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

66'2022

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 66

Заснована 1965 року / Founded in 1965

Харків – 2022 – Kharkiv

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

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

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 18 від 25 листопада 2022 р.)

Вельш Вольфґанґ – доктор філософських наук, почесний професор Інституту філософії філософського факультету Єнського університету імені Фрідріха Шиллера *(м. Єна, Німеччина)* – **головний редактор**.
Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна *(м. Харків, Україна)* – **заступник головного редактора**.
Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна *(м. Харків, Україна)* – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Асмут Христоф – доктор філософських наук, професор Інституту історії і філософії науки, техніки та літератури факультету гуманітарних і педагогічних наук Технічного університету Берліну *(м. Берлін, Німеччина).*
Бусова Ніна Андріївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна *(м. Харків, Україна).*
Воропай Тетяна Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ *(м. Харків, Україна).*
Гагенґрубер 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).*
Каттаґо Сіобґан – 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 Златіца – докторка філософії, професорка кафедри філософії та історії філософії факультету мистецтв Університету імені Коменського в Братиславі *(м. Братислава, Словацька Республіка).*
Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна *(м. Харків, Україна).*
Тараroєв 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, 2022.

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 № 18 dated 25.11.2022).

Editorial Office

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

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

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

Editorial Board

Asmuth Christoph – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Institute of History and Philosophy of Science, Technology, and Literature, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Technical University of Berlin *(Berlin, Germany).*
Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University *(Kharkiv, Ukraine).*
Ciecierski Tadeusz – D.Sc. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, President of Polish Semiotic Society *(Warsaw, Poland).*
Hagengruber 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 Anatolii 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 Departmenet 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 sqr., 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 КВ № 24119-13959 P issued 05.07.2019.

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2022.

ЗМІСТ

Корабльова Н.С., Чміль Г.П.
РЕАЛЬНІСТЬ ВІЙНИ: ДІАГНОСТИКА ФІЛОСОФСЬКОГО ІНСТРУМЕНТАРІЮ ЇЇ АНАЛІЗУ 6

Загурська Н.В.
НОВА ЩИРІСТЬ В ПОСТ-ПОСТМОДЕРНОМУ МИСТЕЦТВІ 19

Манюков О.Ю.
РОЗУМІННЯ ЛЮДСЬКОЇ ДИВІДУАЛЬНОСТІ В ПОЛІТИЧНОМУ МЕТАМОДЕРНІЗМІ.....27

Газнюк А.М., Бейлін М.В.
ЛЮДИНА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ БУТТІ: МІЖ СИСТЕМОЮ І АНТИСИСТЕМОЮ.....38

Бакіров Д. Р.
REX IUDÆORUM: ВІД ТЕРНОВОГО КУЩА ДО ТЕРНОВОГО ВІНЦЯ.....47

Артеменко М. А.
ОНТОЛОГІЧНА СИСТЕМА БАРДЕСАНА - СВОБОДА ВОЛІ ТА "ЕТИЧНА КОСМОЛОГІЯ".....52

Кубальський О. Н.
УТОЧНЕННЯ ЗНАЧУЩОСТІ ПРИНЦИПУ ДЕТЕРМІНІЗМУ У СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ ТЕОРІЇ.....59

Смоляга М. В.
ПРОБЛЕМА ПОРЯДКУ ТА КОНЦЕПТУАЛЬНІ НАЛАШТУВАННЯ СУЧАСНОЇ ТЕОРЕТИЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ.....68

Халімон Р. О.
ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОСТІ ПРОБЛЕМ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ В РЕАЛІЯХ СЬОГОДЕННЯ.....75

CONTENT

Korabliova Nadiia, Chmil Hanna
THE REALITY OF WAR: DIAGNOSTICS OF PHILOSOPHICAL TOOLS FOR ITS ANALYSIS. ……..……...…..6

Zahurska Nataliia
NEW SINCERITY IN POST-POSTMODERN ART……... ..……..…….....19

Maniukov Oleksandr
UNDERSTANDING OF HUMAN DIVIDUALITY IN POLITICAL METAMODERNISM……..27

Gazniuk Lidiia, Beilin Mykhailo
MAN IN SOCIO-CULTURAL LIFE: BETWEEN SYSTEM AND ANTI-SYSTEM……..38

Bakirov Denys
REX IUDÆORUM: FROM THORNBUSH TO THE CROWN OF THORNS……..47

Artemenko Mykyta
ONTOLOGICAL SYSTEM OF BARDAISAN – FREE WILL AND "ETHICAL COSMOLOGY"…….52

Kubalskyi Oleh
SPECIFICATION OF THE SIGNIFICANCE OF THE PRINCIPLE OF DETERMINISM IN MODERN SCIENTIFIC THEORY……..59

Smolyaga Marina
ORDER PROBLEM AND THE CONCEPTUAL ATTITUDES OF MODERN THEORETICAL SOCIOLOGY……...……68

Khalimon Roman
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE INTERPRETATION OF THE PROBLEMS OF THE HISTORY OF UKRAINE IN THE REALITIES OF TODAY…….….....75

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-1
УДК: 791.623.1

Надія Корабльова, Ганна Чміль

РЕАЛЬНІСТЬ ВІЙНИ: ДІАГНОСТИКА ФІЛОСОФСЬКОГО ІНСТРУМЕНТАРІЮ ЇЇ АНАЛІЗУ

Стаття присвячена перегляду базового філософського інструментарію аналітики війн через дескрипцію конкретної війни – російської агресії в Україні. Згідно епістемології М. Фуко, цю війну можна означити як історичний розрив, який відділяє її від попередніх уявлень і практик війн. Теза, що наука сама конструює свій предмет, визначає те коло явищ, які дозволяють перегляд базових концептів, робить можливою авторську версію реальності війни як мисленнєвої реальності поза її символічним виразом. Для творення авторського концепту смислопокладаючим став перехід від хаосу життєвого світу до логосу світу позачасового, світу істини. Точка дотику, отвір між цими світами – ratio, людський розум, який намагається раціоналізувати життя навіть в ситуації війни, ситуації переважання сугестивних ефектів, викликаних інформаційними повідомленнями з медій і екранів, коли одні і ті ж факти породжують діаметрально протилежні афекти. Поняття сенситивна раціональність використане для аналізу спектру проблем етичної кризи, підсиленої перебігом військових дій, коли треба відповідати на виклики миттєво, для її подолання важливим є включеність естетичного чинника, що індивідуалізує етику, позбавляє її жорсткості обов'язку і дозволяє утворити етику співіснування навіть в такій спільноті, якій властиві «неетичні», репресивні риси. Для філософської рефлексії над мораллю застосоване поняття генеалогії (Фуко), так як воно стосується історичності моралі як форми досвіду людини. Ситуація війни потребує відчуття відповідальності і провини, особистих зобов'язань самовизначення, дій людини і спільноти в даних обставинах, обумовлених системою моральних чинників. Акцент зроблено на здатності нації через екзистенційну травму війни консолідуватись, утворити спільноту, ідентифікації всередині якої відбуваються через присутність ворога-ідентифікатора як Чужого.

Посилання на «Феноменологію духу» Гегеля підкреслює ту ідею, що, починаючи з Німецької класики, для філософії її історія є живильним джерелом вирішення сучасних проблем і що до універсального завжди можна додати локальне. Показати, що розгляд війни в генезі не є достатньо конструктивною методою для аналізу конкретної війни. Зроблено висновок, що концепт реальність війни дозволяє і інші концептуалізації, а також дає можливості виокремити особливості теоретичної мови опису сучасних воєн.

Ключові слова: *реальність війни, сенситивна раціональність, презумпція традиції, культурна реальність, ворог-ідентифікатор, екзистенціальний простір.*

Актуальність перегляду аналітичних засобів аналізу воєн для осмислення російської агресії проти України, оцінки якої стали мейнстрімом не лише паблік і медій, а й філософії, сьогодні на часі. В генезі смислове наповнення теорії воєн змінювалось у залежності від контекстів у яких відбувалися війни на європейському континенті, тому модуси зовнішнього (період історії, тип культури) і внутрішнього («модні» в просторі-часі філософські концептуалізації) корелювали в аналітиці війн. Окрім того, російська агресія проти України запустила процеси деконструювання і переналаштування радянських, по факту, студій з антропології, культурології, сфокусувавши погляд на Росію під іншим кутом, іншою стала і оптика її історії. Суттєвим є той факт, що це ще й широкомасштабна культурна криза, криза екзистенціальна: в медіях і експертних оцінках перебігу військових дій замість політичних маркерів частіше використовуються маркери «екзистенціальна», «культурна» війна [Harding, 2022]. Тому навіть для прескриптивного визначення російської агресії проти України як війни «локальної», суттєвими є відмінності нашої війни від модерних і постмодерних війн [Kaldor, 2013].

Перша і суттєва – пов'язаність перебігу війни з нормами міжнародного права [Chinkin; Kaldor, 2017]. Путін ігнорує таку опцію, в його мотиваціях початок і перебіг війни

© Корабльова Н.С., Чміль Г.П., 2022.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

обґрунтовуються культурою і історією взаємовідносин України з Росією, духовними, ідейними чинниками, які стали атмосферою цієї війни («Руський мір», «Москва – третій Рим»). Другою і важливою ознакою війн постмодерного типу є «смерть традиції» (Брук-Роуз), уособлена риторичною фігурою «мертвої руки», коли покоління батьків не транслює свої цінності нащадкам. Спадкоємність, на відміну від традиції як трансляційного механізму, залежить від властивих культурі норм і цінностей, їх підтримки, що реалізується через складний механізм актуалізації мислення минулих поколінь через збережений пласт артефактів етнокультури, дякуючи закладеному в психіці людини прагненні підтримувати і відтворювати цей культурний простір. У нашій війні наголос зроблено на «презумпції традиції», наслідуванні ціннісного ядра культурних цілісностей національної культури. Культури, яка входить корінням в рідну землю, консолідуючи спільноту, а не ризомно стелиться поверхнею, пристосовуючись до потоку бажань окремого індивіда. Постмодерн деконструював культурний спадок людства, деконструював суспільство до індивіда, ми намагаємося відродити спадок, утворюємо спільноту перед лицем ворога. Рекурсії як екскурси в минуле допомагають самовизначатись з національними цінностями. Ідеологія «легкості буття», фундована ціннісною установкою постмодерну, для нашої ситуації поступилась примусом з боку ворога до важких боїв на фронтах, розширенням об'єкта силового впливу на «тил», цивільне населення. У такій ситуації засобами захисту базових символів національної культури перед лицем ворога стали «кров» і «залізо». Ця боротьба ведеться не стільки за території, скільки за національну ідентичність і державність, захист «презумпції традиції». Таким чином, ця війна не вписується в звичні порядки класифікації війн ні як модерних, ні як постмодерних [Kaldor, 2013]. Маємо мікс і з'яву того, чого немає ні в першому, ні в другому. Якби не назвали цю традицію – гіпермодерном, пост-постмодерном, after postмодерном, це все спроби визначити актуальну культурну реальність, за яку точиться боротьба на фронтах реальних битв. Наша війна має достатньо підстав, щоб бути означеною як війна метамодерного зразка, актуалізована сучасними підходами до аналізу дискурсу у взаємопов'язаності мови і культури [Домніч, 2020].

Опинившись в рецептивній позиції життя після «смерті», філософія зіштовхнулась з наявністю тисяч конкретних смертей, що унеможливило дистанціювання від предмета рефлексії, а відчуття резистентності життя у будь-якій точці простору оголило структури знайомого життєвого світу, стимулюючи не рефлексії, а емоційну риторику ненависті. Спроможність вплинути на ситуацію, як висловився сучасний медійний герой Олексій Аристович – «вища доблесть джентльмена – вміння працювати з Реальністю» [Фейгін; Аристович, 2022]. Продукування реальностей ос-мислення цієї ситуації є тим, що дозволяє вплинути на ситуацію і на тих, хто приймає рішення щодо неї. Фактичного матеріалу для рефлексій достатньо: аналітика від відомих західних журналістів на тему російської агресії проти України у співставленні з аналогічними війнами, які веде Росія з кінці XX початку XXI століття [Galeotti, 2022] до тих, для кого звичним є демонстрація своїх оцінок у вимірах network. Homo netus користуються своїми можливостями переживати військові модальності буття на комфортних позиціях перед екраном, розміщуючи ролики на You Tube в різоматичних утвореннях мережі, є й такі, для яких війна є черговим телесеріалом, хоча телебачення у цьому плані поступається реальності у форматі блогу. Оцінок російської агресію в Україні достатньо і від топових фігур світової філософії – Славой Жижек, Петер Слотердайк, Ульріх Гумбрехт. Війною викликана полеміка Анатолія Єрмоленка з Юргеном Габермасом стосовно необхідності перегляду базового концепту комунікативного розуму і комунікативної раціональності під тиском фактів [Єрмоленко А, 2022]. Достатньо і філософських оцінок, адресованих нефілософській спільноті, а сьогодні багато філософів зі світовим ім'ям стали публічними інтелектуалами і дають свої оцінки перебігу війні. Оцінок у форматі партикулярного, власного відношення до цієї події, який не відсилає до технологій творення концептів, а до буття, своєрідне паресіанство (лекції Фуко з герменевтики суб'єкта), тобто філософ щиро звертається до тих, хто готовий його слухати, у відповідності до своєї присутності у світі, у якому йде

війна і він не може не висловлюватися. Філософії війни був присвячений тематичний випуск журналу Topos [Topos (1-2), 2016], стимульований воєнними діями Росії в Донецькій і Луганській областях у 2014 році. У вступі І. Подпорін зазначає, що «запропонована тематика не тільки не може бути редукованою до жорстко заданих проблемних полів, але у своєму втіленні – до матеріалів суворо академічних жанрів» [Подпорин, 2016, с. 8]. *Наша мета* – продовжити фахову розмову про сучасні війни шляхом введення концепту *реальність війни* і, залучаючи суміжні по відношенню до нього дискурси, використати досвід переживання війни як рефлексивного відношення до власної історії розгорнутої в її трагічній версії. Введення концепту *реальність війни* – це розрив з існуючими теоріями воєн і доксами щодо їх сутностей, будь-який момент її перебігу може стати точкою акме, у якій створюються нові смисли, збирається, фокусується минуле, творяться варіанти можливого майбутнього не лише України, а й для переструктурування глобалізованого світу.

Війна стала актуальною нішею виробництва концептів, кожен з яких – мисленнєвий акт, абсолютний як ціле і відносний у своїй фрагментарності. Він твориться з інших концептів, має різнорідні, але не роздільні складники, є самопокладений і створений [Deleuze, Guattari,1994]. Концепт, як наукова теорія виконує прогностичну функцію, прикладом може бути аналітика військових дій Росії в Україні проведена Тімоті Снайдером [Снайдер, 2014]. Робота містить розділи: «Не дайте Путіну захопити Україну», «Що повинен зробити Захід для України», «Якщо Росія заглитне Україну, європейській системі кінець», «У путінської ідеології фашистське коріння», «Новий статус-кво в Європі: «Україна воює за нас». Автор сам називає це «чуттям реальності», у якому для професіонала очевидним є «розрізнення пропаганди і фактів», коли «одна і та ж точка зору незмінно передається різними образами і емоціями з майже невловимими щоденними відтінками» [Снайдер, 2014, с. 9]. Т. Снайдер наводить приклади, як по-різному розуміють історію Європи 20-х – 30-х років Путін і Захід, чому різним є сприйняття часу і фактів цього періоду Європою і Путіним: «Путін і його оточення, на відміну від майже всіх жителів Землі, пам'ятають про успіхи радянської тактики руйнування сусідніх держав у 1939 і 1940 роках» [Снайдер, 2014, с. 11], тоді як для Європи це часи панування фашизму і його руйнівного впливу на цивілізовані форми життя. Ще до масштабного вторгнення 24 лютого 2022 року Т. Снайдер у своїй відкритій лекції в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» 15 травня 2014 року, закликав «Думати з Україною» [Снайдер, 2014, с. 17]. Славой Жижек в лекції для Київської школи економіки 24 травня 2022 року зазначав, що з подивом помітив, що опертя російським загарбникам України стала розривом шаблону для багатьох на Заході [Жижек, 2022].

Путінське Реальне функціонує в його голові за логікою означеною Славоєм Жижеком як лаканівське Реальне – «реально неіснуючий» порядок безсуб'єктного обчислення, який регулює всяку реальність, як матеріальну, так і/або уявну. Ж. Лакан постійно переосмислював і уточнював поняття Реальне, це робив і Міллер, зять Лакана, лекції якого слухав Жижек у Парижі. В путінському Реальному Україні не має місця, їй відмовлено у власному Реальному, у власній історії, як у свій час це робив Сталін разом з Гітлером по відношенню до Польщі. Тімоті Снайдер вказує на «справжню слабкість зовнішньої політики Путіна – допущення, що насправді Україна не держава. Це допущення глибше, ніж політика чи пропаганда; це приклад емоції, яка затьмарює розум» [Снайдер, 2014, с. 13], тому «саме в Україні раз за разом проявлялась і вразливість Путіна» [Снайдер, 2014, с. 14]. Уявне «путінського несвідомого», тиражоване його символізованими проєкціями на високотехнологічні екрани корпусом пропагандистів і політтехнологів, форматує мізки його прихильників, екрани транслюють страхи, фобії, марення Путіна і адептів його безумних планів захоплення України, а за можливості, і світу. У самосвідомості Путіна інших людей не існує, принаймні, ні вони, ні їх проблеми в черепній коробці Путіна не присутні в сенсі чогось позитивно унікального, в одиничному екземплярі. У нього немає потреби в інших, а якщо так, то для нього немає ні моралі, ні

свободи. Він занурюється в «кабаняче болото», жижа якого затягує і поглинає, як це сталося з Робінзоном з роману М. Турньє «П'ятниця або Тихоокеанський лімб» [Deleuze, 1990, p. 301-320]. Обличчя Інших Путіна лякають, жахають, та й бачить він перед собою «перелякані обличчя» (Делез), свідчення тому нарада, на якій був присутній «силовий блок» і вирішувалось питання нападу на Україну.

Такий контекст творення концепту *реальність війни* як варіант переходу не лише «від патосу до логосу» [Щитцова, 2016, с. 12-13], а й від хаосу війни до логосу. В цій взаємодії зіштовхуються два світи – світ позачасовий як світ істини (логос) і життєвий світ війни (хаос). Точка дотику цих світів, отвір між цими світами – ratio, людський розум, який намагається зрозуміти життя в ситуації війни, боротьби за свободу, демонструючи «дух, що тіло рве до бою» (Іван Франко). Гегель у «Феноменології духу», розгортаючи перипетії духу як філософські сюжети, фактично, драму з дійовими особами, збирає і розгортає образи духу як дійство, де за «бідною» чуттєвістю йде розсудок і розум, але розсудок і розум не поряд, між ними самосвідомість, вона включає те, що пов'язане з життям особи, її здатністю заглиблюватися в себе, вступати в світ інших людей [Гегель, 2004]. Є і інший бік застосування ratio: логос можна перетворити на гнучку виправдальну стратегію, що робить ворог, його ratio стало ситуативним і елімінувалось як таке. М. Гайдеггер в «Європейському нігілізмі» запропонував перекладати ratio не як мислення, а як уявлення, змістом акту якого не обов'язково повинне бути знання. Подальші розмірковування стосовно цієї зауваги дали поштовх для різних модифікацій cogito не тільки як мислення, але й як сприйняття. Підсилив цю можливість факт заміни епістемного типу філософії дискурсивним, її рух до літературності (Р. Рорті), що не є переконливим аргументом для звинувачень філософії у тому, що втративши системний характер, вона перестала бути наукою, бо філософія – то є рух думки в пошуках підстав, питання про начало, а не системотворчість як самоцінність. Останнє мало часову виправданість (проєкт Просвітництва), але в усі часи філософія була і залишається методологічним знанням, пошуком підстав. Керуючись настановами щодо події і дискурсу, залучимо як складову культурну реальність у яку «занурена» *реальність війни* [Žižek, 2014].

В пошуку підстав актуальної культурної реальності – визначальної дефініції культури, використаємо інтелектуальний троп Мирослава Володимировича Поповича, який зіставляє смисл і свободу, вважаючи, що лише на перший погляд: «Зіставлення смислу і свободи може здатися парадоксальним, але насправді воно є цілком природним» [Попович, 2009, с. 5] Використовуючи класифікацію мовленнєвих актів Серля та Вандервекена, М. В. Попович виокремлює «три групи комунікативних актів: 1) повідомлення-асертиви; 2) спонукальні дії (сугестиви, тобто заохочення або команди); 3) експресиви – акти, що мають на меті вираження внутрішнього стану комуніканта» [Попович, 2009, с. 5], підкреслює їх специфіку і доводить, що кожна з них залежна від власної логіки і зовнішніх впливів з певними сигналами та інформацією, здатною збурювати, спонукати чи гальмувати відповіді-реакції, «спираючись на презумпцію апріорної осмисленості та презумпцію апріорної не осмисленості» кожного разу, створюючи ситуацію [Попович, 2009, с. 6]. М. В. Попович вважає це суттю полеміки Фреге та Гільберта з приводу основ математики, зазначаючи, що це може стосуватися і філософії культури. На таких підставах він виокремлює дві дефініції культури, ґрунтовані на різних підходах: дескриптивний (історичний) підхід, згідно якого, все зроблене людиною – культура, але тоді «можна говорити про культуру катувань, але чи є це насправді культурою?», тоді смисл події (вчинку) перетворюється на елемент причинно-наслідкового ланцюжка, свобода та вибір зникають. Карл Мангайм називає такий підхід історицистським, властивим консервативному стилю мислення. Нормативний підхід розглядає культуру як таку, яка має морально-етичне осереддя, серцевину, смисл події і вчинків у цій події зіставні не з історією, а *з* принципами моралі, людяності. К. Мангайм називає революційним (ліберальним) стиль мислення в підході до реальності як сукупності можливостей, а не даностей [Попович, 2009, с. 6], тоді реальність війни є боротьбою за

норми і цінності, які розглядаються як абсолютні. Розгортаючись як аксіологічний дискурс мислення у цінностях *реальність війни* представлена спів-буттям антагоністичних за своєю суттю культур – української і російської через їх спів-покладеність у просторі, де відбуваються військові дії. Вони – су-часні, співіснуючі у часі війни Росії проти України. Будь-яка точка у цій війні – точка акме, у якій фокусуються усі минулі і можливі культурні світи історії взаємовідносин України з Росією у пошуках смислу культури цього моменту, її логосу. Етимологічно «логос» який від греків – збирати, «зібране», «складене», дійсно все зібране як Єдине в точці су-часності, в часі. Акмеїстичне зібрання культур в такій точці – форма розуму, але не наукоцентрованого, а культурцентрованого і така центрація є логічним процесом як логіка культури.

Реальність війни потребує повернення у лінгвістичне поле філософа-дієвця, здатного працювати у цьому новоутвореному лінгвістичному полі, трансформованому за логікою нелінійних мутацій епістем Мішеля Фуко [Фуко, 2003]. Філософ-дієвець бере участь у формуванні знання про війну, залучається до концептуального суперництва за евристичність власних авторських побудов, як єдино можливий варіант фахового супротиву «нацистській картині світу» і його культурним витокам» [Sukovataya, 2014]. Творення концепту *реальність війни* через епістемологію війни, потребує зміни мови, викликаної війною як розривом, навколо якого може конструюватись нова епістема війни. Змінює мову як соціальне утворення, що конструює і переконструйовує свідомість суб'єктності, вкладаючи в неї докси військового часу. Велика роль у мутаціях мови належить екранній мові – через екранні зображення і інформацію, передані екранною мовою, суб'єктності нав'язуються певні ціннісні установки, через бачення формується погляд підпорядкований говорінню. Саме такі мовні установки, які визначають погляд і скеровують кут зору, Мішель Фуко означив поняттям «епістема», зміни якої обумовлені раптовою і незрозумілою мутацією мови [Фуко, 2003]. *Реальність війни* екзистенціально ангажує інтелектуальну практику особи, а «стиль письма інтелектуала – осад від перебігу його емоційної енергії» [Collins, 1998]. Філософ поставлений у ситуацію, коли «бути ідеалістом в уяві не важко, але екзистувати як ідеаліст – досить важке завдання» [Kierkegaard, 2009]. Трансформації мови, викликані змінами сприйняття візуального ряду повідомлень стосовно перебігу війни, стають первинними структурами при утворенні нової мови концепту *реальність війни*.

Атомарними утвореннями, адресатами повідомлень є суб'єктність, яка з початком російської військової агресії стала чуттєвою до сприйняття подій війни. Згідно лаканівської топології зводимості суб'єкта до просторових метафор, для набуття суб'єктності (людиною, спільнотою, державою) необхідно окреслити власний «екзистенційний простір» у вже окресленому прихованою онтологічною трагедією. Системоутворюючим ядром цієї трагедії є концепт ворога-ідентифікатора (Чужий, Ворог в термінології К. Шмідта) [Schmitt, 2007], який задає орієнтувальну схему дослідження епістемології війни, для формування якої використовується крім поняття епістема поняття афект сприйняття цієї події. Навіть, коли прямої вказівки на сугестію немає, то присутність в назві роботи слова теологія («політична теологія»), міститься езотерична складова опису політичного, яке, навіть коли сприймається розумом, потребує афектацій, емоційного відношення [Schmitt, 2006]. Філософська експлікація процесу народження нової мови осмислення конкретної війни ґрунтується на афектах її супроводу. Афект у психології відрізняється від філософського і означає сильне суб'єктивне чуттєве переживання, виведене на філософський рівень рефлексії і перетворене на концепт, зберігає всі ті характеристики чуттєвого переживання, які присутні в психологічних дослідженнях. Опис несвідомої оптика сприйняття війни різними адресатами можливий з використанням поняття афект як означник чуттєвого переживання цієї події. Афекти атакують не менше ворогів, не контролюючи наші рефлексивні здатності і завжди приходять ззовні (Ж.-Л. Нансі), вони здатні поза рефлексіями об'єднувати і роз'єднувати ще до того як включився мозок. Солідарна спільнота будується на афективних засадах за умови спільної турботи про

спільне благо – Перемогу і включає афектованість окремого індивіда [Nancy, 1991]. На відміну від когнітивних установок афект не може бути заданим, але в рамках силогістичної логіки взаємоафектація солідарної спільноти в принципі можлива[Нанси, 2013]. Спільнота вступає в концептуальне протиріччя з методичним нарцисичним індивідуалізмом маніфестованим сучасними філософськими дискурсами, центрованими на успішній самореалізації, актуалізації ініціативних індивідуалістів. До війни солідарність таких видавалась утопічною, але війна зробила це можливим.

