі до самодетермінації, що тотожне виходу за межі раціональності [Малівський, 2019, с. 118].

Новаторське бачення антропологічного підходу Анатолія Миколайовича до тлумачення проекту Декарта проявляється в рецепції ролі сумніву. Опонуючи поширеній традиції радикалізації сумніву, автор монографії наголошує на його обмеженості. Сумнів допустимий щодо пізнання природи, але стосовно Бога, вищих сенсів він недопустимий. Адже універсальний сумнів міг би викликати великі коливання і навіть моральний хаос. У процесі пізнання людина не може претендувати на роль абсолюту, який уможливає дедукцію образу світу, тому джерелом пізнання є дещо більше, ніж Я. Отже, Декарт доводить існування Бога, виходячи з природи людини.

Послідовно реалізуючи власну настанову на розробку антропологічного ракурсу спадщини Декарта, Анатолій Миколайович приходять до визнання важливості в умовах сучасної кризи культури тенденції реабілітації метафізики як вчення про «вертикальні виміри» буття людини. Йдеться про те, що людській природі споконвічно притаманна інтенція до абсолютного. Її проявом є трансценденція, вихід за межі буденного існування. Без вищої інстанції у світі «немає нічого певного», зазначає Декарт, оскільки людина несамостійна, залежить від світу і її буття без вищої інстанції не є повним. Ситуація підказує йому, що «деяка пасивна здатність відчувати» є неможливою в умовах відсутності активної субстанції, яка перебуває не в мені, а десь інде, і навіть «належить бути в якійсь відмінній від мене субстанції». На нашу думку, автор монографії розглядає «Медитації» як «продовження змістовного осмислення проблеми форм опанування вольового начала за допомогою розуму» [Малівський, 2019, с. 153].

Важко не визнати евристичний потенціал для вітчизняної філософської думки тези автора монографії про те, що раціональна компонента людської природи для Декарта не є абсолютним втіленням божественності. Під час осмислення людської природи вольовій компоненті як прояву божественного потенціалу слід приділити основну увагу. «Воля ширша за інтелект», зазначає він, і все ж таки важливо, щоб «наша воля йшла за світлом нашого розуміння». Так, на думку автора монографії, має сьогодні звучати уточнена версія ролі вольової компоненти людської природи. Остання кваліфікується Декартом як «найбільша та найголовніша досконалість людини». Більш глибоке її розуміння передбачає осмислення своєрідності доказу Декартом існування Бога.

Послідовно долаючи поширений образ вчення Декарта як втілення наївності та простоти мислення, Анатолій Миколайович знаходить підтвердження свого підходу в текстах авторитетних сучасних дослідників. До таких підтверджень, зокрема, належить теза про парадоксальність спроби людини збагнути ідею Бога, виходячи з обмежених можливостей власної слабкої природи. Парадоксальність становища людини полягає в тому, що система наукового знання, з одного боку, залежить від нашого гіпотетичного знання Бога, а з іншого – ідея Бога кваліфікується Декартом як така, що існує поза межами нашого розуміння.

Знаковим і принциповим є те, що Декарт сповідує цілісність людини та природи. Людину до природи він не зводить, вона для нього є чимось більшим, але й без пізнання природи людину не досягнеш. Декарт всюди, де це можливо, наголошує на союзі ума і тіла, що досягається завдяки чуттєвості. Тому важливими є такі риси людського досвіду, як відчуття, пасії та вольові рухи, пояснити які за допомогою лише понять протяжності та думки неможливо.

Серед найбільш репрезентативних проявів оригінальності позиції автора монографії варто виокремити акцентування ним парадоксальності позиції Декарта, яка найбільш повно представлена в «Медитаціях». Обґрунтовуючи цю тезу, він акцентує увагу на тому факті, що людина як фізико-метафізична істота одночасно «належна та незалежна від природи, тобто має свободу як основну форму прояви метафізичності людини» [Малівський, 2019, с. 166]. У цьому контексті відбувається поглиблене осягнення змістовних зв'язків людської природи та Бога.