Навіть у когнітивному сприйнятті *реальність війни* має афективну підставу, можливості афектів більш вагомі, ніж cogito в таких ситуаціях, тому досить часто когнітивний момент виключається взагалі. Причина у тому, що ненависть до ворога належить до іншого роду соціальних зв'язків і думок, ніж cogito. «… пошук мови, в якій вгадується вказівка на оголення «Реального», на якому стає важко говорити. Це утруднення є наслідком услизання предмета – ситуація війни – від вписування в звичні для нас дискурсивні порядки» [Подпорин, 2016, с. 10]. Переважання екзистенційної замученості до ситуації дозволяє говорити про почуття, афекти, які не виникають раптово, а піднімаються на поверхню з глибин, де вони перебували у формі архетипу (К.-Г. Юнг), дрімали у глибинах несвідомого і «подібно до того як тверда поверхня Землі може приховувати могутність діючого вулкану, наш повсякденний настрій не дозволяє вирватися назовні тим настроям, які потрясають нас з глибини» [Хельд, 2006, с. 9], а з'ява каталізатора (війни), запускає процес підняття «з глибин на поверхню» національних архетипів.

Проілюструємо це прикладом з власного досвіду викладання «Історії філософії в Україні», коли студентам необхідно оцінити ролі Тараса Шевченка і Миколи Гоголя в наверненні українців до самих себе, в усвідомленні себе українцями, скориставшись семантичними полями матриць «українства» і «великоросості» уособлених в творчості Шевченка і Гоголя. Знайомство з текстами запускає процес «з глибин» несвідомого, щоб підняти «на поверхню» свідомого архетип, який резонує з національною суттю українства, його історією, потягами і бажаннями, життєвими світами, за допомогою яких українців можна було б повернути до самих себе. Шевченко – безумовний національний символ, бо у часи, коли для українців не було світу політичного, коли українці, на відміну від жителів Західної Європи, не могли оволодівати ролями людини і громадянина у власній державі, коли у власній історії українству не залишилось місця, бо і історія була приватизована Російською імперією, навіть релігія українців була під патронатом московським, народ, щоб усвідомити себе українцями, міг скористатися тільки словом. Саме тому слова і зображення Тараса Шевченка присутні у сьогоднішній дійсності військового часу. Як в минулій історії, так і сьогодні Т. Шевченко через свою творчість повертає українців до самих себе, до свого архетипу, допомагає опиратися перетворенню українців на кріпаків і нагадує про часи «о, як були ми козаками». Остання лекція М. В. Поповича, прочитана ним в стінах Каразінського університету, була про Тараса Шевченка.

Навпаки, для Миколи Гоголя проблемою була його власна ідентичність, особливо в другій половині творчості, бо якщо у першій половині він ще розривався між двома світами (хто він – українець чи «великорос»), то у другій половині самовизначився як провідник і захисник російського імперського дискурсу. Це завжди було в українській історії: два вибори, дві долі на шляху самоідентифікації. Військова агресія Росії знову загострила проблему ідентичності і виставила за її набуття криваву ціну. Тому проблема мовлення у пошуках власної ідентичності, шляхів її набуття і захисту знову «на часі». Навряд чи є більш переконливий аргумент, ніж твір «Тарас Бульба», переписуванням якого і редагуванням «під ситуацію» займався сам автор. Є й екранізації цього твору, «сьогодні важко знайти інший твір російськомовної літератури, який би настільки сильно було піддано змінам в залежності від зміни культурного і політичного контексту у зв'язку з темою війни» і евристично доцільною є інтерпретація його персонажів «як уособлені регістри суб'єктивної активності у військовому застосуванні: герой, жертва і суб'єкт страждання» [Подпорин, 2016 а, с. 208-213]. З огляду на сучасну ситуацію, усі ці ролі часто

поєднуються в одному суб'єкті. Потрапляння ворога-ідентифікатора в нашу систему смислів і відносин, легітимує процедури розпізнавання і взаємодії, рефлексії цього досвіду і вбудовування його в картину, запускає процес трансформації національної ідентичності українців. Самоідентифікація відбувається в момент шоку, є результатом травми, відповіддю на сильні виклики. Можливим супроводом є недовіра до себе, коли з глибин піднімається не лише супротив, а й колоніальні комплекси. З перебігом війни змінюється і людська чуттєвість, чому сприяє онтологічна ситуація війни з середини самої себе як емпірична даність, якої не можна позбутись, але яка диференціює людей по відношенню до війни – від учасників військових дій до тих, хто просто переживає цю ситуацію.

Починаючи з 90-х років XX століття ідея, що для опису чуттєвості потрібна особлива мова висловлювалися Славой Жижек («Про віру», «Крихкий Абсолют»), Ален Бадью («Маніфест філософії», «Етика. Нарис про розуміння Зла»). Употужнена радикалізацією внутрішнього досвіду Жоржем Батаєм, ця ідея може бути використана в концепті *реальність війни* як розширення поняття екзистенції, тому що уособлює досвід-межу, у якому висвічується справжня природа людини. Жорж Батай означив достовірність краю, межі достовірністю смерті. Батай зазначає, що цей досвід має ряд негативних характеристик: веде не до розуму, а до без-думності, невиразимості думки, досвід деструктивний, так як віднімає у духу всі відповіді, які були до цього, призводить до втрати усіх життєвих сил [Bataille, 1988]. Коли війна набуває досвіду тотальної катастрофи, досвід межі і достовірність смерті доводить дух людини до екстазу. Аналогічно тому, як Платон описував роди любові, можна стратифікувати і роди сприйняття даності смерті, як у своєму взаємосприйнятті люблячі слідують чомусь тому, що *«між»* ними – одержимості, так і, об'єднуючись перед лицем смерті, суб'єкти керуються наднидивідуальними установками одержимості, але вже не еросу, а танатосу в ім'я любові до вищих цінностей.

Уолтер Броган обґрунтовує головну тезу – що об'єднує спільноту на шляху до смерті, суть якої у тому, «що смерть, як вона витлумачена в рамках гайдегерівського аналізу, насправді є конститутивною екзистенціальною характеристикою Dasein, є передумовою спільноти», однак, гайдегерівське твердження, що «ніхто не може зняти з іншого його вмирання» підкреслює, що аналіз буття-до-смерті забезпечує основу для концепції буття-разом за умови усвідомлення інакшості іншого» [Броган, 2007, с. 117]. У. Броган підкреслює, що автентичність Da-sein на «користь плюральності у людській спільноті, плюральності винятково одиничних індивідуумів визначена їх відношенням до смерті. Це *«між»* відкриває простір спільноті розрізнених, відмінних один від одного сущих», «…спільноті, яка у фундаментальному смислі ніколи не може бути повністю актуалізованою, але яка з цієї причини є …смертною». [Броган, 2007, с. 121-122]. Оскільки Da-sein завжди переживає смерть, його буття вільне в його відносинах з іншими у тому, що є екзистенціальними можливостями вільних істот: «буття-на-смерть – це самий стверджувальний концепт «Буття і часу». Це саме межове утвердження буття. Ті, які приймають таке відношення до свого буття як буття-на-смерть, суть суверенні, готові до майбутньої спільноти» [Броган, 2007, с. 128]. Такою спільнотою є народжувана у війні нація. Російська агресія через *реальність війни* запустила процедуру суб'єктивації нації як генезу – від події-руху (Гайдегер) як вихід з людини-натовпу, з Das Man (обезличеного), що дарує час і буття, до руху з власним виокремленням, щоб стати нацією, до усвідомлення і набуття нацією власної суб'єктності. Ольга Чистотіна, досліджуючи шлях до суб'єктивації як «подію-істини» (Ален Бадью), події-розриву, яка дарує нову мову і нового суб'єкта вірності події чи зречення, наголошує, що це потребує повернення в сучасну філософію питання про істину і етику. Помістивши подію в «лабета мереж», доходить висновку, що у такому форматі зречення тотожне «нарцисизму показової вірності» [Чистотіна, 2020].

Реальність війни виступає формою ініціації «індивідуалізованого суспільства» (З. Бауман), перетворення його на «спільноту рівних» (П. Розанваллон) перед лицем загроз з боку ворога. Набуття спільнотою суб'єктності через *реальність війни* і екзистенціальний простір з областю автономної поведінки кожним, є ситуативним соціальним конструктом,

який функціонує як цілісність через структурування його доксою. Навколо «точки фокусування» – *реальність війни* – суб'єктності вибудовують власний екзистенційний простір. Травматичне вторгнення в його цілісність жахіть війни змінює його конфігурацію, викликає бажання вийти зі світу Das Man (знеличеного), консолідуватись з іншими для набуття нової ідентичності. Буття разом з тими, хто протистоїть загрозам, хто утворює розриви у сформованому доксою екзистенційному просторі, вимагає перевизначатись з набуттям нової ідентичності. Суб'єктність набувається через зміну центрів, втрати одних просторів, перелаштування на інші, здатність відновлювати втрачені. Трагізм ситуації, миті божевілля при зустрічі зі смертю здатні утворити новий екзистенційний простір вже з новою доксою. Процесуальність *реальності війни* – це розрив бачення, трансформація погляду вторгненням невидимого, лаканівське Реальне як розрив у переплетенні Уявного і Символічного. Тут важливим є виокремлення Das Ereignis (Гайдегер) [Єрмоленко, 2000] як шлях до себе, як миттєва зупинка часу, знечасовлюючий розрив у теперішньому, бо обпалююче втручання *реальності війни* не може бути предметом вибору. Так як у межах концепту екзистенційного простору будь-який вибір завжди не-вибір, а життєва боротьба, яка не залишає нічого, окрім відношення до ситуації, то випадковий образ, вирваний війною, може стати підставою для формування нового екзистенційного простору, узгодженого чи відмінного від нав'язаного доксою.

Реальність війни наявна навіть там, де немає її маркера, вона прозирає своєю попередньою даністю і проблематичністю, має негативні характеристики: протирічить дискурсивному пізнанню, веде до без-думності, мисль важко виразити, стає деструктивною, позбавляє дух позитивних характеристик, висмоктує життєві сили, стимулює страх. Шок викликаний російською агресією в Україні, опір українців цій агресії допоміг і психологам, і філософам отримати додаткові аргументи щодо питання «як облаштована природа страху?», про евристичну цінність якого писав ще Сьорен К'єркегор. Афекти атакують нас не менше ворогів, не контролюючи наші рефлексивні здатності, поза рефлексіями об'єднують і роз'єднують ще до того, як включився мозок. Треба було дуже серйозно злякатись, щоб довести рівень здорового страху до екстазу у бажанні стати на захист своїх національних цінностей, у яких створюється чи форматується спільне семантичне ядро зі співприсутністю різних цінностей. «Смисли, усталені і новостворені, переналаштовують на той ціннісно-смисловий універсум» [Кримський, 2002, с.656], який є базовим для розуміння національного, дозволяє утворювати різноманітні гіпотетичні чи умоглядні версії майбутніх перспектив розвитку історії після війни. Знайомство з фільмами типу «1964 рік. Що якби Гітлер виграв війну?», фантастична версія, аналогічна антиутопіям Орвелла «1984», Замятіна «Ми», примушує задуматись над версифікаційним потенціалом наукових і мистецьких конструктів, дає поживу для варіантів тлумачення історії, доводить, що метанаративи минулого переписуються згідно з вимогами правлячих ідеологій, перетворених на «піднесений об'єкт» [Žižek, 1989]. Смислове наповнення «піднесеного об'єкту» трансформується, деконструюється під впливом суб'єктивних чинників, які беруть участь у версифікаційних проєкціях колективної історичної пам'яті. Зміна оптики вмотивована актуальною ситуацією війни, робить переконливими не лише дискурсивні, а й оптичні її проєкції. Будь-який візуальний образ може спрацювати як випадковий образ, який приходить з відкритості видимого і через того, хто бачить. Випадковий образ здатний змінити бачення, коли навколо нього починає вибудовуватись нова *реальності війни*, викликана афектацією докси.

Образ у поєднанні з доксою дозволяє ставити питання про особливий тип раціональності – сенситивну раціональність, поняття, яке використав Ілля Інішев для легітимізації естетичної раціональності і естетичної істини [Инишев, 2007]. Поєднуючи концепцію «епістемологічної естетизації» Вольфгана Вельша і «естетику явища» Мартіна Зееля, Ілля Інішев підкреслює оксюморонність утвореного поєднання, але ця процедура цілком виправдана тим, що у теорії В. Вельша «естетизація означає привнесення

естетичних масштабів і критеріїв в когнітивну діяльність» [Инишев, 2007, с. 5-15]. У той час як М. Зеель «працює в мікроскопічній площині аналізу індивідуального досвіду», щоб «…відчувати чуттєву повноту і (зв'язану з конечністю) інтенсивність людського життя, які, як відомо, відносяться до числа її найважливіших рис» [Инишев, 2007, с. 11-12]. Взаємопов'язаність естетичного з етичним В. Вельш означив словом «ест/етика», вимір людського досвіду, який здатний заявляє про себе «різними способами і в різних масштабах» [Цит. за: Инишев, 2007, с. 12]. Включеність естетичного чинника індивідуалізує етику і «в значній мірі нейтралізує жорстокість етики обов'язку, яку можна було б назвати етикою співіснування і якій також властиві по суті «неетичні», репресивні риси» [Инишев, 2007, с. 12]. Автор підсумовує, що «…етика відповідальності є поєднанням двох (рівною мірою безвідповідальних) поведінкових крайнощів, які позбавляють її надії одного разу перетворитись в універсальну етичну позицію» – «вузьколобий індивідуалізм і байдужий до сподівань особи і тому «нечуттєвий», тобто за своєю суттю неестетичний, колективізм [Инишев, 2007, с. 15]. Ест-етичне як ідеал, до якого прагнули греки – калокагатія, поєднував доблесть воїна з красою.

Доєднуючись до тих авторів, які не бачать суттєвої різниці між інструментальною і комунікативною дією, визнання того, що жодна людська дія не може бути описаною лише категоріями мети і засобу, введемо *«людину у ситуації»*, яка діючи ситуативно, керується ситуативною логікою (досліджено екзистенціалістами) і нетелеологічною інтенціональністю. Застосування етичного виміру до оцінки військових дій ворогів (кругова порука, пов'язаність кров'ю у кримінальних вчинках) вимагають не дискурсивних статей комунікативної дії, а статей кримінальних кодексів. Знову відтворилась ситуація, яку аналізує С. Жижек («Військово-поетичний комплекс» про поезію Радавана Караджича і фільми Еміра Кустуриці про війну в Югославії»), але вже в Бучі, Ірпені, Ізюмі, коли в силу потрапляння в абсолютно екзистенціальну ситуацію вибору, ігнорується моральний вимір, який розгортається в людській цивілізації через людську спільноту. Моральні категорії стають прагматичними і інструментальними у своєму застосуванні. Така ситуація здатна консолідувати спільноту, її спільні дії вимагають моральних оцінок (абсолютно недієвих і безрезультатних в ситуації війни). Як засвідчила наша війна, ненависть до ворога і любов до своєї землі у всіх народів різна, різним є і супротив ворогові та колаборація, різними є моральні оцінки культурних патернів, які лежать в основі агресивності, дозволяють кристалізуватись моральним нормам на рівні самовідчуття *«людини у ситуації»*. Якщо поняття гібридна війна є концептуально нейтральним, характерним по відношенню до будь-якої сучасної війни, а твердження, що постмодерні війни – наднаціональні, то для оцінки конкретної війни в ньому мало користі, а підведення усіх воєн під одну логіку наперед передбачає, що моральність займе нижню сходинку, бо дискурс моральності не працює в універсальній системі оцінок, як і сама війна не відповідає критерію моральної універсалізації, бо моральна проблематика центрована на індивідуальній автономії.

Війна переналаштувала філософський слух звиклий до однієї позиції на нову ситуацію. Таке переналаштування на інші регістри, аналогічне введенню Гегелем в метафізику проблеми історії, «зняття» як рух вперед через зворотний рух до минулого як невідбулого. Дух у феноменології Гегеля як пов'язуюча субстанціальна основа всякої соціальної єдності є позитивним конститутивним принципом соціального життя, має наднидивідуальний вимір. Не спростовуючи означник сучасного суспільства як атомізованого, у нашій ситуації надамо перевагу гегелівському способу артикуляції, центрованій на репрезентації Духу народу через державу, націю, бо це є концептуально переконливою альтернативою «індивідуалізованому суспільству». Наша сучасна ситуація вимагає встановлювати відносини між суб'єктами через Державу як втілення Духу нації, який для нас став базовим принципом постметафізичної критики. Взаємопов'язаність формування громадянського суспільства і держави, які трансформовані між собою в людському досвіді соціальних істот, робить можливим відновлення історичного мислення на нових підставах, що вже мало місце в історії: А. Кожев, проводив семінари з

«Феноменології духу» Гегеля в «Практичній школі вищих досліджень» в Парижі (1933–1939) [Kojève, 1980]. Ідеєю історії, представленої неогегелянцем Кожевим, скористався Ф. Фукуяма («Кінець історії»).

З погляду грецької філософії, не залежно від того, яким є наше розуміння, щось повинне бути Єдиним, інакше як у цій «плинній сучасності» з «мерехтливими суб'єктивностями», «плаваючими ідентичностями», плюралізаціями реальності протистояти тотальності війни, треба ж навколо чогось «збирати». Можливо, шляхом переналаштування класичних філософських систем на нові сюжети «перепрочитані» філософією XXI століття. Так, це – спекулятивні системи, але вони працюють. Фактично, ми маємо переорієнтування філософського розуму з пошуків істини на мистецтво – мистецтво розгортання філософії як загальновартісного запобіжника нищення цивілізації нашого часу, «як шлях людяності і надії» [Крымський, 2000]. Але і звернення до плюралізму є досить конструктивним, тому що легітимує принципову плюралістичність сучасної культури, яка дозволяє суб'єктивності розгортати свій унікальний життєвий досвід в його загальнозначимості, а світ – в мультикультурності, пам'ятаючи, що аналітично кожна особа і кожна культура відрізняються тотально.

Висновки. Концепт *реальність війни* хоча і фрагментований як реальність, але є цілісною наукоцентрацією, яка забезпечує нескінченну можливість подібних побудов, зберігаючи автономність авторського концепту, унеможливлює його поглинання з боку інших, робить сталою конструкцією в полі можливостей інших концептуалізацій *реальності війни* і можливий як частина методологічної наукової програми аналізу сучасних воєн..

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бадью А. *Етика. Нарис про розуміння Зла.* Київ: Komubook, 2016.

Броган У. Сообщество тех, кто на пути к смерти. *Topos.* 2007. № 3. С. 117-129.

Геґель Ґ. В. Ф. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук; наук ред. пер. Ю. Кушаков. Київ: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2004. 548 с.

Домніч О. Сучасні підходи до аналізу дискурсу. *Мова і культура,* 2020. № 22. С. 10-20.

Єрмоленко Анатолий. *Спротив замість перемовин.* 2022. Отримано з https://filosof.com.ua/tpost/dxm3d5j991-sprotiv_zamst-peremovin?fbclid=IwAR3OnDPUq1BzOZxsOdxKvq9kOAFkZyaXlh5S12pDhxMN

Єрмоленко В. Ereignis пізнього Гайдеггера та гегелівська логіка зняття. *Історико-філософські студії.* 2000. № 3. С. 121-130.

Жижек С. *Про російську агресію в Україні.* 2022. Отримано з https://md-eksperiment.org/post/20220316-slavoj-zhizhek-pro-rosijsku-agresiyu-proti-ukrayini

Инишев И. Философская эстетика сегодня. *Topos.* 2007. № 1. С. 5-15.

Кримський С. Б. *Запити філософських смислів.* Київ: Парапан, 2002.

Крымский С. Б. *Философия как путь человечности и надежды.* Киев: Курс, 2000. 308 с.

Нанси Ж.-Л. Бытие-вместе и демократия. *Topos.* 2013. *№* 2. С. 20-29.

Подпорин И. Человек в ситуации войны: приближение к разоблачающему потенциалу страдательного субъекта. *Topos.* 2016. № 1–2. С. 196–213.

Подпорин И. Переосмысливая войну (предисловие к номеру). *Topos* 2016. № 1-2. С. 7-10.

Попович М. Смисл і свобода. *Філософська думка.* 2009. № 4. С. 5-11.

Снайдер Т. *Украинская история, российская политика, европейское будущее.* Киев: ДУХ И ЛИТЕРА, 2014. 248 с.

Фейгін, М.; & Аристович, О. (2022). Отримано з www.patreon.com/feygin_LIVE 16.XI.2022

Фуко М. *Археологія знання.* Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.

Хельд К. Возможности и границы межкультурного взаимопонимания. *Topos.* 2006. № 3. С. 5–16.

Чистотіна О. Подія в лабетах мереж: зречення і нарцисизм показової вірності. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць.* Київ: КНТ, 2020. С. 336–338.

Щитцова Т. «Война – это ситуация небытия». Интервью с Михаилом Минаковым. *Topos.* 2016. № 1–2. С. 11–18.

Bataille G. *Inner Experience*. New York: State University of New York Press, 1988.

Chinkin Ch.; Kaldor M. *International Law and New Wars*. Cambridge University Press, 2017.

Collins R. The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change. Belknap: Harvard University Press, 1998. 1098 p.

Deleuze G. *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press, 1990. 405 p.

Deleuze G., Guattari F. What Is Philosophy? New York: Columbia University Press, 1994.

Galeotti M. *Putin's Wars: From Chechnya to Ukraine*. Osprey Publishing, 2022.

Harding L. *Invasion: The Inside Story of Russia's Bloody War and Ukraine's Fight for Survival*. Vintage, 2022.

Kaldor M. In Defence of New Wars. *Stability: International Journal of Security and Development*, 2013. № 2 (1). P. Art. 4. Отримано з http://doi.org/10.5334/sta.at.

Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. New York: Cambridge University Press, 2009. 539 p.

Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Nancy J.-L. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Schmitt C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. The University of Chicago Press, 2006.

Schmitt C. *The Concept of the Political: Expanded Edition*. The University of Chicago Press, 2007.

Sukovataya V. Creation of "NAZI PICTURE OF VIEW" and its cultural sourses: development of Genocide studies in Victor Klemperer's book "LANGUAGE OF THE THIRD REICH". *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2014. Вип. 52. №1142. P. 7-13.

Žižek S. *Event: A Philosophical Journey Through a Concept*. Brooklyn, New York: Melville House, 2014.

Žižek S. *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso Books, 1989. 336 p.

Корабльова Надія Степанівна
доктор філософських наук
професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: ns_korabljova@ukr.net
ORCID: , https://orcid.org/0000-0002-3831-6030

Чміль Ганна Павлівна
доктор філософських наук, академік Національної академії мистецтв України
директор Інституту культурології Національної академії мистецтв України
бульвар Шевченка, 50-52, Київ, 01032, Україна
E-mail: gannachmil@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6569-1066

Стаття надійшла до редакції: 22.07.2022 Схвалено до друку: 18.09.2022

THE REALITY OF WAR: DIAGNOSTICS OF PHILOSOPHICAL TOOLS FOR ITS ANALYSIS

Korabliova Nadiia S.
DSc.in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: ns_korabljova@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3831-6030

Chmil Hanna P.
DSc.in Philosophy, Professor, Director of the Institute for Cultural Research of the National Academy of Arts of Ukraine,
Full Member of the National Academy of Arts of Ukraine
50-52, Shevchenko Boulevard, Kyiv, Ukraine
E-mail: gannachmil@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6569-1066

ABSTRACT

The article is devoted to the revision of the basic philosophical tools of war analysis through the description of a specific war – the Russian aggression in Ukraine. The exits to the transcendental position and the appeal to the flow of being in its practical modalities are the means of producing the concept of the reality of war as its own version and as a mental reality beyond its symbolic expression. The emphasis is placed on the ability of the nation to consolidate through existential trauma, to form a community, the identification within which occurs through the presence of the enemy-identifier as the Alien. For the creation of the author's concept, the transition from the chaos of the world of life to the logos of the world of timelessness, the world of truth, became meaningful. The point of contact, the opening between these worlds is the ratio, the human mind that tries to rationalize life even in such a situation. Suggestive effects are caused by information messages from media and screens when the same facts cause diametrically opposite affects. The concept of sensitive rationality is used to analyze the range of problems of the ethical crisis, to overcome which it is important to include an aesthetic factor that individualizes ethics, deprives it of the rigidity of duty, and allows to create of an ethics of coexistence in a community that is characterized by "unethical", repressive features. The possibility of restoration of the classical heritage of European philosophy for the revision of urgent modern problems is substantiated. It is concluded that the concept of the reality of war allows other conceptualizations, and also makes it possible to highlight the features of the theoretical language of description of modern wars.

***Keywords**: reality of war, sensory rationality, presumption of tradition, cultural reality, enemy-identifier, existential space.*

REFERENCES

Badiou, A. (2016). *Ethics: Ïx Essay on the Understanding of Evil.* Kyiv: Komubook. (In Ukrainian).
Bataille, G. (1988). *Inner Experience*. New York: State University of New York Press.
Brogan, U. (2007). The Community of Those Who Are Going to Die. *Topos* (3), p. 117-129. (In Russian).
Chystotina, O. (2020). An event in the labets of networks: renunciation and narcissism of demonstrative loyalty. *Lyudyna. Ekzystentsiya. Kul'tura. Pidkhid filosofs'koyi antropolohiyi yak metaantropolohiyi: zbirnyk naukovykh prats'*. Kyiv: KNT. p. 336 – 338. (In Ukrainian).
Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Belknap: Harvard University Press.
Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
Deleuze, G., Guattari, F. (1994). *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
Domnich, O. (2020). Contemporary approaches to discourse analysis. *Mova i kul'tura* (22), p. 10-20. (In Ukrainian).

Feigin, M. & Arestovych, O. (2022). Retrieved from www.patreon.com/feygin_LIVE 16.XI.2022. (In Russian).
Foucault, M. (2003). *Archeology of knowledge*. Kyiv: Vydavnytstvo Solomii Pavlychko «Osnovy». 326 p. (In Ukrainian).
Hegel, G. W. F. (2004). *The Phenomenology of Spirit*. Kyiv: Solomiya Pavlychko "Osnovy". (In Ukrainian).
Held, Kl. (2006). Possibilities and limits of intercultural understanding. *Topos* (3), P. 5–16. (In Russian).
Inishev, I. (2007). Philosophical Aesthetics Today. *Topos* (1), s. 5-15. (In Russian).
Kaldor, M. (2013). *In Defence of New Wars, in: Stability: International Journal of Security and Development*, 2 (1), p. Art. 4 (2013). http://doi.org/10.5334/sta.at.
Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. New York: Cambridge University Press.
Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.
Krymsky, S. B. (2002). *Questions philosophical senses*. Kyiv: Parapan. (In Ukrainian).
Krymsky, S. B. (2000) *Philosophy as a way of humanity and hope*. Kyiv.: Kurs. (In Russian).
Nancy, J.-L. (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Nancy, J.-L. (2013). Being-With and Democracy. *Topos* (2), s. 20-29. (In Russian).
Podporin, I. (2016) Rethinking the War (Preface to the Issue). *Topos* (1-2), s. 7-10. (In Russian).
Podporin, I. (2016). The Person in a War Situation: Approach to the Revelatory Potential of the Passive Subject. *Topos* (1–2), P. 196–213. (In Russian).
Popovych, M. (2009). Sense and freedom. *Filosofs'ka dumka* (4), s. 5-11). (In Ukrainian).
Shhitcova, T. (2016). "War is a Situation of Nothingness". Interview with Mikhail Minankov. *Topos* (1–2), P. 11–18. (In Russian).
Sukovataya, V. A. (2014). Creation of "NAZI PICTURE OF VIEW" and its cultural sourses: development of Genocide studies in Victor Klemperer's book "LANGUAGE OF THE THIRD REICH". *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science"*. V. 52. P. 7–13.
Yermolenko, A. Resistance instead of negotiations. Retrieved from https://filosof.com.ua/tpost/dxm3d5j991-sprotiv_zamst-peremovin?fbclid=IwAR3OnDPUq1BzOZxsOdxKvq9kOAFkZyaXlh5S12pDhxMN. (In Ukrainian).
Yermolenko, V. (2000). Late Heidegger's Ereignis and the Hegelian Logic of Aufhebung. *Istoryko-filosofs'ki studiyi* (3), p. 121-130. (In Ukrainian).
Schmitt, C. (2006). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. The University of Chicago Press.
Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political: Expanded Edition*. The University of Chicago Press.
Snyder, T. (2014). *Ukrainian history, Russian politics, European future*. Kyiv: DUH I LITERA. 248 p.
Chinkin, C., Kaldor, M. (2017) *International Law and New Wars*. Cambridge University Press.
Harding, L. (2022). *Invasion: The Inside Story of Russia's Bloody War and Ukraine's Fight for Survival*. Vintage.
Galeotti, M. (2022). *Putin's Wars: From Chechnya to Ukraine*. Osprey Publishing.
Žižek, S. (2022). About Russian aggression in Ukraine. Retrieved from https://md-eksperiment.org/post/20220316-slavoj-zhizhek-pro-rosijsku-agresiyu-proti-ukrayini
Žižek, S. (1989). The Sublime Object of Ideology. London, New York: Verso Books.
Žižek, S. (2014). Event: A Philosophical Journey Through a Concept. Brooklyn, New York: Melville House.

Article arrived: 22.07.2022 Accepted: 18.09.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-2
УДК (UDC) 141.319.8

Nataliia Zahurska

NEW SINCERITY IN POST-POSTMODERN ART

This article explores an issue of New Sincerity in post-postmodern context, in post-postmodern culture uppermost and in literature in the first instance. The research considers post-postmodern New Sincerity in comparison with postmodern apathy, redundant intellectualization and quotation, etc. In such a case New Sincerity is closely related to post-postmodern genuineness, authenticity, honesty, veracity, earnest and seriousness. Postmodern ironical eclecticism as a kind of deconstruction develops in reconstructive post-postmodern non- and metafiction sincerity. Therefore, New Sincerity as a sensitivity appears both as a general cultural atmosphere and a certain kind of philosophy with its peculiar aesthetics, ethics, ontology, etc. For example, the category of beauty realizes in post-postmodern aesthetics in a connection with a more sincere perception and feeling of art and nature. The article investigates the differences between New Sincerity and postirony and New Sincerity turns out to be not so much ironic as humorous. The exploration of New Sincerity takes place in its main part on the material of post-postmodern literature, which in the best way combines conceptualizing and perceptualizing. However, in its most actual manifestations, New Sincerity in connection with postirony appears at the intersection of theory, literature, movie, rock, network and mem-art, etc. In all cases, an appeal to vernacular culture allows for conveying a private experience. In such a context post-postmodern art become more sincere than postmodern one. Rude jokes or mundane activity, traumatic or banal contribute to the achievement of a greater degree of intimacy and love than overly straightforward tolerance. The reason for this is postironical supposition, that irony ironizes itself and became self-referential and hence therapeutical and joyful. Thus, New Sincerity appeals to the interconnection of seriousness and postironic humor, depth and superficies. In conclusion, the article stresses the significance of New Sincerity for post-postmodern aesthetics and ethics. With its help a possibility of sappy personal utterance and access to the Real, lost in the postmodern condition, appears again, renewed and enriched.

Keywords**: New Sincerity, irony, postirony, postmodern, post-postmodern.**

Introduction

New Sincerity as a general atmosphere, spreading in all current arts, is caused by the necessity to solve the problematicity of personal utterance. In this regard, the *goal* of this article is to study New Sincerity from the conceptual standpoints to research its traits and features. As a first approximation it seems that if postmodern correlates with a variety of late-ancient philosophical and cultural drifts such as stoicism, cynicism, skepticism, etc. with a high degree of estrangement, post-postmodern is largely a search for the lost sincerity and authenticity.

Especially indicative in this case is the very use of the adjective New. If in an apathetic postmodern context, novelty is questionable, then post-postmodern trends often offer options for *novelty*. For instance, metamodernism can also be referred to as New Romanticism, whose metaphor is no longer a rhizome, but a flower.

It is worth noting that the use of the adjective New is in itself a post-postmodern move. Nevertheless, in a post-postmodern cultural context, designations of trends are often free from adjectives, which in itself can be considered an indicator of sincerity research *relevance*. For example, in the comedy movie by Adam Browne and Brendan Choisnet *The Cult of Sincerity* (2008), the character attaches great importance to the form of personal utterance and carefully searches for a slogan for his T-shirt. In his opinion, it is precisely so straightforward and indicative for the expressed convictions that can change the world for the better. Thus, the *tasks*

© Zahurska N. V., 2022.

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

of this article are studying the reasons for the spread of the concept of New Sincerity as a post-postmodern demeanor of expression, exploring its manifestations in current arts, establishing the correlation between New Sincerity and postirony, humor, etc.

The study of New Sincerity of Jim Collins' is going on contrast with the eclectic irony of postmodern and in regard to genre purity, sharp relief and harmony in a movie: «The complicated, conflicted agenda of the New Sincerity genre becomes apparent in the "harmony scene"» [Collins, 1993, p. 258]. Jim Collins pays attention to «the foregrounding not only of the intertextual but of the "Urtextual," in which an original genre text takes on a quasi-sacred function as the guarantee of authenticity» [Ibid., p. 259]. However, the best way to New Sincerity consideration is to combine conceptualizing and perceptualizing as in a non- and meta-fictional literature. For instance, Adam Kelly is carrying out it through appellation to oeuvres of David Foster Wallace. «Wallace's artistic method for dealing with this infinite cycle – this mirror or bind or aporia – involves a complex, contemporary logic; it is at this point, therefore, that I want to re-describe that method as the operation and promotion of a "New Sincerity"» [Kelly, 2010, p. 136]. David Foster Wallace understands irony through the metaphor of pockerface and Adam Kelly explains, that sincerity in a traditional meaning is inutile due to the split between self and its performance, intention rather than motivation. He approaches to New Sincerity from deconstructive positions and considers it as an artistic gift, which is considered as a pledge of truth and presence. Adam Kelly also pays attention to sincerity as a kind of secret, breaking with representation because sincerity slips away from identification. The best tactic, in this case, is metafiction as a sincere conversation with a recipient both conditional and unconditional therefore post-postmodern in comparison with both existentialism and deconstruction, assuming rather sincerity than authenticity. Such post-postmodern metafiction Lee Konstantinou entitles credulous metafiction.

These considerations largely explain the influence of straight naivety and direct authenticity in post-postmodern art. It is recognized that in this way not only deconstruction but also reconstruction is possible. Reconstructivism as an important movement in the current context is rethinking deconstruction to a large extent. If in the works of Paulo Freire reconstructivism is rather in opposition, in the works of Christopher Sunani originality and vitality of deconstruction are combined with comforts, pleasures and rewards of classicism. Besides that, it may be considered as a post-postmodern attempt to re-animate a sense of the Real.

New Sincerity in post-postmodern non- and metafiction

Jean Baudrillard, in a postmodern vein, insists that new sincerity is more often a formal one and masks the agony of reality. A writer and philosopher Frédéric Tristan, on the other hand, describes a sincere impulse and also, in the Lacanian vein, does not address reality, but rather the Real, often traumatic. The juxtaposition of Jean Baudrillard's postmodern approach and Frédéric Tristan's post-postmodern approach can be productively continued. Unlike seduction as a charm, in the collection of philosophical essays, *The Seductions*, Frédéric Tristan emphasizes its naturalistic character. Overcoming temptations means finding self-identity for him. In *The Lost Ones* his «character, as if embarrassed and lost on beginning, comes to full self-identification at the end» [*Pokalchuk, 1995, p. 160*]. Post-postmodern implies, that this is the only possibility of identity as self-happening. Yurii Pokalchuk attracts attention, that such kind *of* self-identification is a feature of neoclassicism as one of the post-postmodern trends.

In philosophical-anthropological regard, the most important feature of this kind of neoclassicism is an affirmation, that a human being is created for happiness as a meaning of its life. However, for this, it needs to passage from postmodern conditions to post-postmodern eventuality. «Charged like the donkey with relics, I had mutilated myself. In this, I was in no way different from my century, which I now invite to a return to insignificance. We are saturated with significations, and we have lost the senses» [Tristan, 2000]. In *The Lost Ones*, this affirmation is proclaimed by the writer, who for the first time holds on to the real circumstances of his

existence instead of imaginative histories despite they were full of a living sense. Thus, he kept both glory and anonymity as a private living in a double mask: took a pseudonym and assigned his own role to prodigious comedian, seductor and charmer, who has no identity. The character kept this double mask to escape media masks. Because of this, he lost self-identification as self-happening. He holds, that not only a comedian but also an author has no identity, individuality. In a creative act, individuality disseminates in dividuality. However, it looks not like an embodiment of a postmodern conception of the author's death, but like a realization of creative sincere and true autism in digimodenist Alain Kirby's words.

In his other novels, especially *The impostures of the real*, Frédéric Tristan also is developing the issue of sincerity as the expression of the real in opposition to fiction, which may be dangerous. At the same time, he admires self-expression, self-identification, or self-happening as a process of conversion, metanoia.

One more philosophizing author, famous for his postironic conception is David Foster Wallace, whose many characters try to be as sincere and honest as possible. «That fuels the uncertainty about their own reality, which makes it very hard for them to find a real difference between existing and not existing» [Bolaño, 2017]. Such an approach marks a post-postmodern return to a renewed position of essentialism with its truthiness, which turns out to be more actual than postmodern constructivism.

However, Charles Reginald Nixon cautions against the postmodern understanding of the radical realism notion in David Foster Wallace's *Infinite Jest* as a voiceless and featureless rather than a radical openness and hollowness. He even stresses, that «the post-postmodernist era should be understood through two central and overlapping aspects: intensification and hollowness» [Nixon, 2013, p. xx]. The hollowness at that rate may be correlated with the (w)hole complex from the post-postmodern speculative realism context. In both cases, it rather mean lack, which is, paradoxically, the most important part of a whole, according to Jacques Lacan. Thus, the most significant is that David Foster Wallace's characters are hollow-centered, i. e. post-racial, post-marginal, post-gendered, etc. «The difference in post-postmodernism is that as such figures are already imbued with postmodernism, postmodernism's completion cannot act upon them, as it can for the non-marginal» [Ibid., p. 197].

According to David Foster Wallace, in the first instance, sincerity appears in a moment of «orgasm – that most unguarded and purely neural of expressions, the one so vulnerable that for centuries you basically had to marry a person to get to see it» [Wallace, 2005, p. 16]. This moment is precisely hole center of New Sincerity and that's why Christoforos Diakoulakis in his article, exploring David Foster Wallace's *Brief Interviews with Hideous Men, insists* «of course, there is no such thing as "real" love; surely, every "I love you" is essentially pornographic» [Diakoulakis, 2010, p. 147]. Such an approach marks the transition from quote love in a postmodern sense, according to Roland Barthes or Umberto Eco, to post-postmodern trying to quote unquote love. During this attempt, a dangerous hollowness and void are discovered in association with the utmost sincerity. At the same time in this case the possibility of sincerity and authenticity itself is questionable due to dangerous fundamental loneliness.

Mark Z. Danielewski in his novel *House of Leaves* also warns that pure truth is lasting and dangerous at the same time because it converts, turns things. To denote a pure truth, he uses such euphemisms as Truth & Truth, TNT (nitrating of toluene), Technological Neural Transmitters and Tits And Tail. The last is paronomasia, pun, the wordplay of a nature, «an attempt to conceal the Hand that never set a word upon this page, or any page, nor ever was for that matter, no Hand at all, though I still know the message, I think, in all those blinks of light upon the ice, inferring something from what is not there or ever was to begin with, otherwise who's left to catch the signs? crack the codes?» [Danielewski, 2000, p. 299]. This description can be considered as a striking case of the existence of pure truth in itself after the death of the author in post-postmodern eventuality. Here truth passes the test of time and during it disseminates in many conflicting voices as variants of the echo of the truth, and then reunites, gains integrity, get resolution in the articulation of its positions.

That's why in the novel one of the main character name is Johnny Truant, a true strike, who waists time and this waste cannot be shared due to its absence. Instead, he explores a space. He discovers, that if a glossiness may lie and isn't ethical because of blinding shine, graining film, useless details, etc. create a reality effect in Roland Barthes' words. In this case, all is in vast dark shimmer as a flicker of the Real, according to Jacques Lacan. It also determines the general approach to art, highlighting only what can be vouched for sincerity. «I do not know anything about Art with a capital A. What I do know about is my art. Because it concerns me. I do not speak for others. So I do not speak for things which profess to speak for others. My art, however, speaks for me. It lights my way» [Ibid., p. 542].

This approach may seem too limited, but it creates the architectonics of space needed to echo as a metaphor for love. If the apathy and fatigue of postmodern determine the cutting off of many new paths, then post-postmodern sincerity implies the acceptance of authentic deviations, which turned out to be successful tracks. These tracks may be dangerous but may give hope at the same time. In addition, in a post-postmodern vein, thus comes the understanding that only from the margin it is possible not only to write but also to live.

According to Nicoline Timmer, sincerity as responsiveness in post-postmodern art means sensitivity as a kind of relational ontology and epistemology, in which irony loses its status as a norm. *House of Leaves* is especially indicative in this sense. «The structure of Mark Danielewski's debut novel alone already defies such easy anchoring of experiences narrated, as we will see. The novel offers a proliferation of interpretative frames and subjective viewpoints, but they are continuously interwoven, resulting into ontological and epistemological 'knots'» [Timmer, 2010, p. 243].

The fact that the possibility of New Sincerity is revealed in the intertwining of art and life correlates with the close attention of its conceptualizers also to the problem of beauty and in the current eventuality. An actual example of this is a conception of Elaine Scarry, from whose standpoint «beauty is sometimes disparaged on the ground that it causes a contagion of imitation, as when a legion of people begin to style themselves after a particular movie starlet, but this is just an imperfect version of a deeply beneficent momentum toward replication. Again beauty is sometimes disparaged because it gives rise to material cupidity and possessiveness; but here, too, we may come to feel we are simply encountering an imperfect instance of an otherwise positive outcome» [Scarry, 1999, p. 6–7]. In such a case beauty, attracting the attention of the percipient outward, provides not only sincerity and aliveness but also justice. Thus, the postmodern craving for a game, play and imitation, associated with the problematic of personal utterance, is transformed into post-postmodern sincerity, sometimes reaching the point of primitive or naive.

New Sincerity and postirony

Despite the fact that New Sincerity and postirony are often identified, they only partially intersect and researchers of postirony have different views on it. Postirony may appear as a synonym of postmodern, the line between irony and seriousness, lack or, on the contrary, excess of irony, and so forth. In current arts, including network arts, postirony is usually understood as a smarter form of irony, «"authentic" person <…> doing something decidedly "inauthentic"» [Collins, 2010]. Lee Konstantinou contraposes New Sincerity and postirony. This is especially revealing in a case of such a face of postirony as motivated postmodernism. In its context an ethos with transcending irony's limitations is replaced by New Sincerity in postmodern ironic form or content separately, i. e. by postirony. This is a part of the post-postmodern structure of feeling as in, for instance, credulous metafiction. «After your precarious alliance dissolves, whether in success or failure, you must exhibit the flexibility, openness to contingency and self-ironizing capacities to move on to the next endeavour. Such is the condition of postirony» [Konstantinou, 2017, p. 102].

Lukas Hoffman also notes, that activity is a characteristic of postirony in comparison with the passivity of entertainment, which provides a truthful and sincere view on the real world, even in confrontation with it in creative non-fiction. «I hope to have convincingly argued that

postironic literature, especially in its nonfiction form, addresses its reader in a particular way intended to establish some form of sincere communication and by using an engaging narrator, at best, transports an intradiegetic *feeling* into the reader's extratextual world. That is, moving beyond existing realms in literature and establishing nothing less than a new real world movement» [Hoffmann, 2016, p. 35]. For Lukas Hoffman New Sincerity is in close connection with various aspects of post-postmodern such as truthfulness, autocriticism, narrativity, etc. He supports the view, that post-postmodern includes postmodern, but postmodern artifices in this case lead to sincere ends.

According to Lukas Hoffman, Jonathan Lethem, Jeffrey Eugenides, Nick Flynn, etc., belonging to actual trend, the postirony is even more sincere and even vernacular, using a concept of Florence Dore. A collection of Jonathan Lethem's essays has the title *The Ecstasy of Influence: A Plagiarism*. He asserts, that it need plagiarize to be original. Thus, he appears more honest postmodernist, i. e. post-postmodernist than Harold Bloom in his *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Particularly influential are especially marginalized people of various kinds – blacks and migrants in general, persons with mental diseases, etc., who turn out too sincere and serious even with their anxiety to lose an irony. Let's say in a *Dissident Garden* black affirms, that blacks don't cheat and seat in their place during an event even if there are free and more comfortable places. The songs of the black singer from *The Fortress of Solitude* also don't give a feeling of flight, a «summer within a summer», but return to their neighborhood, where «bothered blue» is found.

In addition, autistic «funkywhiteboy geekdom» as becoming of the «bothered blue» means post-postmodern step to sincere post-racial construing as a private experience. During this experience it seems to him he loses his skin, secrets, face as signs of identity. Florence Dore considers that this is an experience of micropsia and at the same time this including rock's elements to the novel re-animate it in posthuman, upgrade form, less anthropocentric and more private and sincere although and postironic: «novel after novel takes some feature of rock and roll as basic to its project» [Dore]. So far as the rock's elements create a combination of both mundane and hyperbolic, micropsia is supplemented by macropsia, when the private world becomes compatible with a multiplicity of worlds.

Even its are worlds of vernacular culture with its slang and obscene expressions, hip and strange behavior. The character of Jonathan Lethem's *Motherless Brooklyn* ponders over his Tourette's syndrome, realizes «thinking thinking» as a conspiracy theorist and, at the same time, freak of nature, «unique as a snowflake». He has a hard time controlling his experience as a character of Jeffrey Eugenides' *The Marriage Plot* and philosophy doesn't help to live out it. Theorizing seems insincere even if it presupposes recognition of lying, but at the same time is an attempt to find out something true and meaningful. Researching Nick Flynn's works Lukas Hoffman stresses «In Flynn's books the occupation with the act of writing the memoir almost overshadows the actual memoir. Even though Flynn is the least experimental writer in terms of style, my reading will show how Flynn's narrator puts the reader at the center of the narrative, always aiming at a sincere communication» [Hoffmann, 2016, p. 34]. Nick Flynn as a character in his own novel breaks the mirror with his face affirming reality through traumatic extremes. In this case, the postironic New Sincerity returns to cinema through the film *Being Flynn* by Paul Weitz based on a book.

However, New Sincerity in its actual appearances implies a comprehension of a mundanity to a greater extent. Current postirony is characteristic primarily of network culture and art, meme-art in particular. This provides for a special degree of sincerity. However, postirony also implies a certain estrangement. As Jacques Lacan stressed, the ironic Subject rejects or, precisely speaking, ironizes the Other and replaces the Real by the Symbolic. From this standpoint, Alasdair Duncan attracts attention to the next understanding of postirony, «in which the irony is folded back on itself and what is said in a seemingly ironic manner is simply what is believed, and its absurdity enjoyed too – an irony in which its irony is ironized – it is often not clear to the recipient of this irony whether it is meant or not» [Duncan, 2018]. Thus, postirony may be marked as veracious and sincere ironical humor.

To many researchers, this kind of postirony seems meaningless and even imbecile. However, draws attention to the fact that (im)becile subject is a subject both with and without baculum (*Latin* stick, walking stick, staff) of language. This feature provides her a possibility to joke as to be postironic because, as Slavoj Žižek insists, it needs to be more one to become less one, nothingness. In this way, a principal redundancy of postmodern became a field to make a minimal personal sincere utterance. In this regard, Slavoj Žižek gives as an example the most tolerant and politcorrect joke *What happens when a triangle meets a circle?...*: «what if it is the purely formal aspect of a joke which makes it funny much more than its content <…>? The problem, of course, is whether this form can work alone, or whether it needs "a little piece of reality" added to it, in the sense of some contingent positive content related to "dirty" topics (sex, violence, etc.) » [Žižek, 2012, p. 599]. However, along with this, he considers also that jokes must hurt, humiliates, make trauma to achieve closeness to a significant one. Tolerance and sincere love are opposed from his point of view.

Alenka Zupančič softens Slavoj Žižek approach, developing Jacques Lacan's statement that the one thing, which allows jouissance to condescend to desire is love-sublimation. According to her, love is comic, ridiculous feeling. Such kind of sublimation provides a conversion of the sublime to the mundane one and thereby opens access to the Real. If as usual sublimation ascends a partner to inhuman, makes a kind of trauma and to a tragedy, sublimation of love is a comic one. In different words, it is a phantasm traversing, love hypnoses getting out. «The miracle of love is a *funny* miracle. Real love, if we can risk this expression, is not the love that is called sublime, the love in which we let ourselves be completely dazzled or 'blinded' by the object so that we no longer see (or can't bear to see) its ridiculous, banal aspect» [Zupancic, 2003, p. 71]. Realizing the significant other can be joked about, but still beloved and even more beloved. This partly explains the popularity of the genre of romantic comedy in current art. Humanizing of significant other again through a comedy looks quite post-postmodern and postironic. With many similarities with Slavoj Žižek's approach, the approach of Alenka Zupančič is close also to Gilles Deleuze one, when she appeals to minimal difference, a difference that is a mere nothing, a difference of significant other from herself. Such a difference may be correlated with Gilles Deleuze's difference as a process of differentiating. Thus, love is comedy as an event of seriousness and irony is too critical in this case.

According to Gilles Deleuze irony and humor locates at the upper and lower of the law, primarily, moral law. For instance, the comedian in *The Lost Ones* by Frédéric Tristan «was a prince of thought better qualified than me to ascend to the heights of Milton or to descend into the Shakespearean chasms» [Tristan, 2000]. It corresponds to Gilles Deleuze's view: «in modem thought irony and humor take on a new form: they are now directed at a subversion of the law» [Deleuze, 1991, p. 86]. This does not allow to conclude that humor is the embodiment of both New Sincerity and postirony. «It might seem that a disavowal is, generally speaking, much more superficial than a negation or even partial destruction. But this is not so, for it represents an entirely different operation. Disavowal should perhaps be understood as the point of departure of an operation that consists neither in negating nor even destroying, but rather in radically contesting the validity of that which is: it suspends belief in and neutralizes the given in such a way that a new horizon opens up beyond the given and in place of it» [Ibid., p. 31]. If for Gilles Deleuze multifolded surface, superficies is the most actual it may be asserted that postirony corresponds to such a surface. In comparison with postmodern, post-postmodern multifolded surface isn't an oscillation between the sublime and the depth, irony and humor, but an oscillation between depth and superficies, seriousness and humor, even if it is ironic humor, i. e. postirony. In this relation, postirony corresponds to New Sincerity.

Conclusion

The new sincerity can be considered one of the most revealing appearances of post-postmodern aesthetics and ethics in their intertwining. According to Robert L. McLaughlin, «self-referential irony, which for the postmodernists was revolutionary, has become reactionary as it

makes impossible a sincere assertion about the world» [McLaughlin, 2012, p. 214]. Non- and metafiction and even language itself create not so an estranged position, but rather the possibility for viable and sappy personal utterance although and with semantical parenthesis and other elements of articulative playing. This is what distinguishes New Sincerity as opposed to overly straightforward sincerity in the traditional sense. The new sincerity partly intersects with postirony as a playful irony, but not losing its sharpness. The possible trauma of this kind of irony is caused not by an exception, but perhaps even by an overly close acceptance of the other as post-postmodern eventuality provides. New Sincerity as an art and cultural trend in this case becomes an attempt to get access to the Real.

REFERENCES

Bolaño, J. (2017). Overcoming Postmodernism. David Foster Wallace and a new Writing of Honesty. *U.S. Studies Online: Forum for New Writing, 10 July*. Retrieved from https://usso.uk/overcoming-postmodernism/

Collins, J. (1993). Genericity in the Nineties: Eclectic Irony and the New Sincerity. In Collins J., Radner H., and Preacher A. (Eds.), *Film Theory Goes to the Movies*, (pp. 242–263). New York: Routledge.

Collins, M. (2010). Post-irony is real, and so what? *The Georgetown Voice, March 4*. Retrieved from https://georgetownvoice.com/2010/03/04/post-irony-is-real-and-so-what/

Danielewski, Mark Z. (2000). *House of Leaves*. New York: Pantheon Books, Random House.

Deleuze, G. (1991). *Coldness and Cruelty*. New York: Zone Books.

Diakoulakis, Ch. (2010). "Quote unquote love... a type of scotopia": David Foster Wallace's Brief Interviews with Hideous Men. In D. Hering (Ed.), *Consider David Foster Wallace: Critical Essays,* (pp. 147–155). Austin: SSMG.

Duncan, A. (2018). Post-Ironic Humour. *Lacanian Review Online. September, 2nd.* Retrieved from https://www.thelacanianreviews.com/post-ironic-humour/

Dore, F. (2013) The Rock Novel and Jonathan Lethem's *The Fortress of Solitude. nonsite.org, Issue #8: The Music Issue, January 20*. Retrieved from https://nonsite.org/the-rock-novel-and-jonathan-lethems-the-fortress-of-solitude/#foot_20-4928

Hoffmann, L. (2016). *Postirony: The Nonfictional Literature of David Foster Wallace and Dave Eggers*. Bielefeld: transcript Verlag.

Kelly, A. (2010). David Foster Wallace and the New Sincerity in American Fiction In D. Hering (Ed.), *Consider David Foster Wallace: Critical Essays,* (pp. 131–146). Austin: SSMG.

Konstantinou, L. (2017). Four Faces of Postirony. In R. Van den Akker, A. Gibbons, T. Vermeulen (Eds.). *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*, (pp. 87–102). Lanham: Rowman & Littlefield.

McLaughlin, R. L. (2012.) Post-postmodernism. In J. Bray, A. Gibbons and B. McHale (Eds.), *The Routledge Companion to Experimental Literature*, (pp. 212–223). London and New York, NY: Routledge.

Nixon, Ch. R. (2013). *The work of David Foster Wallace and post-postmodernism* [Unpublished doctoral dissertation]. The University of Leeds. Retrieved from https://etheses.whiterose.ac.uk/6873/1/DFW%20and%20post-postmodernism.pdf

Pokalchuk, Yu. (1995). Postmodernist Novel in French Literature, or Neoclassicism of *Frédéric Tristan's Works. Universe, 7, 158–161.*

Scarry, E. (1999). *On Beauty and Being Just*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Timmer, N. (2010). *Do You Feel It Too? The Post-Postmodern Syndrome in American Fiction at the Turn of the Millennium*. Amsterdam, New York: Rodopi.