Конструктивне переосмислення узвичаєних деперсоналізованих тлумачень метафізичного перевороту Декарта, які донедавна панували на сторінках авторитетних видань, автор доповнює змістовною антитезою. Визнання того факту, що людина тут виходить на перший план, передбачає осмислення важливості власного безпосереднього досвіду, відмову від культивування пасій, укорінених в тілесності людини тощо. Пасії недовговічні, мають своїм змістом тілесні задоволення. Їм не слід надавати надто великого значення. Тільки завдяки фантазії вони так часто уявляються більш значущими, ніж є насправді. Пасії є ключовим внутрішнім компонентом природи людини і її щастя можливе за умови їх опанування. Це означає, що людині варто жити не стільки відповідно до зовнішньої природи, скільки згідно зі своєю власною людською природою, адже панування над своїми бажаннями уподібнює нас Богу.

Як бачимо, результатом реконструкції образу редукованого та знеособленого Декарта є визнання незаперечної значущості для нього живої людини як вихідного пункту та кінцевої мети філософування. Ця жива людина виходить з власних емоцій, звертається до власного розуму та опирається на власний досвід.

Анатолій Миколайович ґрунтовно розбирає специфіку рецепції творчого спадку Декарта європейськими мислителями, ретельно аналізуючи сильні й слабкі сторони їхньої інтерпретації антропологічного вчення Картезія. У поле зору потрапляють Гегель, К'єркегор, Дільтей, Гуссерль, Гайдеггер та інші.

Окремої та пильної уваги потребує четвертий розділ монографії, присвячений проблемі місця метафізичної антропології Декарта в контексті сучасних шукань. У ньому автор монографії розглядає сприйняття творчого спадку Декарта такими мислителями, як М. Шелер, М. Мамардашвілі, С. Гокрогер, Ж.-Л. Марйон, Ф. Алк'є, Ж.-М. Бейсад та ін. Слід визнати, що ними зроблено дуже багато в експлікації антропологічної складової новочасної філософії Декарта. Проте значні пласти антропології Декарта ще чекають свого виявлення та інтерпретації.

Викладені вище думки виникли в автора цієї рецензії під час ознайомлення з монографією Анатолія Миколайовича Малівського. Вона є вагомим внеском у вітчизняне декартознавство, тому можна порадити прочитати її всім, хто цікавиться історією філософії загалом, а також становленням філософської антропології зокрема.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Малівський А. М. Незнаний Декарт: антропологічний вимір у філософуванні: монографія. Дніпро: Герда, 2019. 300 с.

Загрійчук Іван Дмитрович

доктор філософських наук, професор кафедри «Філософія та соціологія»

Український державний університет залізничного транспорту

м. Феоербаха, 7, Харків, 61050

E-mail: zagrij@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0319-3675>

Рецензія надійшла до редакції: 30.10.2020

Схвалено до друку: 24.11.2020

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS AN UNFINISHED PROJECT BY RENÉ DESCARTES

Review of the monograph by A. M. Malivskiy “Unknown Descartes: Anthropological Dimension in Philosophy”.

Keywords: René Descartes, cartesianism, philosophical anthropology, history of philosophy.

Zahriichuk Ivan D.

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Sociology

Ukrainian State University of Railway Transport

7, Feuerbach sq., 61050, Kharkiv, Ukraine

E-mail: zagrij@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0319-3675>

REFERENCES

Malivskiy, A. M. (2019). *Unknown Descartes: Anthropological Dimension in Philosophy*. Dnipro: Gerda.

Article arrived: 30.10.2020

Accepted: 24.11.2020

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 і вчене звання, контактна інформація (телефон, адреса електронної пошти).

**Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали
вчитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ І ПОМИЛОК!**

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно з положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагиату в наукових і 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 плагиату.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагиату

- ✓ 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. Парафраза – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологізмів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – 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 посторінкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноски») 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 63

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
Василя Васильовича Кандинського «Січна лінія» (1923 р.),
Художня колекція Північного Рейну-Вестфалії, Дюссельдорф, Німеччина
(Wassily Wassilyevich Kandinsky “Cross the Line” (1923),
The Art Collection of North Rhine-Westphalia, Düsseldorf, Germany).

Підписано до друку 30.11.20. Формат 60x84/8.

Папір офсетний. Друк ризографічний.

Ум. друк. арк. 29,1. Обл.-вид. арк. 22,82.

Наклад 100 пр. Зам. № 75/20.

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