Tristan, F. (2000). Les égarés. Paris: Fayard. Kindle edition.

Wallace, D. F. (2005). *Consider the Lobster and Other Essays*. New York, Boston: Little, Brown and Company.

Žižek, S. (2012). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso.

Zupancic, A. (2003). On Love as Comedy. *Journal for Politics, Gender and Culture. Vol. II, 1, Summer, 61–80.*

Zahurska Nataliia V.
D.Sc.in Philosophy
Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophynamed
after Professor J.B.Schad
V.N.Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv,Ukraine
E-mail: zagurskaya@karazin.ua
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-5142-8064

Article arrived: 12.04.2022 Accepted: 20.07.2022

НОВА ЩИРІСТЬ В ПОСТ-ПОСТМОДЕРНОМУ МИСТЕЦТВІ

Загурська Наталія Віталіївна
доктор філософських наук
професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: zagurskaya@karazin.ua
ORCID: http://orcid.org/0000-0001-5142-8064

АНОТАЦІЯ

В статті досліджується питання Нової Щирості в пост-постмодерному контексті, насамперед в пост-постмодерній культурі, в першу чергу літературі. В дослідженні розглядається пост-постмодерна Нова Щирість у порівнянні з постмодерною апатією, надлишковою інтелектуалізацією та цитацією тощо. В такому випадку Нова Щирість тісно пов'язана з пост-постмодерними оригінальністю, автентичністю, чесністю, правдивістю, відвертістю та серйозністю. Постмодерний іронічний еклектизм як різновид деконструкції розвивається в реконструктивну пост-постмодерну не- та метафікційну щирість. Отже, Нова Щирість як чутливість постає як загальною культурною атмосферою, так і певним різновидом філософії з її особливими естетикою, етикою, онтологією, тощо. Приміром, категорія краси реалізується в пост-постмодерній естетиці у зв'язку з більш щирими чутливістю та чуйністю до мистецтва та природи. В статті вивчаються відмінності між Новою Щирістю та постіронією й Нова Щирість опиняється не стільки іронічною, скільки юморною. Дослідження Новою Щирості відбувається головним чином на матеріалі пост-постмодерної літератури, яка найкращим чином сполучує концептуалізацію та перцептуалізацію. Однак, в її найбільш актуальних проявах, Нова Щирість постає на перетині теорії, літератури, кіно, року, мережевого та мем-арту тощо. В усіх випадках тяжіння до просторічної культури дає змогу передати приватний досвід. В такому контексті пост-постмодерне мистецтво стає більш щирим ніж постмодерне. Грубі жарти та буденна діяльність, травматичні або банальні вносять вклад у досягнення більшого ступеню інтимності та любові ніж надто прямолінійна толерантність. Чинником цього є постіронічне припущення, що іронія іронізує над самою собою й стає самореференційною та в наслідок терапевтичною й радісною. Таким чином, Нова Щирість тяжіє до взаємозв'язку серйозності та постіронічних гумору, глибини та поверхні. У висновках статті підкреслюється значення Нової Щирості для постмодерної естетики та етики. З її допомогою можливість насиченого персонального висловлювання та доступу до Реального, втрачена в постмодерних умовах, з'являється знову, оновлена та збагачена.

Ключові слова: *Нова Щирість, іронія, постіронія, постмодерн, пост-постмодерн.*

Стаття надійшла до редакції: 12.04.2022 Схвалено до друку: 20.07.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-3
УДК 141.78:159.9.019:329.63

Олександр Манюков

РОЗУМІННЯ ЛЮДСЬКОЇ ДИВІДУАЛЬНОСТІ В ПОЛІТИЧНОМУ МЕТАМОДЕРНІЗМІ

Представлено розуміння дивідуальної природи особистості з погляду політичного метамодернізму Ханзі Фрайнахта. Він послуговується трансперсональною перспективою, в центрі якої стоїть (трансін)дивід – член більш розвинених та ускладнених суспільств. Проаналізовано монографічні праці автора на предмет використання концепції дивід(уум), яка була сформована у постмодерні і запозичена теоретиками метамодерну.

Тож в роботі представлена спроба осмислити багатогранність дивіду та дивідуальності поза постмодерним дискурсом. Дивідуальність концептуалізовано як суб'єктність, що синтезована на межі колективного та індивідуального з урахуванням впливу постмодерної цифровізації у поєднанні з трансперсональним поглядом на людську соціальність.

Дивідуація є новітньою формою суб'єктивації, яка перетворює індивіда на дивіда. Продемонстрована відмінність розуміння дивіду(альності) у політичному метамодернізмі та постмодернізмі. Проаналізовано теорію дивідуації, основи якої простежуються у працях Ханзі Фрайнахта.

Запропоновано визначення «дивідуалізму». «Дивідуалізм» представлено як траєкторією згуртовування у «суспільстві-слухачеві», члени якого разом розвиваються духовно та психологічно. «Дивідуалізм» включає в себе не лише можливість (ін)дивіда наділяти своє життя сенсом, але й робити це з урахуванням взаємопов'язаності зі спів-громадянами та сплетеності їхнього буття.

На противагу умовно негативному розумінню дивіда, яке висувають постмодерністи, описано потенційно позитивні риси, які можуть бути притаманні дивіду в тому випадку, якщо (ін)дивіду вдасться пізнати, впорядкувати і реалізувати свою дивідуальність. Пізнання власної дивідуальності вважається непростим завданням, але сприятливим для впорядкування наявних «Я-образів», або ж для їхнього увиразнення.

Насамкінець наведено міркування щодо ризикованості потрапляння у пастку тупикової практики інтегрування непоєднуваних проявів людської (ін)дивідуальності.

Ключові слова: *дивід(уум), дивідуальність, політичний метамодернізм, постмодернізм, трансіндивід, Ханзі Фрайнахт.*

У 2010-их роках у наукових колах змінився погляд на людину – відбувся перехід від призми часів модерну до пост- та пост-постмодерного бачення. Низка теоретиків почала сприймати людину не як індивіда, а як дивіда; хоча цей перехід розпочався ще у другій половині XX століття [Smith, 2012, p. 50]. Метамодерний дивід є суб'єктом, структурно видозміненим індивідом. Він не мислить свого життя без актів (ре)інтеграції того, що вважає частинами себе. Одна з його основних цінностей – секулярна духовність. Він знає, що спільноти живуть під впливом різних домінантних емоційних режимів, пам'ятає про наявність відмінностей між людьми за стадіями розвитку, а загалом є носієм метамодерного культурного коду та світосприйняття, що відповідає епосі цифрових технологій та постіндустріальних суспільств.

Світ у якому ми опинилися неймовірно посилив взаємозв'язки між людьми на рівні комунікативних засобів. Від пейджерів, які колись пов'язували між собою найближчих родичів, друзів або бізнес-партнерів, ми прийшли до месенджерів, у яких кожен користувач вільно може надсилати не лише текстові, а й аудіо/відео-повідомлення і висловлювати будь-які думки зовсім незнайомим людям. Ми здатні образити одне одного за лічені секунди. Ми можемо поділитися досвідом з незнайомцями або довести вкрай вразливого підлітка до самогубства, як це роблять злодії-психопати. Ось вона – свобода

© Манюков О. Ю., 2022.

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

(ін)дивідуальності. Свобода впливати на емоції та вдиратися у внутрішній світ тих, кого нам захотілося підтримати або принизити. Такі обставини вказують нам на те, що називати людину індивідом значить обмежувати її суб'єктивність, яка аж надто відрізняється від тієї, що була притаманна людям до появи дивідуаційних практик.

Ханзі Фрайнахт бореться з вадами лібералізму і шукає слабкості на які можна вплинути, або ж «метамодернізувати» їх. Він завдає удару по індивіду – серцевині лібералізму, щоб поставити на його місце (трансін)дивіда і добивається того, щоб людська свобода визначалася згідно з канонами трансперсональної перспективи. Згідно з цією перспективою громадяни тоді досягнуть свободи, коли почнуть більше помічати та визнають зв'язаність одне з одним, бо ми обумовлюємо переживання і спосіб мислення одне одного [Freinacht, 2019, p. 354].

Винайдення теорій суб'єктивації та індивідуації потребує відстеження термінологічного генезису понять дивід та дивідуальність у сучасних антропологічних та філософських дослідженнях і обумовлює *актуальність цієї роботи.* Політичний метамодернізм є одним з ареалів дивіда, але тут дивід є категорично іншим порівняно з його постмодерним прообразом.

Суспільство функціонує за притаманною йому внутрішньою логікою, що залежить від того, як ми розглядаємо одиничного члена суспільства, як суспільство дивиться на окремого свого члена, і як громадянин сприймає свого спів-громадянина. Індивід, дивід, та трансіндивід – усі ці форми особистості присутні в суспільстві. *Мета роботи* – визначити кого або що можна називати дивідом, якщо розглядати його відповідно до положень політичного метамодернізму, частково крізь призму трансперсональної психології.

Практична значущість роботи полягає у висуненні розуміння особистості з непоміченими раніше проблемними зонами у її внутрішньому світі на тлі появи дивідуації (одного зі шляхів суб'єктивації індивіда), яка наділяє його дивідуальністю. На нашу думку, дивід/(уальність) може в подальшому бути досліджений/(-а) в поєднанні з дискурсом політики трансіндивідуальності та на межі з психологією трансперсональності, якою послуговується Ханзі Фрайнахт у політичному метамодернізмі.

Слід звернути увагу, що стан розробленості проблеми дивідуальності та концепції дивіда є недостатнім в українській гуманітаристиці. Хоча серед наукових галузей, де дивіду знайшлося місце є біоетика (у генетичному аспекті), інформаційні технології (великі дані та їх кінематографічна візуалізація), біотехнології, духовно-релігійні вчення, культурно-антропологічні дослідження і політика (насамперед політика трансіндивідуальності) [див.: Combes, 2013; Lushetich, 2020; Raunig, 2016; Read, 2015; Wiggers, 2022]. В цій роботі ми аналізуємо, як політичний метамодернізм використовує поняття (ін)дивіда і порівнюємо його із постмодерним розумінням.

В одній з небагатьох вітчизняних публікацій, де б досліджувалася філософія метамодернізму, [ба більше, де б розглядався саме політичний метамодернізм], Ю. О. Шабанова вказує на провідне місце індивіда та індивідуальності у цій парадигмі [Шабанова, 2019, с. 19], однак не згадує про дивіда та дивідуальність. Безперечно «метамодерн [є] шансом на набуття сенсу через цілісність» [Ibid.], але ми доведемо, що ця цілісність неабияк видозмінюється порівняно з індивідуалістською цілісністю та набуває дивідуальних рис, що з'являються в результаті успішних пошуків компромісного рішення щодо співвідношення колективного та індивідуального у політичному метамодернізмі.

Наукова новизна роботи полягає у вивченні теорії дивідуації в політичному метамодернізмі та розборі поняття дивіда, який розглядається крізь призму трансперсональної психології, однак не у повній відповідності до постулатів цього напрямку.

Ми поділяємо думку деяких дослідників щодо потреби оцінювати сучасну людину не як індивіда, а як (трансін)дивіда, чиї контури є більш широкими та розпливчатими. Чинність концепції індивіда не може бути повністю анульована, як на цьому місцями наполягає Ханзі Фрайнахт; з появою дивіда індивід нікуди не зникає, так само як не зникли

атоми після відкриття більш дрібних часточок, з яких вони складаються. Однак задля досягнення ефективніших рішень соціально-політичних проблем слід адаптувати оптику соціальної філософії відповідно до положення особистості у світі, де пост- і метамодерна дивідуальність виступають в якості висококонкурентної альтернативи модерній індивідуальності.

Трансіндивід – одне із суміжних понять – формується в ході трансіндивідуації і його становлення передбачає два моменти: розрив з індивідом, як центральним персонажем філософської думки та визнання того, що особистісна та колективна індивідуація є невід'ємними частинами одна одної [Read, 2015, p. 5-6] і можуть бути узгоджені між собою; що дозволяє використати в цій дихотомії сполучники «both/and», а не «either/or», як це відбувається і в метамодернізмі. *По істині трансперсональна дивідуація, як спосіб суб'єктивації у метамодерні, робить спосіб життя індивіда інтегративним, що змушує нас називати його (трансін)дивідом.*

Винесімо деяке термінологічне уточнення. Олена Завгородня, спираючись на інтегративно-екзистенційний підхід, виокремила інтра-, екстра-, транс- та метаіндивідуальний рівень або сферу функціонування особистості. Мета- це розширена екстра- сфера, а транс- це максимальна глибина інтраіндивідуальної сфери. Щоб подбати про термінологічну ясність ми розглянемо бачення авторки щодо першого тандему. До метаіндивідуальної сфери вона відносить прояви індивіда в інших людях та плодах його творчості [Завгородня, 2017, с. 80], що зазвичай прийнято називати виміром трансіндивідуального згідно з визначенням автора теорії індивідуації Жильбера Симондона. Тож ми будемо дотримуватися більш поширеної європейської практики.

Та в чому ж полягає ідея трансіндивідуальності Ж. Симондона? «[Вона] полягає в тому, що багато того, чим ми є, конституює відносини між індивідуумами, що насправді [витікає з того, що сама] наша індивідуальність трансіндивідуальна». Марк Келлі продовжує: «Балібар також наполягає на тому, що соціальні інститути, чий рівень є наднідивідуальним, конституюються трансіндивідуальним шляхом, [а не є додатковим/непередбаченим наслідком розвитку] індивідуумів» [Kelly, 2018, p. 1].

Ідея трансперсональності у Фрайнахта відрізняється від того, що являє собою цей напрямок психології, в якому є езотерика, окультизм та шаманізм, що використовуються з метою розвитку особистості. Як засоби пізнання себе та досягнення позасвідомих переживань наднідивідуальна психологія пропонує вживання психоактивних речовин. Психотерапія здійснюється тут за допомогою галюциногенів та різноманітних методів впливу на організм задля виведення людської свідомості за її звичні межі [Friedman, 2013]. Ми навели поверхневий опис, але й його буде достатньо, щоб вказати на умовну «секуляризованість» основ трансперсональності в працях Фрайнахта.

В постмодерні дивід це поділений поза своєю самістю, поза своїм «Я» індивід. Дивід постає перед нами як цифровий відбиток, сукупність слідів, які індивід залишає по собі у мережевих потоках свого економічного, соціального та політичного життя, а також в дозвіллєвих практиках, які дуже часто не обходяться без технічних засобів та передбачають використання певного програмного забезпечення. А функція дивідуації полягає «не у відділенні від інших індивідів (як це відбувається у школі, на роботі чи у в'язниці), а від інших крупиць інформації»; а ознаками дивідуації є «не ваше тіло, але посвідчення особи, електронні аккаунти та записи». «Створення дивідів є справою переписування та перепрограмування, а не питанням гуманізації чи дегуманізації» [Bogard, 2008, p. 11-15].

У метамодерному розумінні (трансін)дивід – це людина, яка усвідомлює свою внутрішню ділимість, знає про багатошаровість свого «Я» і здатна (ре)інтегрувати тілесність та духовність, щоб не зламатися під натиском змін, які постійно модифікують її суб'єктності. А от постмодерний дивід радше є концептуальним персонажем, сутністю, яка проявляється поза індивідом і дробиться на потоки інформації. Ці випадки мають чимало відмінностей і процес дивідуації в них дуже відрізняється.

Сама метамодерна перспектива є трансперсональною. Згідно з нею попри наявність відмінних властивостей поведінки у різних організмів у них не можна виокремити базові «сутності» чи «Я», які б існували самі по собі, і з цього витікає, що їхня поведінка формується крізь взаємодію з безліччю чинників, заданих «не-локально (у часі, просторі та різних напрямках проведення аналізу)» [Freinacht, 2019, p. 264]. Якщо індивідуалістська версія цілісності передбачає «вміння наполягати на своєму, відстоювати свої інтереси та переконання, бути надійним, чесним і прямолінійним, жити за особисто [виведеними] стандартами» [Ibid., p. 263], то у трансперсональній цілісності автор вбачає «не лише цілісність частин наших «Я», але й те, на скільки вдало ми *джайвуємо* одне з одним та суспільством» (прим. в оригіналі вжито слово з хіпстерського сленгу *«jive»*) [Ibid., p. 264]. А ще тут йдеться про «[вміння] бачити несвідомі мотиви та потяги [однієї людини] та впливати на [її] дії поза межами [її] усвідомлення – і навпаки [знаходитися під чужим впливом]» [Ibid., p. 265].

Тут виникає спокуса розвинути вище представлені роздуми шляхом включення в них трьох із десяти базових принципів метамодернізму, які сформулював Сет Абрамсон, а саме: принципу суперпозиції, множинної суб'єктивності та колапсу відстаней. Поєднання впливу цих принципів починається з поділу людських «Я», коли відбувається диференціація суб'єктивностей та самоідентичностей, які далі можуть бути поєднані завдяки абсурдній та парадоксальній суперпозиції, тобто у взаємодії багатьох вимірів ідентичностей, поглядів, переживань, цілей тощо. Будучи учасниками цього процесу люди можуть знаходитися дуже далеко одне від одного, але відчувати спорідненість душ і бути близькими у момент суперпозиції речей, які на перший погляд здаються несумісними [Abramson, 2015]. Дієвість цих принципів у наш час мала б формувати в людях відчуття того, що від кожної їхньої дії може залежати настрій, здоров'я або навіть доля абсолютно незнайомих для них людей.

Але в суспільстві контрою – де панує прозорість, і з низки причин виникає недовіра та підозри – «має виразну структуру паноптикуму … члени якого є [вузлами] мереж та інтенсивно спілкуються між собою» внаслідок чого досягається прозорість цього цифрового паноптикуму, а його існування підтримується тими, хто не примусово, а за власним бажанням оголюється перед іншими [Han, 2015, p. 46]. Що це, як не ідеальне джерело інтимних ідентичностей та суб'єктивностей, які більшість людей дуже старанно приховує від сторонніх очей, але тепер виставляє на загал? Ось він – «паноптичний ринок» (досконалого суспільства контролю), як його називає Бюн-Чхоль Хан у «Прозорості суспільства» [Ibid.].

У метамодерні не відкидається чинність такої соціо-біо-технологічної мутації, яка здатна перетворити індивіда на *дивіда*, якого можна було б позначити *як особистість з видозміненою структурою «Я» порівняно з індивідом*. Попри це дивід у метамодерні починає сприйматися інакше – як в теорії так і на практиці – в трансперсональній перспективі, спрямованій на взаємопізнання між людьми у спів-творчих процесах (що більше нагадує нам «трансіндивіда»). (Ін)дивідуальна свобода існує за принципом спів-залежності між людьми [Freinacht, 2019, p. 108], принаймні на мікрорівні кожен може надати більше свобод своєму оточенню або звузити свободу іншого. А оскільки ми відкидаємо можливість наявності свободи волі у дивіда, то йтися може виключно про суб'єкта, що позначений як (ін)дивід подібно до композиту «індивід-дивід» представленого в роботі Ф. Бруно та П. М. Родрігеса [Bruno, 2022].

Ханзі Фрайнахт ототожнює дивідуальність із трансперсональністю та оцінює людину ширше ніж модерного індивіда – «ми є значно більшими істотами, аніж індивіди» – стверджує він. Тому на місце індивіда він ставить дивіда (або трансіндивіда) та націлює політичний метамодернізм проти індивідуальних та колективних інтересів, задля процвітання цього нового, внутрішньо багатшого та більш прогресивного утворення [Freinacht, 2017, p. 151]. На його переконання концепція індивіда є історично застарілою та обмеженою історичним контекстом, який загальмовує адекватні рішення

соціально-політичних проблем сучасності. Він обґрунтовує важливість переходу до концепції (трансін)дивіда і аналітичною доцільністю, і глибинними практичними та політичними наслідками [Freinacht, 2017, p. 145-146].

Мікаела Отт також вказує на те, що нині суб'єктивація людини перетворилася на змінну в аналізі двох видів її належностей до спільнот участі, які вона досліджує – одна сукупність належностей є бажаною, а друга є вимушеною (людину відносять до певних товариств, умовно кажучи, не питаючи її згоди), при цьому незнайомці стають співпричетними до сфери бажань та інтересів одне одного [Ott, 2018, p. 18].

Бачити, що дивід має багато шарів, що він/вона є твариною, «людиною» у безлічі ролей, і що вона має вищі потенціали всередині себе – і що вона народжується через взаємодії (interactions) та внутрішньо-дії (intra-actions) шарів, які є в людях. Це несе кілька важливих наслідків [Freinacht, 2017, p. 97]. Відповідно до трансперсональної перспективи наші «Я», навіть наші тіла, не є «герметизованими» або «автономними» – ми розвиваємось всі разом в одній великій багатовимірній мережі. Ця мережа слідує логіці, яка часто значною мірою не відповідає нашим індивідуальним мисленнєвим процесам та суб'єктивностям [Freinacht, 2017, p. 420].

Метамодерне ставлення автора до Іншого полягає в тому, що Інший в його очах є не особою з єдиноцільною свободою волі, що не містить протиріч та є відділеною від його власної. *Інший радше сприймається як дивід*, «вибудуваний з різних частин, внутрішніх позивів та потягів, які активізуються в ньому залежно від контексту». Те ж саме стосується підходу Фрайнахта у поширенні метамодерного культурного коду, як стверджує він сам – аби достукатися до читача він вдається до різних прийомів та нестандартно подає матеріал, звертаючись то до свідомості, то до підсвідомості [Freinacht, 2017, p. 33].

Також метамодерне ставлення є трансперсональним, тобто людина вважається «не одним єдиним раціональним індивідом, а поперечним перерізом прекрасних та страхітливих сторін внутрішнього життя, конфліктів та можливостей, притаманних соціальній, економічній і культурній тканині світу цифрових технологій». Кожен є носієм «всієї сукупності трансперсонального людського існування» та «являє собою суспільство в усьому його розмаїтті». Коли люди так ставляться одне до одного – визнаючи, що вони існують всередині одне одного – то для них відкривається можливість спів-творчості. Автор описує цей процес як іронічну гру, в якій «можна погарти зі своєю ідентичністю; з тим, ким ми є; ким ми хочемо стати; що ми прагнемо створити; з самою реальністю та тим, чого нам слід досягнути» [Freinacht, 2017, p. 33]. Тобто Фрайнахт, по суті, «читає нам проповідь» не згадуючи про Бога, і розраховує на потужність трансперсональності, як об'єднувальної ідеї, згідно з якою люди часів метамодерну зможуть жити в злагоді.

Відповідно до трансперсональної перспективи: а) «найбільш потаємні внутрішні глибини людини нерозривно сплетені з, начебто, жорстко фіксованими структурами суспільства. Індивід не є настільки обмеженим, наскільки ми звикли вважати. Існує глибша ідентичність, що проникає крізь особистість та простягається поза її межами. «Особистість» або «персона» – це лише маска або роль, яка залежить від контексту, й завжди є щось непритаманне конкретному індивіду, але це не заважає нам зрозуміти його/її спираючись на поведінкові науки»; б) «радикальне прийняття людей такими, якими вони є – без осуду, звинувачень та моралізму <…> Радикальна відмова від осуду – це громадське, безособове та світське прагнення любити свого ближнього» [Freinacht, 2017, p. 419].

Ханзі Фрайнахт пов'язує появу дивідуалізованих «Я» з ускладненням суспільств. Він вживає поняття «дивід», щоб вказати на підвищену індивідуалізованість цінностей, особистостей та світоглядів у більш крупних та розвинених суспільствах. У зв'язку з цим автор так само замінює фромівську «індивідуацію» на «дивідуацію», а щоб не бути голословним у своєму уточненні висуває «теорію дивідуації та інтеграції», однак представляє її у стислій формі.

Він аргументує теорію тим, що у відповідних суспільствах люди мають вищі шанси набути унікального досвіду, розвинути такі ж навички, згенерувати нові ідеї, вибудувати відносини та збагатити свій світогляд. Підґрунтям для цього слугує порівняно багатший спектр професій та загалом людської діяльності, забезпеченість природними ресурсами, пронизаність життя великою кількістю інформаційних потоків. Врешті решт, більша економічна та соціальна інтеграція настільки посилює дивідуацію, що люди починають віднаходити та переробляти свої «Я» та переглядати своє ставлення до життя у своєрідно новий спосіб [Freinacht, 2019, p. 69].

Але висока дивідуація не позбавлена негативної сторони – в дивіда виникають труднощі пов'язані з пристосуванням до навколишнього середовища та входженням до спільнот, частиною яких він став внаслідок дивідуації. За таких обставин лишається один крок до відчуженості: наші мрії малозрозумілі іншим, ми малопомітні та не почуті. Й причина в тому, що дивіди щоразу занадто своєрідно відрізняються одне від одного, щоб досягнути інтеграції. Їх супроводжує мало вловима невдоволеність, відгородженість від суспільства та самотність [Freinacht, 2019, p. 69-71].

Якщо децентрація суб'єкта перетворила модерного індивіда на постмодерного дивіда, то як наступний етап можна розглянути перехід до трансперсонального дивіда, який виникає внаслідок суперпозиції розрізнених Я-образів, на які поділяється структура індивіда. В метамодерні суперпозиція використовується для накладання щирості та іронічності, завдяки чому виникає «іронічна щирість», як один з літературних прийомів та частина філософської призми метамодерну. Такий прийом важливий для сприйняття, якщо наше завдання – розглянути погляди інших та відсторонено пропустити їх крізь себе без поспішного запозичення [Freinacht, 2019, p. 370].

Ми пропонуємо адаптувати методологічний принцип суперпозиції під відповідні дослідницькі потреби та використовувати його в якості альтернативи методологічному індивідуалізму. Застосування цього принципу буде доречним у тих ситуаціях, коли особистість постає перед дослідником як багатократно ділима сутність, чиїми складниками можна маніпулювати безкінечно з метою чи то примноження цифрового капіталу, чи то для надання точного опису сучасної людини, підключеної до смартфонів, фітнес-браслетів, планшетів та комп'ютерів, які неминуче занурюють її у соціальні мережі – роблять з неї відвідувача інтернет-платформ, споживача платних сервісів, користувача операційних систем Android, iOS, MS Windows та ін. Спосіб суб'єктивації індивіда, опосередкований використанням технічних пристроїв, перетворює його на дивіда з відчуженою від нього дивідуальністю, яка, на відміну від психо-фізично втіленої індивідуальності, існує у діджиталізованому просторі в цифровій формі.

Ми ставимо й такі запитання: а чим ще може стати децентрований суб'єкт? Чи може він набути *стану вищої відцентрованості із самим собою, опинившись на більшій дистанції від інших*? Й втратити зв'язок із тими, з ким зазвичай дотримується своїх соціальних ролей? Адже ми так часто чуємо у масовій культурі думку-заклик про важливість відкидання ролей задля досягнення внутрішньої свободи. І якщо це на стільки істотно може змінити ситуацію, то *дивід* має бути тим індивідом, *який тікав від свободи, досягнув іншої її форми і врешті решт звільнився навіть від самого себе*. Його частини змогли відокремитися одна від одної та стали вільно пересуватися всередині децентрованого цілого – традиційний пазл, детальки якого мали зазубринки, перетворився на мозаїку, утворену з правильних шестигранників, що можуть вільно пересуватися й переформовувати зображення (мереживо).

Якщо індивідуація за К. Юнґом є процесом формування цілісності з усієї сукупності елементів психіки, то в метамодерному розумінні, дивідуація не є її протилежністю – процесом розкладання внутрішнього світу особистості на окремі складники. Дивідуація допомагає різним складникам відокремитися задля того, щоб кожна з них могла бути виражена, випробувана, змінена або ліквідована. Дивідуація не відміняє інтегративної сили індивідуації у підтриманні здорового функціонування людського організму та цілісності особистості. При виокремленні певних рис характеру –

схильностей, бажань, переконань, інтересів чи то цілих Я-образів – вони не досягають абсолютної безконтрольної автономії, а лишаються під впливом всього того, що включає людська природа та набору особливостей, притаманних конкретній особистості. Трансперсональна перспектива розширює поле представлених спостережень.

Вивчаючи делезівську складку, а точніше її вміст, Н. В. Загурська виокремила «різновид *номадичної сингулярності*, [що є] гранично інидвідуалізованим й *емоційно забарвленим буттям тут-і-тепер*» видимий для машини влади і, ймовірно, в першу чергу цінний для влади. А *дивідуум*, на її думку, відрізняється від номадичної сингулярності *емоційною нейтральністю* [Загурская, 2016, с. 147]. В цьому пункті є розбіжність з поглядом Фрайнахта, в чиїх роботах емоціям відводиться надважливе місце, зокрема емоційному розвитку, емоційним режимам, емоційній вразливості. Тому (трансін)дивід, принаймні на понятійному рівні, може перевтілюватися у згадану номадичну сингулярність.

Важко уявити сценарій існування цивілізації, за якого транснаціональні компанії могли б відмовитися від своїх цілей – відкинути найновітніші технології – й відтак зупинити технологічний прогрес, рушіями якого вони є. «Права прогресу» на людську дивідуальність будуть зростати пропорційно рівню влади технологій над людським «Я», й еквівалентно кількості пристроїв, без яких конкретний індивід вже не мислить свого життя. Загалом, інженери різних галузей – нано-, біотехнологи, аналітики даних, програмісти та інші фахівці з передових технологій – не припинять своєї роботи за жодних обставин; працівники будуть будувати кар'єру, а корпорації – живитися результатами їхніх досягнень та продовжувати свій розвиток. Ми вважаємо, що можна очікувати лише посилення тенденції до дивідуалізації суспільства. Тому діячі гуманістичної сфери мають в певному сенсі чинити супротив та протидіяти всеохопному розчиненню індивідів у океані даних. Якщо комп'ютерний інженер своєю діяльністю підтримує тенденцію до дивідуалізації, то діячам гуманітарної сфери належить подбати про базис, від якого може залежати баланс між індивідуацією та дивідуацією.

В четвертій главі *«Nordic Ideology: A Guide to Metamodern Politics, Book Two»* Ханзі Фрайнахт описує напрямок історичного процесу – рух від держави раннього Нового часу до національної, а далі до держави загального добробуту. Місією автора є спрямування еволюції державного устрою до *«The Listening Society»* (що ми перекладаємо як «суспільство-слухач / чуйне суспільство / суспільство вислуховування»). В цій траєкторії на кожній стадії закономірно наростає інтимність контролю над індивідом [Freinacht, 2019, p. 55].

Фрайнахт говорить про всепроникність *правила наростання інтимності контролю*. Згідно з цим правилом розвиток держави супроводжується «збільшенням [кількості механізмів] моніторингу й контролю над людською поведінкою, які все глибше проникають в душу та беруть людину під цілеспрямований колективний контроль». Ба більше, він наполягає на тому, що це «уможливлює громадянські свободи, права людини та ліберальну культуру», бо взаємопов'язані між собою «порядок, свобода і рівність йдуть пліч-о-пліч» [Freinacht, 2019, p. 55]. І це дуже добре узгоджується з положеннями Г. Рауніга щодо «постійної відкритості дивіда до взаємодій, його готовності відкріпитися від одних та прикріпитися до других дивідів». Дивіда можна назвати «дивом комбінаторики», бо на відміну від індивіда він не несе тягаря унікальних особливостей, які б заважали йому «еднатися з іншими» [Deseriis, 2017, p. 1050]. Успішність цих «актів єднання» могла б підтримувати соціальну рівність між тими, чия взаємодія приносить їм позитивні результати.

В. П. Будз стверджує, що «суспільні відносини ґрунтуються на системі емоційно-почуттєвих принципів соціального капіталу окремої спільноти, яка має специфічні особливості буття» [Будз, 2010, с. 110]. Виходячи з цього, ми припускаємо можливість накопичення *соціально-дивідуального капіталу* у спільнотах, в яких протікає дивідуація особистостей, що відрізняє їхнє «культурно-історичне буття» від традиційного та модерного суспільства.

Підсумовуючи, наведімо визначення індивідуалізму метамодерну Ю. О. Шабанової, що є «правом благородної людини усвідомлено формувати сенси свого буття» [Шабанова, 2019, с. 20]. А ми ж хочемо дати визначення *«дивідуалізму», який є однією з траєкторій у політичному метамодернізмі, за якою ця філософська парадигма намагається спрямувати кожного [якщо не чинного, то потенційного] члена «суспільства-слухача» до духовно-психологічного розвитку пліч-о-пліч зі своїми співгромадянами, озброївши їх трансперсональним поглядом одне на одного.* У цьому погляді дійсно перетинаються суб'єктивна та об'єктивна реальності й досягається метамодерна істина, як її зображує авторка [Ibid.].

Ми виявили єдність думок низки дослідників, які погоджуються, що дивід(уум) є фрагментованим перевтіленням цілісного індивіда, й місцями називають це одним з проявів кризи ідентичності. Але ми більше схиляємося до того, що цілісність та її втрата не є кризовою зміною в структурі особистості, а є наслідком невпинної діджиталізації, яка не обов'язково розбиває людину на сегменти, але інтенсифікує практики поділу «Я» у віртуальному середовищі. Якщо шукати плюси такої зміни та вірити у позитивний сценарій, то перед дивідом відкриваються можливості проявити свої ідентичності, «Я-образи» та увиразнити будь-які складові своєї особистості. Наприклад, відокремити «презренне Я» від «соціального», «ідеалізоване» від «інтимного», «професійне» від «політичного Я». У такий спосіб може бути подолано конфлікт між окремими аспектами особистості та забезпечено їхній взаємо(не)залежний розвиток. Тільки за однієї непростої умови – пізнання та опанування індивідом своєї дивідуальності.

Наостанок ми хочемо вказати на один ризик. Деякі психологи та духовні лідери з глибоким занепокоєнням заявляють про кризу, про духовний занепад людини. Найсуттєвішою проблемою вони вважають втрату цілісності, а справою їхнього життя є нав'язування потреби в інтегративних практиках. Повіривши в це, ми ризикуємо обрати хибний шлях – ми можемо загорітися прагненням інтегрувати те, що зовсім не потрібно інтегрувати; інтегрувати те, що є непотребом саме по собі. Нас може захопити тривожне намагання об'єднати фрагменти свого «Я» та ідентичності, які несумісні між собою, які існують лише окремо, які існують саме завдяки окремішності. Ми можемо кинути всі сили на побудову Я-образу в якому будуть фігурувати «скло», «пластик», «граніт», «фанера», «цегла», «оксамит», «асфальт», і які ми будемо намагатися з'єднати в цілісну споруду за допомогою клею ПВА. Зведення цієї споруди непотрібне нам і нездійсненне ані фізично, ані ментально; але іноді воно є дуже бажаним, стає первинною потребою, переростає в нав'язливу ідею. Цим перекреслюється буття самоцінних фрагментів, які ми тільки й знаємо що скріплювати між собою заради самого скріплення. Фанатики ризикують потрапити в своєрідну *петлю абсурду*, *яка буде лише віддаляти їхнє «Я» від цілісності через зациклєність на маніпулюванні дріб'язком*, побічними продуктами множини різних дій (завершених або незавершених). Прикладом цих проявів є сукупність файлів, накопичених на комп'ютері та інших пристроях, де людина зберігає фото, відео та скріншоти, щоденники й нотатки, цитати з прочитаних книг та електронну бібліотеку і будь-які інші файли, які мають для неї певну цінність. Дехто регулярно намагається впорядкувати весь цей масив інформації, наче від цього залежить його/її добробут та місце в житті. І це приклад того, як можна заплутатися у тій частині дивідуальності, яка є для нас доступною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Будз В. П. Сутнісні виміри соціального капіталу українського суспільства. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки.* 2010. Вип. 14. С. 107-113.

Завгородня О. Інтегративно-екзистенційний підхід до розуміння особистості. *Психологія і суспільство.* 2017. № 2. С. 74-92. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Psis_2017_2_12

Загурская Н. В. *Постчеловек. Version N / Postman. Версия Н.* Харьков : ХНУ имени В.Н. Каразина, 2016. 292 с.

Шабанова Ю. О. Осциляція як вимір філософії метамодерну. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*. 2019. № 2(2). С. 13-22. DOI: https://doi.org/10.15421/341920

Abramson, S. Ten Basic Principles of Metamodernism [Електронний ресурс]. *HuffPost*. 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.huffpost.com/entry/ten-key-principles-in-met_b_7143202

Big Data: A New Medium? / Edited by N. Lushetich. Routledge, 2020. 228 p.

Bogard W. Empire of The Living Dead. *Mortality*. 2008. Vol. 13. No. 2. 19 p. URL: https://www.academia.edu/4544710/Empire_of_the_living_dead

Bruno F. & Rodríguez P. M. The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies. *Theory, Culture & Society*. 2022. Vol. 39. No. 3. P. 27–50. DOI: https://doi.org/10.1177/02632764211029356

Combes M. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual* / Trans. from French by T. LaMarre. Cambridge, MA: MIT Press, 2013. 119 p.

Deseriis M. Review of the book: Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution, Vol. 1, by Gerald Raunig. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2016 / Trans. from German by A. Derieg. *International Journal of Communication*. 2017. Vol. 11. 7 p. URL: https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/download/7030/1951

Freinacht H. Nordic Ideology: A Metamodern Guide to Politics, Book Two (Metamodern Guides 2). Metamoderna ApS, 2019. 495 p.

Freinacht H. The Listening Society: A Metamodern Guide to Politics, Book One (Metamodern Guides 1). Metamoderna ApS, 2017. 414 p.

Han B.-C. The Transparency Society / Translated from German by E. Butler. Stanford Briefs, 2015. 152 p.

Kelly M. G. E. & D. Vardoulakis. Balibar and Transindividuality *Australasian Philosophical Review*. 2018, Vol. 2, No. 1. PP. 1–4. DOI: https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514957

Ott M. Dividuations: Theories of Participation (1st ed.). Palgrave Macmillan, 2018. 254 p.

Raunig G. Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution, Vol. 1 / Translated from German by A. Derieg. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2016. 208 p.

Read J. The Politics of Transindividuality. Brill, 2015. 309 p.

Smith K. From Dividual And Individual Selves To Porous Subjects. *The Australian Journal of Anthropology*. 2012. Vol. 23. No. 1. PP. 50–64. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2012.00167.x

The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology / Edited by H. L. Friedman, & G. Hartelius. Wiley Blackwell, 2013. 706 p. DOI: https://doi.org/10.1002/9781118591277

Wiggers B., & Read J. Thinking Transindividuality along the Spinoza-Marx Encounter: A Conversation. Krisis | Journal for Contemporary Philosophy. 2022. Vol. 42. No. 1. PP. 93–107. DOI: https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.38348

Манюков Олександр Юрійович
аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: o.maniukov@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9860-2824

Стаття надійшла до редакції: 14.08.2022 Схвалено до друку: 15.10.2022

UNDERSTANDING OF HUMAN DIVIDUALITY IN POLITICAL METAMODERNISM

Maniukov Oleksandr Yuriiovych
PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: o.maniukov@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9860-2824

ABSTRACT

The understanding of the dividual nature was presented from the point of view of political metamodernism founded by Hanzi Freinacht. A transpersonal perspective puts in the center the (transin)dividual – a member of more developed and complex societies. The monographic works of the author were analyzed for the use of the concept of dividual, which was developed in postmodernism and further borrowed by metamodern theorists.

Therefore, an attempt to understand the versatile nature of dividual and dividuality outside the postmodern discourse was made. Dividuality was conceptualized as subjectivity synthesized at the intersection of collective and individual, considering the influence of postmodern digitalization in combination with the transpersonal view of human sociality in metamodern society.

Dividuation is the up-to-date form of subjectivation, which turns the individual into a dividual. The difference in the understanding of dividual and dividuality in political metamodernism and postmodernism was demonstrated. The theory of dividuation, the specific foundations of which could be traced in the works of Hanzi Freinacht, was analyzed.

The definition of "dividualism" was suggested. "Dividualism" was viewed as a trajectory of consolidation in "the listening society", members of which develop together spiritually and psychologically. "Dividualism" includes not only the (in)dividual's ability to endow life with meaning but also to do so by taking into account the interconnectedness with his fellow citizens.

In contrast to the implicitly negative understanding of the dividual put forward by postmodernists, the description of the dividual's potentially positive features was offered. This positivity might be realized if the dividual could have managed to recognize and organize its/his/her dividuality to express it. Knowing one's dividuality is considered to be a difficult but favorable task for organizing existing "self-images" or for their expression.

Finally, reflections on being trapped in the dead-end integrative practice were presented.

***Keywords**: : dividual, dividuality, political metamodernism, postmodernism, transindividual, Hanzi Freinacht*

REFERENCES

Abramson, S. (2015, April 27). Ten Basic Principles of Metamodernism. HuffPost. URL: https://www.huffpost.com/entry/ten-key-principles-in-met_b_7143202

Bogard, W. (2008). Empire of The Living Dead. *Mortality, 13*(2), 19 p. URL: https://www.academia.edu/4544710/Empire_of_the_living_dead

Bruno, F., & Rodríguez, P. M. (2022). The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies. *Theory, Culture & Society, 39*(3), 27–50. https://doi.org/10.1177/02632764211029356

Budz, V. P. (2010). Essential Dimensions Of Social Capital Of Ukrainian Society. *Bulletin of the Precarpathian University. Philosophical and psychological sciences, 14*, 107-113.

Combes, M. (2013). *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual* (T. LaMarre, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1999).

Deseriis, M. (2017). [Review of the book *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution, Vol. 1*, by G. Raunig (A. Derieg, Trans.)]. *International Journal of Communication, 11,* 1–7. URL: https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/download/7030/1951

Freinacht, H. (2017). *The Listening Society: A Metamodern Guide to Politics, Book One (Metamodern Guides 1).* Metamoderna ApS.

Freinacht, H. (2019). *Nordic Ideology: A Metamodern Guide to Politics, Book Two (Metamodern Guides 2).* Metamoderna ApS.

Friedman, H. L., & Hartelius, G. (Eds.). (2013). *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Wiley Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118591277

Han, B.-C. (2015). *The Transparency Society* (E. Butler, Trans.). Stanford Briefs. (Original work published 2012).

Kelly, M. G. E., & Vardoulakis, D. (2018). Balibar and Transindividuality *Australasian Philosophical Review 2*(1), 1–4. DOI: https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514957

Lushetich, N. (Ed.). (2020). *Big Data: A New Medium?* Routledge.

Ott, M. (2018). *Dividuations: Theories of Participation* (1st ed.). Palgrave Macmillan.

Raunig, G. (2016). *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution, Vol. 1* (A. Derieg, Trans.). Los Angeles, CA: Semiotext(e). (Original work published 2014).

Read, J. (2015). *The Politics of Transindividuality*. Brill.

Shabanova, Y. O. (2019). Oscillation as Determination of Metamodern Philosophy. *Epistemological Studies in Philosophy Social and Political Sciences, 2*(2), 13-22. DOI: https://doi.org/10.15421/341920 (In Ukrainian).

Smith, K. (2012). From Dividual And Individual Selves To Porous Subjects. *The Australian Journal of Anthropology, 23*(1), 50–64. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2012.00167.x

Wiggers, B., & Read, J. (2022). Thinking Transindividuality along the Spinoza-Marx Encounter: A Conversation. *Krisis | Journal for Contemporary Philosophy, 42*(1), 93–107. DOI: https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.38348

Zahurska, N. V. (2016). Posthuman. Version N / Postman. Version N. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University (In Russian).

Zavhorodnya, O. (2017). Integrative-Existential Approach To Understanding The Personality. *Psychology & Society, 2,* 74-92. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Psis_2017_2_12 (In Ukrainian).

Article arrived: 14.08.2022 Accepted: 15.10.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-4
УДК: 140.8:930.1

Лідія Газнюк, Михайло Бейлін

ЛЮДИНА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ БУТТІ: МІЖ СИСТЕМОЮ І АНТИСИСТЕМОЮ

Антисистема розглядається як соціокультурна спільність людей, світогляд яких будується за принципом заперечення і знецінення наявної реальності і усвідомлення потреби її трансформувати. Реальна соціокультурна реальність опиняється під загрозою знищення задля здійснення постулатів антисистемної доктрини, хоча ця доктрина суперечлива і нежиттєва, і тому її положення не можуть бути здійснені в даний момент або взагалі ніколи. З'ясовуються причини виникнення антисистем: кризовий стан суспільства (політичні і духовні кризи), наростання почуття депривації та наявність ідей та інститутів, що не належать до панівної в суспільстві культури. Показано, що міжкультурні взаємодії є необхідною умовою формування антисистемних доктрин та організацій, тому що у цьому процесі у суспільство проникають фрагменти чужої культурної картини світу, які часом виявляються несумісними з місцевою оригінальною культурою. Як тільки частина людей, які зазвичай інтелектуально розвинені та мають широкий кругозір, формує синкретичний, мозаїчний світогляд з довільно підібраних фрагментів рідної та чужої культур, виникнення антисистеми стає лише питанням часу. З'ясовано, що сприятливим середовищем виникнення антисистем є псевдоморфоз як стан, у якому одне суспільство культурно і політично домінує над іншим, нав'язуючи йому свої форми та інститути, які погано сумісні з укладом життя реципієнта. У результаті всі творчі сили приймаючого суспільства виявляються поставленими на службу підтримці чужих йому політичних та культурних форм, що нерідко призводить до відчуття безглуздості життя та несправедливості реальної соціокультурної реальності. Обґрунтовано, що у стану депривації на одному боці протиріччя перебувають певні очікування суб'єкта, пов'язані з його потребами, інтересами, переконаннями, ідеями, але на іншому боці цього протиріччя – реальні умови їх задоволення. Зазначається, що псевдоморфоз є важливим фактором для формування антисистеми, але генезис антисистеми може статися і без нього. З'ясовано, що у сучасному світі антисистемний потенціал безпосередньо пов'язаний з глобалізацією, яка зробила доступними будь-які ідеї та доктрини, спонукала на міграцію в чужі краї мільйони людей, знищила багато затребуваних у автохтонних суспільствах культурних інститутів та впровадила у соціальне середовище чужорідні політико-економічні і соціокультурні стандарти, а тому сучасний світ опинився в лещатах відразу декількох антисистем, не рівних за силою та масштабами.

Ключові слова: *антисистема, культурний розвиток, міжкультурні контакти, автохтонне суспільство, соціальна депривація, деструктивна діяльність, псевдоморфоз.*

У соціокультурному бутті люди виступають носіями різних духовних цінностей, традицій та стилів життя, тому їх культурні світи далеко не завжди сумісні один з одним. Як показує історичний досвід, носії різних культур далеко не завжди здатні до плідної взаємної співпраці, навіть якщо вони включені у спільну економічну та/або політичну систему, а неконтрольований обмін фрагментами духовних культур нерідко призводить до негативних наслідків. У рамках єдиної соціокультурної системи виникає згубне для неї соціально-духовне утворення, яке за своєю суттю живе за рахунок системи, що її створила, але за своїми цілями прагне її знищення, тобто у синкретичній соціокультурній системі утворюється паразитарна антисистема. Нерідко буває, що культури, з компонентів яких формується антисистема, мають колосальний творчий потенціал і на цій основі створюють чимало матеріальних і духовних шедеврів. Опинившись перемішаними в антисистемі, елементи цих культур виявляються здатними лише до деструктивного впливу один на одного і на соціальне оточення. Більш того, антисистемні утворення завжди діють проти суспільств, що їх породили. Якщо врахувати, що процеси глобалізації призводять та у багатьох суспільствах вже призвели до взаємодії та неконтрольованого взаємного

© Газнюк Л.М., Бейлін М.В., 2022.
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

проникнення суспільства та культури, то виникнення глобальної антисистеми практично неминуче [Бейлин, 2017].

Феномен антисистемності дозволяє побачити антисистемні тенденції глобалізації та культурного синкретизму, що її супроводжує. Теоретична *актуальність* дослідження полягає у розкритті синкретичного походження антисистемних доктрин та спільностей, тому що у глобальному світі культурний діалог не затихає і часто носить неконтрольований характер. Виявлення механізму виникнення та функціонування антисистемних доктрин та спільностей, похідних від міжкультурної взаємодії, дозволяє розкрити антисистемний потенціал сучасності.

Ступінь розробленості проблеми сягає питань соціокультурної динаміки, сумісності та несумісності різних суспільств та культур, сутності культури та культурних традицій свого часу вивчали М.Я. Данилевський, К.М. Леонтьєв, А. Дж. Тойнбі, О. Шпенглер, П.О. Сорокін, С. Гантінгтон, Л.М. Гумільов та інші. Ці питання в різних контекстах актуалізуються сучасними філософами, культурологами, соціологами [див.: Kumar, 2014; Zaman Asad, 2022].

Мета статті – проаналізувати антисистему як соціально-духовну спільність, що проявляється не як закономірний результат культурного розвитку і міжкультурного контакту, а як демонстрація аритмії, збою і врешті-решт як негативний результат функціонування, що приводить до руйнування системи.

Термін «антисистема» у філософії, культурології та етнології започаткували Л.М. Гумільов і І. Валлерстайн. Для Валерстайна антисистема – це випадкове явище, що діє проти системи, яка сформувалась у світі. Дослідник називав антисистемними соціалістичні та націоналістичні рухи XIX – початку XX ст. [Wallerstein, 2004]. Валлерстайн розглядає антисистемність як природний, хоч і деструктивний побічний ефект розвитку соціокультурних систем і не аналізує роль міжкультурних контактів.

У Гумільова антисистема є органічною частиною його етнологічної концепції. Він визначав антисистему як системну цілісність людей із негативним світовідчуттям, що сформувала загальний для своїх членів світогляд. На його думку, антисистеми складаються в зонах контакту декількох різних суперетносів і в їх основі лежить біологічна метисація, що супроводжується нав'язливим обміном не завжди сумісними один з одним ідеями. Антисистема в його вченні постає як «згубний фантом» (як то волзька Хазарія та альбігойський рух). Під антисистемою слід розуміти соціокультурну спільність людей, яка має спільний для своїх членів світогляд, що заперечує реальність і на практиці реалізується у деструктивній діяльності. В основі формування антисистеми лежать неконтрольовані міжкультурні взаємодії, під впливом яких складається суперечливий, несумісний з реальністю світогляд. Тому соціально-політична активність цієї спільності завжди має руйнівний характер, навіть якщо її адепти проголошують гуманні та піднесені гасла. Простіше кажучи, це люди, які розглядають ситуацію, що склалася в їх суспільстві чи культурі, з позиції іншого суспільства чи чужої культури і тому сприймають реальний стан справ як неправильний і такий, що потребує виправлення. Оскільки вони бачать ситуацію «чужими очима», то лише руйнують «неправильне», але бажане створити не можуть, тому що зразок, який їх надихає, або непридатний у цій ситуації, або настільки еклектичний, що не може бути втілений у реальності. Гумільов, діючи в руслі біологізму і наголошуючи, перш за все, на етнічні, а не культурні контакти, редукував складний процес формування антисистем до слідства етнічної метисації.

У сучасному світі антисистемний потенціал безпосередньо пов'язаний з глобалізацією, яка зробила доступними будь-які ідеї та доктрини, спонукала на міграцію в чужі краї мільйони людей, знищила або призвела до деградації історично сформованих у незахідних суспільствах культурних інститутів та впровадження в їх середовище невластивих їм євро-американських політико-економічних елементів (виборчої політичної системи, західної моделі банківської системи тощо). Тому сучасний світ опинився в лещатах відразу двох антисистем, нерівних за силою та масштабами. Зсередини західному

світу загрожують неоязичницькі культи (наприклад, вуду), а зовні він обложений войовничими ісламістами, багато в чому породженими політичними та економічними аспектами глобалізації.

Оскільки антисистема є соціокультурним, а не лише політичним або кримінальним явищем, то, здається, боротьба з нею не може вестися лише військовими чи поліцейськими методами. Переслідування адептів антисистем завжди буде запізнілою мірою, тому що якщо ці адепти вчиняють злочини, то, отже, антисистема вже сформована та веде свою деструктивну діяльність. Набагато більш дієвим способом профілактики антисистемних тенденцій є підтримка національних духовних культур і заохочення інтересу до них, збереження і розвиток традицій і звичаїв, що склалися, щоб жоден представник того чи іншого суспільства не опинився в положенні духовного маргіналу. Умови життя людей нерідко бувають важкими, але це ніколи не є підставою для культурного ренегатства. Знайомство з чужими культурами неминуче, особливо у глобальному світі, але будь-який компонент чужого культурного комплексу повинен розглядатися в контексті суспільства, що породило його і, таким чином, подаватися реципієнту органічно, з урахуванням особливостей його сприйняття. У сучасному світі підтримці національних духовних культур могли б надати неоціненну послугу інформаційні технології, за допомогою яких можна було б створювати та тиражувати патріотично орієнтований інтернет-контент. Якщо існують екстремістські та окультні сайти, то чому б не існувати сайтам, які залучають відвідувачів до рідної культури. Молодь, яка в наші дні проходить соціалізацію в Інтернеті, не меншою мірою, ніж у школі, за допомогою таких сайтів з наймолодших років шукатиме відповіді на свої запитання в рамках рідних традицій, а не у купі фрагментів чужих культур. Ці заходи не врятують світ від соціальних протестів і депривації тих чи інших соціальних груп, але тоді реальні соціально-економічні та політичні труднощі будуть хоча б сприйматися людьми конкретно, і дії, які вживаються людьми, будуть спрямовані на вирішення саме реальних проблем. Поява хоча б чисельно невеликого маргінального прошарку, що складається з людей, які по-справжньому не належать ні до рафінованої культури «верхів», ні до патріархальних «низів», здатна породити антисистему, яка дасть про себе знати лише в момент кризи суспільства, коли владні структури не зможуть їй протистояти. Яскравим прикладом є події так званої "арабської весни".

Псевдоморфоз ніколи не припинявся, тому що суспільства і держави в жодну епоху не задовольнялися усталеними кордонами і наступали один на одного у військовий, духовний чи економічний спосіб. До псевдоморфозу приводило і призводить не будь-яке зіткнення чи сусідство, а тільки складання єдиної системи відносин, в якій один учасник домінує над іншими та впливає на них (хоча й сам не уникає їхнього впливу). І. Валлерстайн називає такий стан «світосистемою» і характеризує наступним чином: «Я хочу донести до вас, що світосистема є певним територіально-часовим простором, який охоплює багато політичних і культурних одиниць, але, водночас, є єдиним організмом, вся діяльність якого підпорядкована єдиним системним правилам» [Wallerstein, 2004, p. 17]. Прикладом може бути римська світосистема, яка включала не тільки імперію, а й залежні від неї держави, протекторати і торгових партнерів. Як показує історична практика, відповідним підґрунтям для антисистем стала саме гібридна колонізація. Адже просте перенесення європейської (або будь-якої іншої) структури в нові країни може залишати її традиції та звичаї майже незмінними, лише адаптуючи їх до нового місця. Чужорідний компонент повною мірою у систему не проникає і збою в ній не викликає. Силовий тиск або економічна кабала не вимагають близького знайомства та духовного обміну, що ускладнює циркуляцію ідей, а створення гібридної структури потребує творчих зусиль у різному обсязі від усіх учасників колонізації. І тут якраз і відбувається інтенсивна взаємодія представників різних культур, що виражається не тільки в духовному обміні, а й у змішаних шлюбах, спільних поселеннях тощо. У цій ситуації переплітаються як позитивні сторони різних культур, так і їх негативні аспекти. А якщо уявити, що деякі члени цієї гібридної

структури залучені до неї насильно чи хоча б примусово, то складно очікувати від них творчої участі та культурної відкритості. Прикладами такої взаємодії можуть бути работоргівля, яка насильно переміщує людей у інше місце проживання, дає людині проти її волі нижчий соціальний статус і не дозволяє «вийти з гри», і чужоземна окупація, яка вербує колабораціоністів з-поміж місцевого населення. Невільник чи погоджувач може вивчити чужу мову, носити чужоземний одяг і навіть удостоїтися панської похвали, але становище його навряд чи кардинально зміниться: він все одно залишиться людиною другого сорту, навіть якщо люди «першого сорту» не будуть йому цього наочно демонструвати. Вочевидь, насильно залучена у гібридну колоніальну структуру людина, позбавлена можливості захищатися чи відокремитися, вважатиме привабливим один із двох ідеалів. По-перше, вона може мріяти про той день, коли чужоземне панування впаде, навіть якщо після цього й настане хаос, або зосередиться на самому собі та своїх життєвих запитах, ігноруючи суспільні інтереси та сприймаючи суспільство лише як середовище проживання.

Можливий, щоправда, і дещо інший варіант дії псевдоморфозу. Наприклад, чужа культура починає своє панування поступово, не прямим політичним та економічним примусом, а далеким та модним флером романів та кіно. Тоді агентами псевдоморфозу будуть література та освіта. Космополітично виховані ерудити, що виросли на зарубіжних книгах, або молоді люди, які здобули освіту за кордоном, у країнах зовсім іншої культури, несхожої на їхню рідну, часто виявляються носіями антисистемного світогляду. Зокрема, вони поспішають застосувати чужі рецепти вирішення чужих проблем до свого рідного суспільства, не замислюючись про сумісність проблем та методів їх вирішення. Ерудитом із космополітичною освітою був пророк Мані, засновник маніхейства, а старанним студентом закордонного університету – майбутній камбоджійський диктатор Пол Пот. В обох випадках псевдоморфоз був не політичним чи економічним, а духовним.

Синкретичні антисистеми виникають у зонах контакту двох і більше розвинених суспільств, і важливими умовами їх виникнення є культурна несумісність цих товариств, кризовий стан хоча б одного з них і існування хоча б нечисленної групи маргінальних у культурному плані індивідів, що виросли на стику різнорідних культур. Важливо, що три зазначені фактори повинні збігтися, інакше синкретична система не сформується, а її потенційні ідеї та учасники існуватимуть у просторі контркультури роз'єднано. При цьому політичне та економічне співробітництво між різними суспільствами чи панування одного суспільства над іншим не є обов'язковими: достатньо навіть інтенсивного обміну ідеями. Адже антисистемні спільності мають синкретичне походження, що обумовлено проникненням у культурно однорідне середовище чужої ідеї, яка підхоплюється маргінальними суспільними групами, причому такі групи формуються задовго до початку синкретичного змішування. Чужі ідеї, як світського, і релігійного характеру, здаються людям, які складають таке «тіньове суспільство», універсальним засобом вирішення будь-яких проблем, особливо коли вони поєднуються з місцевими дисидентськими настановами. У результаті формується готова до конфронтації з усім світом структура, що має суперечливу, зіткану із взаємовиключних фрагментів доктрину.

Ієрархія в антисистемних спільностях будується за езотеричним принципом дозування інформації. Люди, що знаходяться поза їх структурами, вважаються неповноцінними, яких у кращому випадку слід насильно облагодіяти, а в гіршому – жити за їх рахунок. Моральні стандарти, таким чином, або виявляються подвійними, або взагалі відсутні, і у таких випадках моральні категорії часто підміняються доцільністю. Антисистемні доктрини є однотипними, їх можна умовно поділити на два типи: хіліазм та паразитизм. Під антисистемним хіліазмом розуміється прагнення будь-якою ціною знищити реальний стан справ і відновити тип суспільства, який існував раніше, і це є прагнення повернення у минуле. Такий виступ проти наявної соціальної реальності нерідко супроводжується есхатологічними гаслами та драпірується містичним антуражем. При цьому проголошуваний ідеал настільки суперечливий і еклектичний («небесна

держава загального благоденства», теократична республіка), що він не може бути здійснений або за даних обставин, або, можливо, ніде і ніколи. Тому хіліасти, не зважаючи на втрати і не соромлячись у засобах, намагаються зруйнувати соціальну емпірію, але нічого позитивного не створюють. Захоплені і утримувані ними люди опиняються в анклавах беззаконня та насильства, які живуть за рахунок сусідів і «неосвіченого» населення, яке вважається людьми другого сорту. Паразитичні антисистеми не претендують на перебудову світу і намагаються створити умови для своїх адептів, у яких ті могли б давати волю всім своїм бажанням та інстинктам, нічим не обмежуючись і ні перед ким не несучи відповідальності. Для цього застосовують як окультні практики, так і відкрите насильство. Будь-які етичні норми, що обмежують людські бажання, оголошуються забобоном, і навпаки – будь-які, навіть чужі чи наївні віяння, що викликають людські пристрасті, гаряче вітаються.

При цьому антисистемні вчення анітрохи не збагачують культуру тих суспільств, у яких існують, не створюють нові оригінальні політичні та економічні моделі. Дуже часто такі структури перетворюються на притулок всіляких шахраїв і злочинців, які займаються своїми махінаціями при заступництві антисистемних володарів, що спираються на грубу силу. За умов псевдоморфозу формується так звана «псевдоморфна» особистість. Так людина не втягується у псевдоморфозу, а народжується у ній, вона бачила придушення своєї культури і переживала примусовий злам своєї картини світу. Для неї чужі політичні та духовні форми – даність, від обслуговування та схвалення якої залежить її особистий життєвий успіх. До співвітчизників, далеких від такої системи цінностей, псевдоморфна особистість ставиться зверхньо чи навіть із відвертою ненавистю. Перед своїми «господарями» такий лакей пасує тому, що, незважаючи на всі свої старання, він ніколи не стане для них своїм. Така людина постійно переживає почуття ущербності від усвідомлення невідповідності між чужою культурною формою, яку вона хоче суто зовнішнім способом зробити своєю, та власним змістом, який заважає це зробити, щоразу нагадуючи її, хто вона є насправді. Мстивість, що породжується цим ресентиментом, спрямовується зовні, на культуру, яка є об'єктом придушення. У псевдоморфозах сучасного світу можна побачити таких типажів серед публічних і колись успішних людей, які з якихось причин почуваються скривдженими, хоча словом чи справою їх ніхто не ображав.

Для псевдоморфної особистості майже завжди характерний стан депривації, без якого обходиться рідкісний псевдоморфоз і жодна антисистема. Однією з причин соціального конфлікту є депривація, що постає як протиріччя між суб'єктивними очікуваннями і об'єктивним становищем суб'єкта і характеризує взаємозв'язок об'єктивного та суб'єктивного в конфлікті. Депривація – це результат розбіжності між очікуваннями (станом свідомості) суб'єкта та реальними можливостями їх реалізації (задоволення) на практиці. Слід зазначити, що суб'єкт депривації має потреби та бажання, які не можуть бути реалізовані у його поточному положенні. Наприклад, бідняк має мрії, які виходять за межі одноденного виживання, лише оскільки бачить багатіїв і знає, що перед законом всі рівні, тобто за інших обставин і він міг би бути багатієм. Навряд чи таке почуття може відчувати у становому суспільстві спадковий невільник або кріпак, який точно знає, що він не дорівнює і ніколи не дорівнюватиме у правах панові. Майже напевно він не мріятиме про панський спосіб життя хоча б тому, що такі мрії принципово не можуть стати дійсністю, та й панське життя з його нюансами та мотивами йому незрозуміле. Ба більше, у своєму повсякденному існуванні така "людина другого сорту" часом знаходить "плюси", про які пан і не здогадується, і заради цих крихітних переваг ущемлена людина готова прикладати титанічні зусилля. Наприклад, спритний і сумлінний кріпак може стати управителем, тобто покласти на себе обов'язки, від яких пан добровільно відмовляється як від утомливих. Бути управителем – це відповідальність і певний ризик, піти на який погодиться далеко не кожна вільна та забезпечена людина. Про це мріє саме кріпак, тому що воно одразу піднесе його над іншими кріпаками і дозволить вести ситніше в

матеріальному плані життя. Людина, яка щойно потрапила на невільничий ринок або відразу збідніла, мислить ще колишніми категоріями, і її багато не влаштовує, але раб або бродяга рідко думають про якісну зміну свого становища і згодні навіть на невеликі поліпшення.

Депривація майже завжди є наслідком непродуманих, популістських обіцянок політиків, які обіцяють покращення життя раніше, ніж вигадають, як ці покращення реалізувати, або взагалі не планують виконувати свої обіцянки. Тому депривація – це наслідок ошуканих надій. Адже навіть якщо людина не знає іншого життя, крім ущемленого і приниженого, обіцянки та легковажні прогнози щодо поліпшення її життя як би «відкривають їй очі» на те, чого в неї ніколи не було, але що вона нібито може незабаром отримати. Такі обіцянки іноді паралізують соціальну та творчу активність тих ущемлених індивідів, які не мирилися зі своїм становищем. Адже навіщо тепер самостійно виправляти становище, якщо воно з дня на день саме собою виправиться? І тому подвійно прикро стає, коли претензії та запити вже зросли, а можливості їхнього задоволення так і не з'явилися. Наприклад, уряд обіцяв скасувати рабство з дня на день, але так і не ухвалив цей закон. Що буде тоді? Ймовірно, розчарування і протест приймуть форми, немислимі за звичайної течії найнезавиднішого життя. Саме в такій ситуації починається пошук «цапів-відбувайлів», яких звинувачують і в повсякденних проблемах, і в неможливості ці проблеми вирішити. Саме тоді й лише тоді починаються хвилювання соціальних низів. Саме в такий момент особливо часто лунають заклики «вивести політиків на чисту воду», «віддати по заслугах», «викрити брехню».

Псевдоморфоз завжди сприяє виникненню та наростанню депривації, оскільки завжди обіцяє нові умови та нові можливості для одних людей і нові побоювання для інших. Так, у момент завоювання однієї держави іншою пригноблені «низи» країни, що гине, завжди вважають, що переможці воюють не з ними, а лише з правлячою верхівкою. Ця ідея експлуатується пропагандами воюючих держав з часів Пунічних воєн, і в наш час її часто формулюють у гаслі «За нашу та Вашу свободу!». Але коли війна закінчується, відбувається лише зміна господарів, і народ відчуває себе обдуреним, адже завойовники, на відміну від колишніх панів, обіцяли полегшити долю підневільного населення, але цього не зробили. За ними закріплюється репутація шахраїв та брехунів, які роздавали щедрі обіцянки та не поспішають ці обіцянки виконувати. При цьому повалені правителі далеко не завжди героїзуються: адже вони теж будували свою владу на дійсному або уявному пригніченні простолюду, але в результаті не змогли цей простолюд захистити. Люди, що уникають політичної риторики, оголошуються зрадниками та погоджувачами, готовими миритися з будь-якою владою, аби ця влада була особисто до них щедра. Ошукані маси сприймають здоровий погляд на речі за малодушність і своєкорисливість. У такій обстановці розквітають есхатологічні вчення, за якими будь-яка земна влада – обман чи марність, а справжня справедливість переможе лише наприкінці часів, який бажано наблизити. Саме за таких обставин виникла маніхейська антисистема.

Можливий, щоправда, й інший варіант розвитку подій, коли замість вже знайомого нам антисистемного хіліазму на сцену виходить радикальний індивідуалізм. Дивлячись на те, як державності змінюють одна одну, не призводячи до поліпшення життя, людина в стані депривації ставить в основу себе і свої особисті бажання. Чи не однаково, хто сидить на троні, якщо окремо взятій людині це не заважає і не допомагає задовольняти свої примхи? У такій обстановці одержують імпульс паразитичні антисистеми, адепти яких прагнуть будь-як задовольнити самих себе і сприймають будь-які політичні режими як прикру перешкоду або, навпаки, свою особисту годівницю. Саме в таких умовах сформувався культ вуду. Повний і всеосяжний псевдоморфоз необов'язковий для виникнення антисистеми, оскільки духовний синкретизм необов'язково пов'язаний саме із псевдоморфозом. Ідеї, народжені однією культурою, цілком можуть бути популярні на лоні іншої, коли в країні існують суспільства чи клуби шанувальників чужоземних ідей і доктрин. Коли внутрішньополітична чи економічна ситуація приводить їх у стан

депривації, такі ерудити починають шукати зразок справедливості та рецепт щодо її встановлення у навчаннях, створених в іншому суспільстві та застосовних лише для його специфічних умов. І тут, знову ж таки, виникають антисистемні організації хіліастичного чи паразитичного типу.

Таким чином, псевдоморфоз виникає як соціально-духовне явище у середовищі, де має місце панування образу, ідей та цінностей більш успішного на даний час суспільства, в результаті чого культура власного суспільства позбавляється оригінальності і засвоює і підтримує чужі форми завдяки політичному тиску або проникаючому духовному чи економічному впливу. Псевдоморфоз є важливою, але необов'язковою умовою формування антисистем. Найбільша ймовірність виникнення антисистемних доктрин та спільностей пов'язана з таким типом псевдоморфозу як гібридна колонізація, коли представники двох і більше культур живуть разом і з необхідністю взаємодіють, але панує у такому гібридному суспільстві лише одна культура. Решта членів гібридної структури виявляються хіба що людьми другого сорту, що робить їх потенційними адептами антисистеми.

Зміни соціально-політичних умов, які часто супроводжуються популістською риторикою та пропагандою, призводять людей у стан розчарування та соціальної депривації у процесі виникнення антисистеми. Схильним до такої ідеологічної обробки людям здається, що їх обдурили, що їм обіцяли якісь блага, але слова не дотримали. Традиційна влада втрачає свій авторитет, і цим миттєво користуються адепти антисистем для реклами своїх есхатологічних та паразитичних ідей. Хіліастичні антисистеми використовують скрутності та кризу легальної влади як доказ швидкого кінця часів та руйнування реального світу, а також вбачають у політичній кризі привід для своєї активізації. Паразитичні антисистеми виводять із почуття депривації санкцію до вседозволеності: мовляв, якщо правителі обдурили людей, то люди можуть більше нікому не вірити, окрім самих себе.

Висновки. Таким чином, псевдоморфоз завжди супроводжує відчуття депривації тому, що панування чужинців завжди відкриває для поневолених або зачарованих автохтонів нові можливості поліпшити своє життя за умови культурного ренегатства. Найчастіше такі можливості виявляються уявними, і це відкриття буквально штовхає людину в антисистемну прірву. Депривація створює відчуття перманентної культурної та політичної кризи, де саме кризовий стан суспільства є необхідною умовою для формування антисистеми. Псевдоморфоз, вводячи людей у стан депривації, забезпечує швидке виникнення антисистемної спільності та доктрини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бейлин М.В. Процессы глобализации и планетарное бытие человека. *Современные проблемы развития цивилизации и культуры: Сборник научных статей* / Под общей ред. д. филос. наук, академика Акмеологической академии Гусевой Н.В. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан, 2017. С.17-26.

Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996. 368 p.

Kumar Kr. 'Time of Troubles': Arnold J. Toynbee's twentieth century. *International Affairs*. 2014. Vol. 90. No. 1. P. 23-36.

Sorokin P. Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in *Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships (Social Science Classics)*. Routledge, 1985. 720 p.

Spengler O. *The Decline of the West*. New York: Oxford University Press, 1991. 414 p.

Toynbee A. *Civilization on Trial*. London : Oxford University Press, 1948. 263 p.

Wallerstein I. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press, 2004. 128 p.

Zaman Asad. Immanuel Wallerstein's Theory of the World System, Geopolitics and Geoculture. *ENDLESS : International Journal of Future Studies*. 2022. Vol. 5. No. 2. P. 157–169. https://doi.org/10.54783/endlessjournal.v5i2.85

Газнюк Лідія Михайлівна
доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
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, Україна
E-mail: beilyn@hdafk.kharkov.ua
ORCID: http://orcid.org/0000-0002-6926-2389

Стаття надійшла до редакції: 20.04.2022 Схвалено до друку: 18.08.2022

MAN IN SOCIO-CULTURAL LIFE: BETWEEN SYSTEM AND ANTI-SYSTEM

Gazniuk Lidiia M.
DSc in Philosophy, Professor at the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: lgazn@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4444-3965

Beilin Mykhailo V.
DSc in Philosophy, Professor at the Department of the Department of Humanities
Kharkiv State Academy of Physical Culture
99, Klochkivska str., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: beilyn@hdafk.kharkov.ua
ORCID: http://orcid.org/0000-0002-6926-2389

ABSTRACT

The anti-system is considered as a socio-cultural community of people whose worldview is built on the principle of denying and devaluing the existing reality and realizing the need to transform it. The real socio-cultural reality is threatened with destruction in order to implement the postulates of the anti-systemic doctrine, although this doctrine is contradictory and non-viable, and therefore its provisions cannot be implemented at the moment or at all. The reasons for the emergence of anti-systems are clarified: the crisis state of society (political and spiritual crises), the growing sense of deprivation and the presence of ideas and institutions that do not belong to the dominant culture in society. It is shown that intercultural interactions are a necessary condition for the formation of anti-systemic doctrines and organizations because in this process fragments of a foreign cultural picture of the world penetrate into society; fragments, which sometimes turn out to be incompatible with the local original culture. As soon as a part of people, who are usually intellectually developed and have a broad outlook, forms a syncretic, mosaic worldview from arbitrarily selected fragments of native and foreign cultures, the emergence of an anti-system becomes only a matter of time. It was found that a favourable environment for the emergence of anti-systems is

pseudomorphosis as a state in which one society culturally and politically dominates another, imposing its forms and institutions on it, which are not compatible with the way of life of the recipient. As a result, all the creative forces of the host society turn out to be put at the service of supporting foreign political and cultural forms, which often leads to a sense of the meaninglessness of life and the injustice of the real socio-cultural reality. It is substantiated that in a state of deprivation on one side of the contradiction, there are certain expectations of the subject related to his needs, interests, beliefs, ideas, but on the other side of this contradiction are the real conditions for their satisfaction. It is noted that pseudomorphosis is an important factor for the formation of an antisystem, but the genesis of an antisystem can occur without it. It has been found that in the modern world, the anti-systemic potential is directly related to globalization, which made any ideas and doctrines available, encouraged millions of people to migrate to foreign lands, destroyed many cultural institutions that were in demand in autochthonous societies, and introduced foreign elements into the social environment foreign political-economic and socio-cultural standards, and therefore the modern world found itself in the grip of several anti-systems at once, unequal in strength and scale.

Keywords: *anti-system, cultural development, intercultural contacts, autochthonous society, social deprivation, destructive activity, pseudomorphosis.*

REFERENCES

Beilin, M.V. (2017). Processes of Globalization and the Planetary Life of a Human. In *Contemporary Problems of the Development of Civilization and Culture: Proceedings of scientific articles*. Ed. by N.V. Huseva. Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan, pp.17-26. (In Russian).

Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon & Schuster, 368 p.

Kumar, Kr. (2014). 'Time of Troubles': Arnold J. Toynbee's twentieth century. I*nternational Affairs*. 90, 1, pp. 23-36.

Sorokin, P. (1985). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships (Social Science Classics)*. Routledge, 720 p.

Spengler, O. (1991). *The Decline of the West*. New York: Oxford University Press, 414 p.

Toynbee, A. (1948). *Civilization on Trial*. London : Oxford University Press, 263 p.

Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press, 128 p.

Zaman Asad (2022). Immanuel Wallerstein's Theory of the World System, Geopolitics and Geoculture. *ENDLESS : International Journal of Future Studies*. 5, 2, pp. 157–169. https://doi.org/10.54783/endlessjournal.v5i2.85

Article arrived: 20.04.2022 Accepted: 18.08.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-5
УДК 130.2

Denys Bakirov

REX IUDÆORUM: FROM THORNBUSH TO THE CROWN OF THORNS

The *aim* of this study is to trace the development of the messianic thought from its pre-monarchic roots (Pre-Temple) to the monarchic period (First Temple), to the post-exilic period (Second Temple), and to the post-Second Temple period. I *hypothesise* that the first identification of the messiah (the anointed) with the military leader was an intellectual and religious endorsement of the "original sin" of kingship described in the allegory of the trees (Judges 9:8-15). However, the Babylonian exile catalysed the process by which Jews learned to abstract their expectation of the messiah from the "pagan" worship of the extant commander-in-chief. I trace this gradual process of learning to its acme in the Qumran literature: where historical and extraterrestrial strains of messianic thought are reconciled. Then I follow Mack and Juel in arguing that Mark the Evangelist used the wisdom pattern (learned after the Babylonian exile) as the foundation on which to rethink the concept of kingship from scratch. Thus it was no longer kingship that "seemed" divine but wisdom that "seemed" royal. The significance of Jesus's scandalous ministry could only be captured by the irony which Mark uses to narrate his Gospel: Jesus's coronation as a king could only happen as mockery because his claim to kingship does not make the slightest sense. Hence the idea of messianism was liberated from the confusion with the powers-that-be by being identified with the powerless teacher whose life embodied the wisdom tale pattern at the heart of Israel's history – Egyptian slavery and Exodus, trial and vindication, exile and homecoming, death and resurrection.

Keywords: *bronze age, axial age, modern age, messiah, paganism, Judaism, Christianity, political theology, monarchy*.

Introduction: Pre-Monarchical Critique of Kingship

I think it is sane to read Judges 9:8-15 as the foundational Jewish critique of the idea of kingship.

This critique is set in the context of Jews degrading into idolatry, worship of their own power. At first, when the sons of Israel ask Giden, their military leader, to "rule over us, both you and your son, for you have delivered us…" he refuses by saying "the Lord shall rule over you".

The kingship was not established because their social relations were still sustained by their worship of Yahweh.

However, as soon as the sons of Israel "made a covenant with Baal that he would be their god" and "chose to no longer remember the Lord their God, who had delivered them from the hand of all their enemies", they felt victims to the delusion that their success is of their own making. They became pagans, "guilty people, whose own strength is their god" (Habakkuk 1:11).

And since worship of power tends to degrade into worship of powers-that-be, this time they could not help but enter into a relationship of dominance with their leader – they "went ahead and made Abimelech king" (Judges 8:6).

It is at this point in the story that we hear the critical allegory of kingship: "One day the trees decided to choose a king to rule over them. The trees said to the olive tree, 'You be king over us'. But the olive tree said, 'my oil is used to honour gods and humans. Should I stop making my oil just to go and sway over the other trees?'" (Judges 9:8-9).

The meaning is clear: the one who refused their offer of kingship, Gideon, kept obedience to the two tablets of the Mosaic Law: piety towards God and justice towards neighbours.

The one whom the Jews made their king, Abimelech, was a fratricidal and violent man. "Finally, all the trees said to the thornbush, 'Come and be our king'". "The thornbush said to the

© Bakirov D. R., 2022.

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

trees, 'If in truth you anoint me as king over you, then come and take shelter in my shade; but if not, may fire come from me…" (Judges 9:15).

It seems that the institute of monarchy is prophesied a dim future from the get go. If we're lucky and anoint "in truth" – if the king will truly *represent* us[1] – then we're invited to "find shelter" in the shade of a thornbush. An offer which frankly sounds risky and painful. But if we're not lucky – if the king does not truly act *in our name*, if he rules arbitrarily – then we're in real trouble, in danger of being consumed by the fire that comes from the thornbush. I read this as a dramatic image of the violent escalatory spiral that erupts from the tyrant.

I think this critique provides a proper setting for the discussion of messianic thought.

(1) The Monarchy and the First Temple (1000 BCE - 587 BCE).

This study is shaped by two questions. First, "can the unprecedented identification of the 'anointed' with the militaristic ruler, the king, can be understood as the 'original sin' of messianic thinking, one that goes against the grain of Jewish national history?" Second, "if so, can the particular shape of Jesus's messiahship be understood as its radical redemption?"

According to S. Talmon, "Initially the *mäšiah* idea is an intrinsically sociopolitical notion which must be assessed primarily in the historical setting and the conceptual context of the biblical institution of kingship" [Talmon, 1987, p. 81].

It seems that the identification of the "anointed" with the "king" can be understood as a Jewish reimagining of the "king" as one whose power derives from something like the wisdom of the people.

In the Jewish context, "the requirement that the king be anointed by the people reveals his dependency on his constituents and the control which the citizens of the realm retained over the *mäšiah*" [Ibid, p. 90].

However, Talmon shows how "the gradual emergence of an increasingly critical attitude toward kings in actual history, voiced predominantly by the prophets, caused the title *mä-šiah* to be transferred to the idealised figure of a 'King to Come' who was expected to arise in an appreciably near future." [Ibid, p. 90-91].

The messianic hope was still set within the frame of earthly history, but gradually postponed to a more and more distant future. Jeremiah and Isaiah "perceive the onset of the messianic "Age to Come" as lying within… one or three generations ahead of the respective present time" [Ibid, p. 99]. According to Ezekiel, a period of punishment for Israel and Judah is to last 390 plus 40 years (Ezek. 4:4-6).

In Daniel, "a proclivity toward as time beyond history reaches its climax… "The appointed time" is deferred to the end of a period of 1,335 years and is conceived as being coterminous with "the end of all time"" [Ibid, p. 81].

(2) The Second Temple (516 BCE - 70 CE).

"The loss of political sovereignty in the wake of the fall of Jerusalem in 586 BCE had undermined the status of royalty" [Ibid, p. 106] and catalysed the development of extraterrestrial messianism.

Meanwhile, the wisdom tradition also goes through a change.

"Wisdom in a broad connotation was the Jewish analogue to Greek *paideia* and philosophy" [Mack, 1987, p. 194].

In the First Temple Period, wisdom seemed to be primarily about adjustment to the present state of affairs. In the Second Temple Period, like her messianic counterpart, wisdom thought became focused on the extraterrestrial location of wisdom that pronounces judgement on the current order and vindicates the righteous.

[1] "In biblical society, the ritual of unction was the formal expression of approval of the 'anointed' by representatives of the religious-cultic echelons of the society—prophet or priest, and by 'the people'—in whatever composition, rep-resenting the body politic *in toto*" [Talmon, 1987, p. 89].

The writer of the Wisdom of Solomon addresses the heart of the matter. The "ungodly" think that "might makes right" whereas the "pious" know that righteousness will prevail. "What the ungodly kings have done cannot be accepted as the way the world is made to work"[1]. Discussion of different worldviews culminates with the midrash on Exodus — the history of Jews, vindication and rescued by God, has the form of a wisdom tale.

The whole of the Jewish nation is thus imagined as undergoing a drama that befits a righteous protagonist of a wisdom tale. "For Philo, all Israel was, by definition, in the "school of Moses" – one learned to "follow" the path that Moses laid out in the synagogue school with its lessons and teachers" [Mack, 1987, p. 195].

According to P. Borgen, Philo thought that there is a robust correspondence between the order of the universe and the Laws of Moses: "The man who observes the Law is thereby constituted a loyal citizen of the world" who lives "in kinship with God's own Logos".

At Qumran, the messianic expectations of both kinds – historical and extraterrestrial – coalesce. "Salvation is viewed as transcendent and imminent at the same time. The new order to be established by the anointed is not otherworldly but rather the realisation of a divine plan on earth, the consummation of history in history… It is the *politeia* of the New Commonwealth of Israel and of the New Universe" [Talmon, 1987, p. 112].

(3) The "Third" Temple (from 70 CE).

After the destruction of the Temple, in search of a radically new way to account for the nascent Christian identity, Mark combined "Jesus" traditions with "Christ" traditions by focusing on the martyr myth of trial and vindication as a common link between them.[2]

It seems that Jesus was first recognised as a teacher of wisdom and later his wisdom-drama of trial and resurrection was recognised as pointing to the king-like sovereignty over the creation.

This Gospel christology stresses that royal authority derives only from the participation in divine wisdom, from *logos* (and never vice versa, like in the delusional mindset of the 'ungodly' described in the Wisdom of Solomon).

D. H. Juel argues that, in Mark's Gospel, we can clearly see how a variety of religious and political characters "provide a sense of how the title "Christ" sounds as an epithet for Jesus" [Juel, 1987, p. 450].

Even though Peter confesses Jesus as "Christ", he rebukes Jesus when he's fortelling messiah's rejection, death, and resurrection. Peter still cannot imagine a messiah fully stripped of power because he still worships power: his mind is focused on "human rather than divine ways" (Mark 8:31-33).[3]

Chief priest thinks that the idea that a human can be a child of God is "blasphemous" and "outrageous".

For Pilate who executes Jesus his claim of being "Christ" is both "seditious" and "comical".

Roman soldiers simply understand "Christ" to mean "King".

In short, whereas for Jews such a "descent" of God is a "blasphemy", for Romans, such an "ascent" of a no-name to the claim of kingship is a "folly".

But in the refusal to have anything in common with the institute and power of kingship ("when Jesus perceived that they were about to come and take Him by force to make Him king, He departed…" (John 6:15)), Jesus gives a radical answer to the quest for messiah.

Relations of dominance as the basis of governance give way to the familial relationships between Son of Man and Father "who art in heaven". King-ship as the metaphor for relations with God gives way to the metaphor of kin-ship. Mark uses intense irony to bring the point home about how subversive the whole thing with Jesus's claim to be the "Christ" is: earthly

[1] Mack paraphrasing Wisdom of Solomon 2:11.

[2] Again, according to Mack.

[3] "Peter finds the combination of messiahship and suffering incongruous" [Juel, 1987, p. 452].

authorities are so sure Jesus is neither king nor messiah, in fact, they find this claim so comical, that they're cannot help but mockingly call him "Christ" and give him a crown of thorns (thus unwittingly making the history of kingship that begins with the image of a "royal" thornbush "eat its own tail"). Once Jesus is crowned with thorns this history reaches its end.

Conclusion. Messiah Now and Then: Passivity and Concentration, Intensity and Democratization.

In our time, the messiah is often understood as "someone else who does something in our stead". With regard to God, such an understanding presumes that in order to act God has to "oust" humans out of the equation.[1] I think that this is not the style in which the orthodox soteriology has developed. The *leitmotif* of the Great Councils was to enable the salvation of the whole human person: if the messianic agency – i.e. Jesus – inhabited all of it, then no inch of a human being is spared salvation (and potential divinization). There was no competition for literal or conceptual space between the divine and the humans, a human person was the "space" where the 100% of both could fit without a zero-sum game dynamic. If we are to retain the resemblance to the classical view of messianism, we'll have to emphasize the idea that God is most "at work" in us not when we have amputated some part of our humanity or diminished our personal agency so as to create the space in which God can act unperturbed but, rather, at the times when we are most uniquely ourselves and most intensely alive. In other words, God is at work in us when we are *not passive at all*.

The other problem with the notion of the Messiah is that today we do not think that there is anything we ought to be saved *from*. "Those of old" had intimate experience or at least knowledge of the despotism, whereas today's Westerners are hardly aware of what the life under tyranny implies. It is the people of those societies that are aware of it who can appreciate the idea that they ought to be *saved*.

As to the kingship roots of messianism, the concentration of the messianic agency in a single individual, the Messiah, is another point of contestation. Today we are uncomfortable with the language of messianism because we came to see salvific agency as distributed in the network of interdependent agents who can more or less think for themselves and self-legislate accordingly. I contend that today's oblivion of the language of messianism is a witness to the "finished work of Christ". The Gospel finalizes and overturns the tradition of placing hope in an individual hero. It ushers in the Modern Age in which the "anointment" is democratized so as to give every person a right to (in one way or another) be "present" both in the "saving work" of the present age and in the ages to come (in the secular politics and in the liturgy).

REFERENCES

Borgen, P. (1987). *"There Shall Come Förth a Man": Reflections on Messianic Ideas in Philo*. P. 341-361.

Hegel, G.W.F. (1821). *Outlines of the Philosophy of Right*. Part 3: Ethical Life. § 151. (Oxford World's Classics). Published in 2008.

Juel, D. H. (1987). *The Origin of Mark's Christology*. P. 449-460.

Louth, A. (1996). *Maximus the Confessor*. Routledge.

Mack, B. L. (1987). *The Christ and Jewish Wisdom*. P. 192-221.

Palka, J. (2022). Sorcery in Mesoamerica / edit. by Jeremy D. Coltman and John M. D. PohlLouisville: University Press of Colorado. American Anthropologist Volume 124, Is. 1.

Sapolsky, R. (2017). Behave. *Human Biology at Our Best and Worst*. Boulder Head Publishers. P. 47.

Talmon, S. (1987). The Concepts of Messiah and Messianism in Early Judaism. Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins (Ist : 1987 : Princeton Theological Seminary). The

[1] One thinks here of the way in which some of the Sethian Gnostics imagined God coming into earthly existence: "I approached a bodily dwelling and evicted a previous occupant, and went in" (*The Second Treatise of the Great Seth*, page 263 of Bart Ermahns's *After the New Testament*)

Messiah : developments in earliest Judaism and Christianity / the First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins : James H. Charlesworth, editor . . . [et al.]. P. 79-115.

Williams, R. (2015). Theology and Meditation. Speech at the University of Bristol. My lecture notes. URL: https://soundcloud.app.goo.gl/XqP92fhXVpMzW22i9.

Williams, R. (2017). Plague as Metaphor. In J. Heeney & S. Friedemann (Eds.), Plagues (Darwin College Lectures, pp. 196-212). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108147910.011. Page 196.

Zournazi, M., Williams, R. (2021). *Justice and Love. A Philosophical Dialogue*. Bloomsbury. London.

Bakirov Denys R.
PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: d.r.bakirov@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1684-653X

Article arrived: 20.07.2022 Accepted: 02.10.2022

REX IUDÆORUM: ВІД ТЕРНОВОГО КУЩА ДО ТЕРНОВОГО ВІНЦЯ

Бакіров Деніс Русланович
аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м.Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: d.r.bakirov@karazin.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1684-653X

АНОТАЦІЯ

Мета цього дослідження - простежити розвиток месіанської думки від її домонархічних коренів (Передхраму) до монархічного періоду (Першого Храму), до періоду після вигнання (Другого Храму) і до періоду після Другого Храму. *Гіпотеза* полягає в тому, що перше ототожнення месії (помазаника) з воєначальником було інтелектуальним і релігійним схваленням "первородного гріха" царства, описаного в алегорії дерев (Книга Суддів 9:8-15). Однак вавилонське вигнання каталізувало процес, завдяки якому євреї навчилися абстрагувати своє очікування месії від "язичницького" поклоніння теперішньому головнокомандувачу. Я простежую цей поступовий навчальний процес до його акме в літературі Кумрана: де історичні та позаземні напрямки месіанської думки примиряються. Потім я слідом за Мак і Джуел стверджую, що євангелист Марк використав модель мудрості (вивчену після вавилонського вигнання) як основу для переосмислення концепції царства з нуля. Таким чином, вже не царство "здавалося" божественним, а мудрість "здавалася" царською. Значення скандального служіння Ісуса можна було передати лише за допомогою іронії, з якою Марк розповідає своє Євангеліє: Коронація Ісуса як царя могла відбутися лише як насмішка, тому що його претензії на царство здавалися такими, що не мають ані найменшого сенсу. Таким чином, ідея месіанства була звільнена від конфузії з можновладцями через ототожнення з розп'ятим вчителем, чиє життя стало втіленням сюжету мудрості, що лежить в основі історії Ізраїлю: єгипетське рабство і Вихід, випробування і виправдання, вигнання і повернення додому, смерть і воскресіння.

Ключові слова: *бронзовий вік, осьовий вік, новий час, месія, язичництво, юдаїзм, християнство, політична теологія, монархія.*

Стаття надійшла до редакції: 20.07.2022 Схвалено до друку: 02.10.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-6
УДК (UDC) 141.338

Mykyta Artemenko

ONTOLOGICAL SYSTEM OF BARDAISAN – FREE WILL AND "ETHICAL COSMOLOGY"

The article is devoted to the reconstruction of the ontological system of Bardaisan. A specific view of ethics as an ontological construct is characteristic of the Middle Eastern philosophical tradition. The teachings of Bardaisan lie at the origins of the Syrian religious philosophy, therefore the reconstruction of his teachings allows us to understand the main sources that formed the Eastern philosophical tradition in its originality. A detailed philosophical analysis of the concept of fate in the teachings of Bardaisan has not previously been undertaken. In addition, most of the studies paid more attention to the history of borrowings and the origin of various concepts of the Bardaisanite philosophy and their doxography, while the analysis of individual concepts was usually left out of brackets. The study of Bardaisan as a philosopher from the point of view of the modern philosophical tradition is undertaken for the first time. The article pays great attention to the phenomenon of free will, the construct underlying Bardaisan's "ethical cosmology". The transformation of Babylonian astrology and Jewish symbolism serves as a civilizational backdrop against which Bardaisan weaves Christian ethics, Zoroastrian ontology, and Stoic anthropology. Understanding the peculiarities of citing Greek philosophy, as well as building the main ontological constructs, provides the key to understanding the Middle Eastern philosophical tradition. The dialogue "Book of Laws and Countries", which is considered in the article, is a vivid example of a treatise-mesekhet, a multilevel discourse, the space of a language game, images and tropes. The article examines models of interaction of various discourses and various strategies for building a philosophical treatise. Plato's dialogue, using Middle Eastern metaphor, reveals the space of language play and intertextuality, dissemination.

***Keywords**: Bardaisan, ontology, "ethical cosmology", mesekhet, fate*.

Bardaisan (154-222 AD) was a Syrian philosopher, theologian, one of the first authors to write in the Syriac language. His concepts had a tremendous impact on the further development of the Middle Eastern philosophical tradition, primarily on Manichaeism and Syrian Neoplatonism. The surviving fragments of his teaching represent a multidimensional interweaving of numerous religious and philosophical movements. The problem of the origin of various quotations in Bardaisan's treatises has been repeatedly considered by researchers, however, no attempts have been made to philosophically interpret Bardaisan's teachings in its author's integrity. ***The relevance*** of our research is due to the fact that in the conditions of the crisis of European metaphysics, the search for reliable foundations for building an ontological system has become actual. In the postmodern era, systems that completely reject Western European logos and exist in other forms of rationality become such a foundation. However, the boundary between "European" and «non-European» knowledge is in the nature of topics, subordination and alienation of Eastern teachings from Western philosophy. A radical departure from logocentrism led to a crisis of postmodern identity.

The method of oriental treatises is relevant in a metamodern situation. Participation in the philosophical discourse of Middle Eastern treatises-mesekhet resembles the spread of network connections and works on the principle of the subject's involvement in the discursive space. The Middle Eastern treatise involves Western metaphysics into the space of language and semantic play, transforming the essential content of the text while maintaining the integrity of the outer shell. The study of Bardaisan's treatises is relevant in the modern tradition insofar as they are a clear example of building a radically new ontological system on a heterogeneous basis. The coexistence in a single text space of Babylonian astrology, the anthropology of the Middle Stoa,

© Artemenko M. A., 2022.

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

the cosmology of Neoplatonism, Zoroastrian eschatology, Christian ethics and Jewish metaphorics is possible when they are all embedded in the multidimensional structure of the text on an equal footing. A similar refraction, a slice of philosophical discourse, in which various levels of Bardaisan's teachings appear, is his concept of fate and free will.

The novelty of our study is due to a number of factors. First, a philosophical analysis of the concept of fate in the teachings of Bardaisan has not previously been undertaken. In addition, most of the studies paid more attention to the history of borrowings and the origin of various concepts of the Bardaisanite philosophy and their doxography, while the analysis of individual concepts was usually left out of brackets. The study of Bardaisan as a philosopher from the point of view of the modern philosophical tradition is undertaken for the first time.

The aim of our research is to study Bardaisan's concept of free will and fate in his treatise «The Book of Laws and Countries».

The tradition of studying Bardaisan's heritage heritage academic science goes back one and a half centuries. It begins with the publication in 1855 of the «Book of Laws and Countries» by W. Cureton, who for the first time drew parallels between this dialogue and a certain «Dialogue on Fate» dedicated to Emperor Antoninus mentioned by Eusebius [Cureton, 1855, p. 3]. According to W. Cureton, this emperor was Marcus Aurelius, so much reminded him of the tone of the treatise of the works of the emperor-philosopher. A further tradition of study, presented by A. Merx [Merx, 1863] and R.A. Lipsius [Drijwers, 2014, p 5], considered Bardaisan to be a Gnostic close to the Valentians, mentioned by St. Euphraim. In the same period, controversy arises about the origin and nature of the teachings of Bardaisan - P. Wetter insists on the Christian character of his teachings, A. Hilgenfeld - on Persian, and P. Wendland points to numerous common parallels between Bardaisan and ancient philosophy [Drijwers, 2014, p. 8-12].

The active involvement of Syrian sources in the first half of the twentieth century allowed F. Nau to talk about Bardaisan as an astrologer and reconstruct his cosmological system. He also proposes to separate the unknown «Dialogue on Fate» and «The Book of Laws and Countries». F. Nau argues that in addition to his «addiction to astrology», Bardaisan was a zealous Christian [Nau, 1897, p. 46-48]. Nau was the first to identify the typical elements of Bardaisan's teachings, namely the astrological nature of his teachings. At the same time, F.C. Burkitt drew parallels between Manichean teaching and the tradition of the Bardaisanites, calling them Christian heresies. The active polemic of the middle of the twentieth century is detailed in the work of H.J.W Dridjvers and its presentation is not included in the purpose of our work. [Drijwers, 2014, p. 27-52].

Among recent works, it is worth noting a fundamental study of the Bardaisan problem and the only complete reconstruction of his teachings undertaken by H.J.W Dridjvers. This is the most complete doxography of the Syrian philosopher. The view of Bardaisan as a Christian theologian with H.J.W Dridjvers is shared by U Possekel in a series of articles. A detailed analysis of the «Book of Laws and Countries» from the point of view of ancient philosophy was undertaken by S. Robertson, who proved the close connection of Bardaisan with the tradition of the Stoics and Epicureans.

The study of the phenomenon of Eastern wisdom has become especially popular in the era of the crisis of European metaphysics. The search for new, «fresh» foundations of philosophical knowledge led researchers to the Middle East. The term «Eastern wisdom», traditionally opposed to Western philosophy, is becoming a literary cliché. The otherness of the Eastern tradition, its remoteness from the Greek logos and the severity of the forms of philosophical treatises, made it attractive to researchers. Handelman's poststructuralist analysis of the Middle Eastern Jewish tradition showed a specific perception of space and time in line with the Eastern literary tradition. This was noted by S.S. Averintsev: «Eastern wisdom is interested in life, not being, existence, not essence, operates with images, not categories.»[Averinczev, 2004, p. 44]. Contact with the space of images, vague hints and inconsistent discourse can cause a state of culture shock for researchers. In the European tradition, metaphor and language play were reduced to the level of poetry, and the history of the philosophical tradition of the West was a

consistent elimination of them for the sake of harmony and consistency. Getting into the space of the Middle Eastern text, the researcher leaves the usual logo-centered space and finds himself in the sphere of a language game, sound associations, tropes, and references. The very name of the treatise in Aramaic, *mesekhet*, denotes a mat or braid, hinting at the multidimensional structure of the narrative canvas. Unraveling treatises or immersion in them is perceived as a language game, with the help of which the subject is involved in the metaphorical space. At the same time, the absence of a clear structure of allegories presupposes a plurality of ways of pre-understanding. Talking about the specifics of the Jewish Middle Eastern treatise, Handelman speaks of the opposition between artistic image and allegory. Eastern wisdom is the space of an image, understood and perceived intuitively, while Western logocentrism is based on allegory. The specificity of the oriental treatise lies in the fact that language is perceived as a pure being. Handelman notes the Aramaic term «*dawar*» meaning both a thing and a word [Handelman, 1987, p. 61]. Thus, the word and the thing are inextricably linked, just as the intelligible and the sensible worlds are connected. Cognition of the world is possible thanks to «listening» rather than logical analysis. Whereas Plato's ontology appeals to allegory, the «destruction» of the outer shell of the language.

Such a dichotomy and opposition of «Eastern wisdom» and «Hellenic philosophy» is not always relevant. For example, Handelman's concept was criticized by D. Boyarin, who called the idea of the otherness of Middle Eastern wisdom «a reification of Jewish philosophy» [Boyarin, 1994, p. 131]. The idea of the Eastern tradition as "radically different", according to Boyarin, is only a disguise of the opposition of "civilized" and "primitive" [Boyarin, 1994, p. 137].

Bardaisan is a striking example of an oriental thinker, but adhering to the appearance of a Western philosophical treatise. This is a key figure for understanding the specifics of the development of the philosophical tradition in the East. He is the first author to write in the Syriac language and to compile an extensive corpus of essays. The study of the concept of Bardaisan is complicated by the fact that his teaching had a tremendous impact on Manichaeism. According to H.H. Schaeder, Bardaisan's philosophy «was the channel, through which this Greek heritage came to Mani", to the eastern wisdom [Schaeder, 1932, p. 62]. Thus, later polemicists, criticizing the Syrian thinker, appealed to the Manichean doctrine well-known to them. The study of the later tradition of the Bardaisanites and their polemics with Christian authors of the 6th-8th centuries is beyond the scope of our research. Of greatest interest to us is the treatise "The Book of Laws and Countries", whose authorship is attributed directly to Bardaisan or his closest disciple Philip.

The treatise, written in the Syrian language in the form of a dialogue, structurally copies some elements of Plato's works. Most researchers, turning to the analysis of this dialogue, approached it from the point of view of philology, ignoring or leaving out the philosophical content. Scientists were interested, first of all, in the peculiar cosmological system of Bardaisan, which was then presented with some changes in the Manichean doctrine. The concepts of borrowing from Babylonian astronomy and Persian cosmology are presented by W. Anz, and a detailed analysis of the parallels of dialogue with the philosophy of Stoicism and Epicureanism is carried out in the article by P. Robertson. For U. Possekel, Bardaisan is a Christian theologian who uses the tools of Babylonian astronomy and magic, and for H.J.W. Drijwers is a thinker indirectly familiar with the writings of Hellenic philosophers. Understanding the peculiarities of citing Greek philosophy, as well as building the main ontological constructs, provides the key to understanding the Middle Eastern philosophical tradition. One way or another, most of the philosophical teachings of the Middle East correlate with the teachings of Bardaisan.

The main theme of the "Book of Laws and Countries" is the problem of human free will. Bardaisan's entire world is divided into three spheres - the sphere of Nature (ܟܝܢܐ), the sphere of Fate or Fortune (ܡܠܐ) and the sphere of Free Will (ܟܝܪܘܬܐ). Unlike most Gnostic teachings, Bardaisan's God is good, and the world is harmoniously arranged according to a divine plan. Nature is the materiality of being, by nature we comprehend the world, and exists in constant motion. By nature, people are born and die in the world, there is a change of day and night. By

nature, in a person there is a predisposition to good, but it manifests itself only in the fact that it is easy and pleasant for a person to perform good deeds. The disciple of Bardaisan Awida asks a logical question - why didn't God create man sinless? Bardaisan replies: "If man had been created so, he would not have been for himself, but would have been the instrument of him who moved him" [Cureton, 1855, p. 3] Free will puts a person at the head of the universe, above the heavenly bodies and all living beings. He is subject to change, he can sin. It is noteworthy that the burden of freedom is due to the responsibility imposed by the Demiurge on a person. Bardaisan claims « For if he had been made so that he would not be able to do evil by which he may be condemned, in the same manner also the good which he should do would not be his, and he would not be able to be justified by it." [Cureton, 1855, p. 4].

Since a person is good by nature, he is forced to turn to himself, his own self, in order to understand what is good. The original concept of the good is hidden in human nature. Knowing the true nature seems to be a kind of medicine that is twofold in its essence. On the one hand, it gives a person responsibility, he has «no excuse» for his actions, but on the other hand, it makes him happy. Not just following one's nature, but a reasonable, conscious fulfillment of one's fate leads to the highest human goal - a happy existence. The similarity of the idea of "intelligent life" by Bardaisan to the ideal of the Stoics, noted by P. Robertson, is unquestionable [Robertson, 2017, p. 537]. At the same time, the definition of a person "thrown into the world" that has a negative context, which we can find, for example, in Marcus Aurelius, in Bardaisan has an optimistic character. A person is placed in the world in order to be happy: " and whenever a man doeth that which is good, his mind is cheerful and his conscience tranquil, and he is pleased that every one should see what he does" [Cureton, 1855, p. 7].

Free will space is the realm of the human mind and responsibility. Responsibility for actions lies entirely with a person, and not with the Creator. Responsibility presupposes the extension of the subject's power to the intelligible world on the one hand, and the establishment of "being-in" on the other. Man has power over himself and over the world because he is free. Freedom for Bardaisan is an ontological construct, «being-together-with» in the understanding of Heidegger [Heidegger, 1996, p. 301]. Man is free in the space of the spirit only because he is attached to the Other - the sphere of the body. In this regard, Bardaisan is consonant with early Christian patristics, but there are a number of specific, characteristically Middle Eastern elements hidden behind the Western style of storytelling, intertwined with the form of Plato's dialogue, like bright threads of a carpet.

If the sphere of free will is the space for the realization of the human «I» through an appeal to oneself, the primordial good of human essence, then the space of Nature is the sphere of the primordial established, static order. Thus, an opposition emerges between free will, the changeable space for the realization of one's own «humanity» and the sphere of Nature. Textually, this is a confrontation between Stoic-Christian anthropology and ancient cosmology. This opposition corresponds to the spirit of the era and forms the space of dual opposition. In "La Dissémination" J. Derrida notes: "The dual opposition… organizes a conflictual, hierarchically structured field which can be neither reduced to unity, nor derived from a primary simplicity, nor dialectically sublated or internalized into a third term. The «three» will no longer give us the ideality of the speculative solution but rather the effect of a strategic re-mark, a mark which, by phase and by simulacrum, refers the name of one of the two terms to the absolute outside of the opposition, to that absolute otherness which was marked" [Derrida, 1981, p. 24-25].

This «third», undermining the foundations of dialogical co-existence with Logos in Bardaisan, is Fate, Fortune. This is the space of changeable being, the sphere of power of the luminaries. The cosmic forces, the Luminaries or simply the «Seven» are also endowed with a certain freedom, like a person. By nature, they are prescribed movement in space, and the destinies of people are tied to them. This area of limited freedom is contrasted with unlimited human choice. Unlike the Christian patristics, as well as the Jewish tradition of this period, Bardaisan did not deny the influence of fate on the individual. He argues that «the Chaldean doctrine of Fortune» is only partly true [Cureton, 1855, p. 11]. «Fortune is something that is not

within the scope of our free will» and «opposes our desires» [Cureton, 1855, p. 8]. Bardaisan resorts to his favorite technique: covert polemics. He lists the concepts of fate in various philosophical teachings, without naming the authors, and consistently rejects them. Based on this passage, we can conclude that Bardaisan paid special attention to the sphere of changeable being, Fortune.

It can be argued that the mention of the sphere of fate in isolation from the divine intention is the «unraveling» of the Greek philosophical discourse, its interweaving with the Middle Eastern gnosis. The most important thing is that this is the introduction of anxiety into being, from which Hellenic philosophy sought to eliminate. The sphere of fate in Bardaisan's dialogue is dissemination in Derrida's understanding: "Dissemination endlessly opens up a snag in writing that can no longer be mended, a spot where neither meaning, however plural, nor any form of presence can pin/pen down [agrapher] the trace. Dissemination treats— doctors—that point where the movement of signification would regularly come to tie down the play of the trace, thus producing (a) history. The security of each point arrested in the name of the law is hence blown up" [Derrida, 1981, p. 26].

Bardaisan states: "…because the wisdom of God is richer than they, which has established the worlds and created man, and has ordained the Governors, and has given to all things the power which is suitable for each one of them. But I say that God and the Angels, and the Powers, and the Governors, and the Elements, and men and animals have this power : but all these orders of which t have spoken have not power given to them in every thing. For he that is powerful in every thing is One ; but they have power in some things, and in some things they have no power, as I have said : that the goodness of God may be seen in that in which they have power, and in that in which they have no power they may know that they have a Lord" [Cureton, 1855, p. 11]. The heavenly bodies are the executors of the divine will and their power ends where the space of human freedom begins. However, the sphere of stars, limiting human nature, has a certain freedom of action, it arose from the «mixing» of primary elements, and therefore is chaotic in nature. Drijvers notes that Bardaisan says nothing about the goodness of Fortune, giving only examples of its negative influence. In the space of play and constant change, which is the fate of Bardaisan, logical withdrawal in the Hegelian sense is impossible. This is the sphere of confrontation between the logos and man, which is a reflection of divine reality. Human desire is due to a mixture of nature and the sphere of his free will - a person is free to desire anything. Moreover, all events, any manifestation of being occur regardless of human desire, they are in the sphere of Fortune. Compliance with their human prayers and desires is pure chance, a gamble. This is an incomprehensible sphere of chaos of the primary elements, guided by the deviation of the luminaries from the divine will, which is impossible to comprehend and meaningless to interpret. Bardaisan speaks of this, refuting the books of the Babylonian astrologers.

Stars, «Guiding Lights» or simply «Seven» are an image in the Eastern sense, not an allegory. This is a manifestation of being in your self. The Syrian word ܡܠܐ with which Bardaisan designates fortune literally means "part, lot, put on". This word carries the connotation of limitation, reflection. This is the space for the determination of divine design and human free will. Through the drawing of the border, the free and harmonious co-existence of a person in society is destroyed. Bardaisan notes: "Nature ordains that old men should be judges for the young, and wise for the foolish; and that the valiant should be chiefs over the weak, and the brave over the timid. But Fortune causeth that boys should be chiefs over the aged, and fools over the wise; and that in time of war the weak should govern the valiant, and the timid the brave. And know ye distinctly that, whenever Nature is disturbed from its right course, its disturbance is from the cause of Fortune, because those Heads and Governors, upon whom that alternation is which is called Nativity, are in opposition one to the other". [Cureton, 1855, p. 14]

Harmonious adherence to the divine plan and the realization of human responsibility as a state of being-s is violated by the third element, play, chaos. The emerging oppositions brave-timid, wise-stupid are due to the freedom of heavenly bodies. Bardaisan's freedom is ontological. It provides space for the movement of matter and the development of the world, its movement

towards a harmonious existence with God. Fate delimits matter, dividing it into spheres of influence, providing an individual fate for all living things. Freedom is realized in the space of separation and limitation, chaos and uncertainty brings individuality and essence into the universe. Thus, the ethical foundations of the teachings of the Bardaisanites are the image of the cosmic drama, implicated in the sphere of subject-subject relations in human society.

Thus, the reconstruction of Bardaisan's notion of fate presupposes the existence of a complex multilevel hypertext. The transformation of the concepts of Mesopotamia astrology in the sphere of the Abrahamic concept of fate is superimposed on the Zoroastrian principle of mixing and Stoic ethics. Various discursive practices exist in conditions of equal dialogue, their fundamental heterogeneity is erased in the unified philosophical system of Bardaisan, who attempts to unite Eastern and Western traditions. A specific idea of fate, which is at the same time similar to the principle of mixing in Zurvanian theology and the clinamen of Lucretius, as well as a kind of cosmological model, formed the basis of the Middle Eastern worldview.

REFERENCES

Anz, W. (1897). Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, *TU*, XV, 4, Leipzig. [In German].

Averinczev, S. S. (1988). *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*. [The soul and the mirror. The universe of Byzantine poetics]. Bologna: Società editrice il Mulino. [In Italian].

Boyarin, D. (1994). *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Cureton, W. (1855). Spicilegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion, ed. with an English transl. and notes, London.

Derrida, J. (1981). *Dissemination*. London: The Athlone press.

Drijwers, H.J.W. (2014). *Bardaisan of Edessa*. New Jersey: Gorgias press.

Handelman, S. (1983). *Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. New York: SUNY Press.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. New York: Albany.

Kovelman, A. (2005). *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Hellenistic and Jewish Culture*. Leiden, Boston: Brill.

Merx, A. (1863). *Bardesanes von Odessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der clementinishen Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder*. Halle. [In German].

Nau, F. (1897). *Une biographie inédite de Bardesane l'Astrologue*. Paris. [In French].

Possekel, U. (2007). Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian? *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10(3), pp. 442-461.

Possekel, U. (2012). Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars. *Journal of Early Christian Studies.* vol 20*,* pp. 515-541.

Robertson, P. (2017). Greco-Roman Ethical-Philosophical Influences in Bardaisan's "Book of the Laws of Countries". *Vigiliae christianae* vol. 71, pp. 511-540.

Schaeder, H. (1932). 'Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griechischen und syrischen Kirche', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, LI, pp. 21–74. [In German].

Artemenko Mykyta
PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: mansur.ostad@gmail.com
ORCID: http://orcid.org/0000–0002–3120–7894

Article arrived: 10.06.2022 Accepted: 20.09.2022

ОНТОЛОГІЧНА СИСТЕМА БАРДЕСАНА - СВОБОДА ВОЛІ ТА "ЕТИЧНА КОСМОЛОГІЯ"

Артеменко Микита Андрійович
аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: mansur.ostad@gmail.com
ORCID: http://orcid.org/0000–0002–3120–7894

АНОТАЦІЯ

Стаття присвячена реконструкції онтологічної системи Бардесана. Специфічний погляд на етику як онтологічну конструкцію характерний для близькосхідної філософської традиції. Вчення Бардесана лежить біля витоків сирійської релігійної філософії, тому реконструкція його вчення дозволяє зрозуміти основні джерела, які сформували східну філософську традицію в її самобутності. Детальний філософський аналіз поняття долі у вченні Бардесана раніше не проводився. Крім того, у більшості досліджень більше уваги приділялося історії запозичень та походженню різних концепцій бардесанської філософії та їх доксографії, тоді як аналіз окремих концепцій зазвичай залишався за дужками. Дослідження Бардесана як філософа з точки зору сучасної філософської традиції розпочато вперше. Значну увагу в статті приділено феномену свободи волі, конструкту, що лежить в основі «етичної космології» Бардесана. Трансформація вавилонської астрології та іудейській символіки служить цивілізаційним фоном, на якому Бардесан сплітає християнську етику, зороастрійську онтологію та стоїчну антропологію. Розуміння особливостей цитування грецької філософії, а також побудова основних онтологічних конструктів дає ключ до розуміння близькосхідної філософської традиції. Діалог «Книга законів і країн», який розглядається у статті, є яскравим прикладом трактату-месехету, багаторівневого дискурсу, простору мовної гри, образів і тропів. У статті розглядаються моделі взаємодії різних дискурсів та різноманітні стратегії побудови філософського трактату. Діалог Платона, використовуючи близькосхідну метафору, розкриває простір мовної гри та інтертекстуальності, поширення.

Ключові слова: : *Бардесан, онтологія, «етична космологія», месехет, доля.*

Стаття надійшла до редакції: 10.06.2022 Схвалено до друку: 20.09.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-7
УДК 002.5:123

Олег Кубальський

УТОЧНЕННЯ ЗНАЧУЩОСТІ ПРИНЦИПУ ДЕТЕРМІНІЗМУ У СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ ТЕОРІЇ

Детермінізм постає як ключове поняття для науки від моменту її виникнення: наука покликана чітко і однозначно визначати причини явищ, які спостерігаються, та на цій основі впевнено прогнозувати розвиток цих явищ. Втім, вже понад століття, після виникнення квантової фізики та з формулюванням теорії відносності і принципу невизначеності класичне розуміння детермінізму зазнало суттєвого перегляду у фізиці, яка вважалася зразком науки. Ще більше викликів поняття детермінізму отримало у соціальних та гуманітарних науках, які звертаються до об'єктів, які не можуть повністю бути охоплені людським досвідом і бути перевіреними за допомогою експериментів. Водночас, саме до соціальних і гуманітарних наук все більшою мірою звертаються за відповідями на питання, яким буде ближче суспільне майбутнє і як підготуватися до його викликів. Все це зумовило необхідність уточнення, до якої міри саме поняття детермінізму зберегло для науки свою значущість, а також прояснити сучасне розуміння пов'язаних з ним понять, таких як причиновість, індетермінізм, невизначеність тощо. Важливі, і до сьогодні належним чином не осмислені ідеї і проблеми були сформульовані у класичних працях видатних представників природничих та гуманітарних наук, зокрема, таких як фізик Вернер Гейзенберг та історик і соціолог Реймонд Арон. З розвитком науки концепція каузальності лише ускладнюється і розвивається як теоретичне обґрунтування відносин причинності, детермінізму і взаємозалежності, і водночас як наближена модель причинності як об'єктивного і закономірного взаємозв'язку речей, процесів і явищ. Окремим завданням науки постає здійснювати публічне роз'яснення сутнісних змін у концепції наукового детермінізму як припущення щодо можливих стійких повторюваних зв'язків, без якого, щоправда, неможлива наукова чи навіть квазінаукова систематизація знання.

Ключові слова: *детермінізм, наука, казуальність, невизначеність, нелінійність, індетермінізм.*

Вістря проблеми значущості детермінізму для сучасної науки утворює, висловлюючись терміном Ноама Чомскі, «подвійна кризовість» самої науки, яку можна інтерпретувати таким чином: з одного боку, сучасна наука продовжує перебувати в пошуку «нової ідентичності», когерентної постклассичному етапу свого розвитку; з іншого боку, сучасний світопорядок також перебуває в кризовому стані, увійшовши у фазу турбулентності з такими невід'ємними атрибутами, як нелінійність розвитку, невизначеність, поліваріативність, взаємопотенціюючий ефект багатьох факторів тощо. Чомскі зауважує: «Останні наукові дослідження свідчать про те, що ми можемо наблизитися до переломного моменту, коли ці процеси стануть незворотними, і ми зіткнемося з припиненням організованого людського життя на землі, зіткнемося з катастрофами, настільки величезними, що ми ледве можемо уявити наслідки» [O'Malley, 2020].

Соціокультурну зумовленість, визначеність, детермінованість і навантаженість науки ніхто не ставить під сумнів, оскільки усі істотні проблеми не лише глобального соціуму, а й локальних суспільств так чи інакше відбиваються на вимогах до наукового функціоналу (принаймні, якщо йдеться про соціогуманітарний дисциплінарний профіль). Це означає, що окрім власних проблем, зумовлених своїм концептуальним саморозвитком, окрім викликаних внутрішніми причинами технічних (наприклад, мовних) труднощів поступального розвитку [Кубальський, 2022], науці доводиться мати справу ще й з проблемами, труднощами й викликами загальносуспільними. Наведена особливість актуалізує потребу переосмислення самих основ функціонування науки, їх уточнення,

© Кубальський О. Н., 2022.

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

корекції і приведення у відповідність до вимог і потреб не лише власного, а й суспільного, глобального розвитку. І ключовою, класичною проблемою критеріальності наукового знання є визначення типу детермінізму, який визнає наука. Ця проблема чимдалі більше виявляється залежною вже від суспільного запиту на наукове знання не меншою мірою, аніж від внутрішнього для науки з'ясування суті проблеми детермінізму.

Попри те, що наведена проблематика загострилася лише на початку XXI століття, чимало дослідників її виразно прогнозували ще в середині XX століття – показовою в цьому сенсі може бути фундаментальна праця Пітирима Сорокіна «Соціальна та культурна динаміка» [Sorokin, 1985]. Втім, ретельний аналіз на світоглядно-методологічному рівні спроможний надати прогноз лише щодо загальних перспектив, загроз і викликів часу, а деталі, обумовлені вузькопрофільною історичною специфікою, приречені на те, щоб залишатися нерозкритими: їх предметне осмислення можливе лише в режимі post factum.

У резонансній книзі «Хаос дисциплін» Ендрю Еббот здійснив системний аналіз еволюції і розвитку суспільних наук, а насамперед – знаннєвого компендіуму соціальних дисциплін [Abbott, 2001]. Заперечуючи стереотипізовану тезу про те, нібито соціальні науки перебувають у стані постійного прогресу, автор аргументовано доводить, що насправді ледь не всі такі дисципліни обертаються навколо деяких основних принципів, а ті підходи, які останнім часом подають як концептуально нові, є не більше, ніж перевинаходами фундаментальних світоглядних підходів і парадигм.

Культова постать польської філософської думки – Богуслав Вольнєвич – привертає увагу до неприйнятно низького рівня управлінської складової сучасної науки і освіти. Відповідно до його аргументованого підходу, кричуща проблема епохи соціальної (праксеологічний рівень) та критеріальної (теоретико-концептуальний, парадигмальний, доктринальний і т. ін. рівень) невизначеності й турбулентності полягає в тому, що ««верифікаторами» обов'язково виявилися би якраз ті, які насамперед мають бути усунуті від впливів» [Вольнєвич, 2020, с. 257].

Живильним середовищем для концептуальних різнотлумачень науки також є її функціонально-інструментальна поліаспектність. З-поміж сотень дефінітивних відмінностей науки найбільш рейтинговими в сенсі конвенційної прийнятності є наступні тлумачення: по-перше, наука – одна з форм суспільної свідомості; по-друге, це діяльність, спрямована на отримання нових знань, їх систематизацію і застосування; по-третє, це систематизовані доказові знання про певну сферу об'єктивного світу. Стисло узагальнюючи, можна констатувати, що наука є сферою людської діяльності, мета якої полягає у виробництві, накопиченні й поширенні систематизованих об'єктивних і доказових знань про дійсність.

У книзі «Контрреволюція науки. Етюди про зловживання розумом» Фрідріх Гаєк запропонував викличне визначення наукового способу оперування дійсністю: «…її головним завданням став перегляд і реконструкція понять, сформованих зі звичайного досвіду на основі систематичного тестування явищ, щоб мати можливість краще розпізнавати особливе як окремий випадок загального правила. У ході цього процесу не лише тимчасова класифікація, яку забезпечували загальновживані поняття, але й перші відмінності між різними сприйняттями, які передають нам наші органи чуття, повинні були поступитися місцем абсолютно новому та іншому способу, яким ми навчилися упорядковувати або класифікувати події зовнішнього світу» [Hayek, 1952, p. 18]. Це твердження звучить амбівалентно: навчаючись добре вбачати одне, спочатку доводиться навчитися не помічати інше.

Найбільш поширеним і найменш суперечливим є сутнісне визначення науки як аналогії дійсного, точніше, як моделі реальності. В цілому не викликає заперечень і тлумачення механізму становлення наукових знань за принципом від реального до ще більш реального. Якщо ж мету науки визначити кількома словами, то, очевидно, доведеться зупинити вибір на словосполученні «зменшення невизначеності». Останнє близьке до розуміння Макса Вебера, яке він виклав у своїй програмній статті «Про

внутрішнє покликання до науки»: «…проґресуюча інтелектуалізація та раціоналізація не означають збільшення знань про ті загальні життєві умови, в яких ми існуємо. Вона означає дещо інше, а саме: знання і віру в те, що, варто тільки забажати, і в будь-який час про все це можна дізнатися; що немає, зрештою, ніяких таємничих, непередбачуваних сил, які тут діють, і що, навпаки, усіма речами можна в принципі оволодіти шляхом розрахунку» [Вебер, 1998, с. 316]. Та попри таку телеологічну чіткість і недвозначність, праксеологія руху в напрямку її досягнення завжди характеризувалася драматичною суперечливістю.

Як констатував Чарлз Пірс, все наше знання плаває в континуумі недостовірності й невизначеності – він є послідовним прихильником ідеї безперервності, у якій розчиняються усі дискретні ланки, у тому числі й причинові: «…Дозвольте мені звернути вашу увагу на природну спорідненість цього принципу з доктриною фалібілізму. Принцип безперервності є об'єктивованою ідеєю фалібілізму. Бо фалібілізм – це доктрина, згідно з якою наше знання ніколи не є абсолютним, а завжди, так би мовити, плаває в континуумі неоднозначності та невизначеності. Тепер доктрина безперервності полягає в тому, що всі речі плавають у континуумі» [Pierce, 1993, p. 171]. Так, дослідниця прагматизму Пірса філософиня Марія Регіна Бріоші стверджує: «Якщо загальноприйнятим способом розуміння безперервності є такий, який виключає новизну чи появу нового…, то концепція безперервності Пірса, а особливо його концепція агапастичної еволюції, розкриває іншу можливість. Для Пірса безперервна еволюція не підкоряється жодному механічному закону, і в цьому сенсі її можна розглядати як відкриту для новизни. Але Пірс не обмежує цим, він йде далі, коли говорить про рушійну силу кохання та агапазму» [Brioschi, 2019, p. 14].

Ця обставина спонукала Карла Поппера зробити принцип фалібілізму базовим для наукового пізнання, адже згідно його концепції, будь-яке наукове знання за своєю суттю є гіпотетичним: в науці статус абсолютного знання може бути лише у виняткових ситуаціях, наприклад, у випадку абстракцій на кшталт математичних формул. Ось як характеризує позицію Поппера Сахелі Басу: «Для нього не важливо, щоб наука була абсолютно певною чи ймовірною. Люди помиляються, тому ми повинні проходити постійний процес випробувань і критики нашого запасу знань» [Basu, 2018, p. 48]. Справді, розвиток науки, становлення й актуалізація її потенціалу мають виразно контраверсійний характер: як доводить Поппер у своїй праці «Об'єктивне знання: еволюційний підхід», конкурентна боротьба між собою наукових концепцій має подібність з еволюційною боротьбою біологічних видів [Popper, 1979]. Чи не найпереконливіше це, хоча й без опертя на біологію, а навпаки, виходячи з принципів організації наукової роботи, обґрунтував Томас Кун у «Структурі наукових революцій» [Кун, 2001]. Втім, Кун і Поппер радикально розійшлися у баченні конкретної механіки такої конкурентної боротьби: для Поппера вирішальними були яскраві наукові ідеї, продуковані геніями науки, а Кун більшу роль відводив організованим «арміям» вчених, об'єднаних у парадигми. Втім, ще й під іншими кутами зору, в різних модифікаціях і з різною мірою систематизованості така еволюційна особливість наукового знання висвітлювалася, до того ж і раніше.

На переконання Альберта Ейнштейна, наукове знання повинно бути «внутрішньо досконалим» і водночас «зовнішньо виправданим» [Glenn, 2012, p. 681]. Інтуїція теоретика може підказувати, що внутрішня досконалість теорії безперечна, однак вирішальним залишається все ж зовнішнє виправдання – тобто відповідність теорії реальності, але з цим не так все просто і однозначно. Адже, будь-яке знання взагалі й наукове знання зокрема субстанційно покликане віддзеркалювати не лише природну, але й суспільну дійсність. З одного боку, безперечно, що передусім ефективність наукового дослідження залежить від достовірності, достеменності, адекватності відображення того чи іншого буттєвого сегмента. Але не меншою мірою це відображення виявляється частиною певної «картини світу», як її називав Мартин Гайдеґґер, тобто – того способу, яким дане суспільство у

конкретному своєму стані і на визначеному етапі свого розвитку бачить природу, як воно препарує буття.

Лише на перший погляд, а саме згідно з поширеним стереотипом, для науки має значення єдиний фактор – відповідність дійсності. Однак, з цим не усе так просто: таку відповідність далеко не завжди можна встановити, а наукові процедури треба вже розпочинати – от і доводиться усім вченим і завжди якусь частину реальності приймати «на віру», точніше – користуватися певними науковими метафорами, особливо для позначення тих цілосностей, які не можна охопити емпіричним досвідом. Як писав у книзі «Фізика та філософія. Частина і ціле» Вернер Гейзенберг, «ми ніколи не можемо знати наперед, які обмеження будуть накладені на застосовність певних концепцій через поширення наших знань на віддалені частини природи, куди ми можемо проникнути лише за допомогою найдосконаліших інструментів. Тому в процесі проникнення ми змушені інколи використовувати свої поняття у спосіб, який не є виправданим і не має сенсу. Наполягання на постулаті повного логічного прояснення зробило б науку неможливою» [Heisenberg, 2000, p. 46].

Реймон Арон з цього приводу наголошував на діалектиці емпірично підтверджуваного наукою і світоглядно узагальненого філософією: «Для того, щоби організувати події і їх повторюваність, кожну у термінах іншої, а також у глобальній перспективі, маючи при цьому брак об'єктивної систематизації, кожна наука історії стає філософічною; ось чому намір філософа не збігається з двома аналітичними дослідженнями, але виходить за їхні межі і прагне примирити їх… Але, *межі причиновості прояснюють межі об'єктивності*. Оскільки жодна наука, яка спирається на причини, не здатна охопити ціле чи бути застосована до дослідження загального розвитку, тому *організація досвіду*, попередня верифікація постійних величин, *концептуальна структура*, нерозривно пов'язана з дослідженнями макро-рівня, *синтез незв'язних результатів* (неминучий для кожного тривалого дослідження, для кожної теорії суспільства), має необхідно залежати від інших норм, має підлягати іншим принципам» [Aron, 1961, p. 264].

Розвинути цю думку Арона варто таким чином, що філософія піднімається над науковою об'єктивністю, але наука змушена все ж покладатися на її норми і принципи, якщо хоче отримати цілісність пояснення реальності. Наука ніколи не зможе отримати об'єктивного знання цілого, якщо вимагатиме його емпіричного підтвердження – тому наука покладається на філософію, яка розглядає об'єктивність інакше, як своєрідний вектор від емпіричного до трансцендентного досвіду. Однак, ця трансценденція може і не бути абсолютною, а лише релевантною сучасності. Місія філософії допомагає науці робити прорив до тих вимірів реальності, які раніше були невідомими, але отримують у найближчому майбутньому емпіричне підтвердження, якого не було раніше. Таким чином, філософія не відкидає емпіричне підтвердження, а заохочує шукати нові способи його отримати. Це щось подібне до того, що Гейзенберг називав «кроками за горизонт» [Heisenberg, 1974].

Процеси і явища канонізуються науковим співтовариством у статусі реальності тоді й настільки, коли й наскільки вони відповідають конвенційним уявленням про феномен реальності. Така особливість пояснює, чому між уявленням про реальність та реальністю як фактом деколи пролягає прірва неузгодженості. Втім, треба враховувати істотну особливість: під тиском принципу конвенційності наука віддає перевагу не ***реальності як факту***, а *уявленням про реальність*. Таким є універсальний методологічний принцип легітимації наукових вердиктів і, на жаль, він недосконалий, тому часто призводив до курйозних ситуацій. Втім, ця недосконалість має надійні ліки – тривала практика все розставляє на свої місця: навіть найбільш консервативні конвенції не можуть витримати своєї практичної неспроможності – як у житті, так і, особливо, у науці.

Тому не варто ані применшувати, ані перебільшувати роль конвенцій у науці – з ними просто варто належно рахуватися. Фрідріх Гаєк звертав увагу на те, що у суспільних науках особливо велику роль відіграє суспільна думка: «Те, що вірно щодо відношень

людей до речей, звичайно, ще більшою мірою стосується відносин між людьми, які для цілей соціального дослідження не можна описати в об'єктивних термінах фізичних наук, а лише в термінах людських вірувань» [Hayek, 1952, с. 31]. Ця позиція Гаєка звучить як повне заперечення подібності соціогуманітарних наук до наук природничих, однак, здається, насправді мова йде дещо про інше: Гаєк торує шлях, на якому буде знятим саме протиставлення цих наук за ознакою наявності чи відсутності певних «законів природи». Як було видно з нашого попереднього розгляду, з моменту заснування квантової фізики про безумовність «законів природи» говорити недоречно в принципі. Адже те, що називають «законами природи» є лише регулярностями певної системи природничої релевантності, яку описує «фізика Ньютона», але з погляду теорії відносності ці регулярності не мають своєї звичної для нас сили за межами цієї системи релевантності. Більше того – навіть у цій системі релевантності звичні нам предмети з погляду теорії хвиль являють собою лише згустки енергії, але аж ніяк не тверді тіла з тими якостями, які здаються у повсякденному житті вічними і несумнівними для людини, далекої від сучасної фізики. Це не означає, що «закони природи» є ілюзією, а лише означає, що вони не абсолютні, а тому не є «законами» у тому сенсі, який їм раніше приписували.

Втім, здається, Гаєк надмірно і невиправдано позбавляє «закони природи» статусу об'єктивності у соціогуманітарних науках: «Якщо досліджуючи наше сучасне суспільство, «закони природи», які ми повинні використовувати як дані, оскільки вони впливають на дії людей, є приблизно такими ж, як ті, які фігурують у працях вчених-природничників, то для наших цілей це випадковість, яка не має уводити нас в оману щодо різного характеру цих законів у цих двох царинах. У вивченні суспільства актуальним є не те, чи є ці закони природи істинними в будь-якому об'єктивному сенсі, а лише те, чи вірять у них і чи дотримуються їх люди» [Hayek, 1952, с. 30]. Адже якщо «закони природи» і не є абсолютно незмінними у своїй дії, то це зовсім не означає, що людство може ігнорувати їх без фатальних наслідків для себе, або може хоча би нейтралізувати чи «винести за дужки» дію цих законів на себе.

Більш виваженою щодо оцінки впливу природничих наук на соціогуманітарні видається нам концепція рамкових умов суспільного розвитку, яку запропонував Михайло Бойченко: «можна говорити про певні біологічні, фізичні тощо умови як зовнішні рамкові умови розвитку суспільства у розмаїтті його життєвих форм… ці умови є, безумовно, необхідними, як цілком доречними є, кожна у своїй царині, спеціальні дисципліни, які їх вивчають. Однак ці умови визначають те, що у традиції філософії після Готфріда Вільгельма Ляйбніца отримало назву необхідних підстав – тобто таких підстав, без яких існування певних явищ неможливе, однак їхня поява стає дійсно обов'язковою і інколи навіть невідворотною лише після появи підстав достатніх. На наше переконання, жодна з таких рамкових умов зокрема, як і їхня сукупність не утворюють таких достатніх підстав для обов'язковості суспільного життя. Більше того, навіть пізнання такої сукупності необхідних підстав не гарантує пізнання підстав достатніх, а лише гарантує пізнання того, що ніяк не може складати такі достатні підстави» [Бойченко, 2011, с. 124]. Такий підхід означає, що у суспільному житті ми маємо справу з нелінійними процесами, жоден з яких не можна вичерпно пояснити лінійною каузальністю, але кожен є результатом сукупної дії багатьох причин, причому деякі з них, і нерідко ключові для настання соціальної події, є детерміновані не «законами природи», а волею людей. Ясна річ, що у природі воля людей такої влади не має.

Тому інтерпретаційно суперечливим аспектом залишається також міра детермінованості розвитку наукових знань, міра заданості такого становлення: адже розвиток науки зумовлюють як природні процеси, так і людська воля. В цьому питанні надзвичайно важливо уникнути спокуси крайнощів: психологічно кожен суб'єкт наукового пізнання прагне визначеності, яка асоціюється з певним полюсом – або жорсткою детермінованістю наукової генези, або відсутністю каузальності в принципі (чи визнанням неспроможності її зафіксувати); проте насправді розвиток науки є складним симбіозом не

лише механізмів жорсткої зумовленості та цілепокладання, а й принципів евентуальності (ймовірності). Тому не варто брати за взірець науки лише природничі науки, або лише соціогуманітарні – має бути вироблена якась спільна для всіх наук збалансована позиція у питаннях наукових стандартів знання. В будь-якому разі важливим підсумком рефлексії щодо розвитку науки слід визнати заперечення тотального домінування детерміністичних тенденцій у процесі генезису наукового знання. Думати інакше – означало б розплачуватися за «задоволення граничної визначеності» втратою наукової достовірності.

І все ж, чи мають «закони природи» хоча би обмежену, але безумовну впливовість у світі природи, в усякому разі – відомої людям природи? Квантова фізика підважила навіть цю останню надію класичної теорії детермінації. Як резюмував з цього приводу Макс Планк, категорія причинності (каузальності) аж ніяк не апріорна і з точки зору логіки не необхідна: вона – лише гіпотеза, припущення. Тому ставлення до неї має бути адекватним – як до гіпотези чи припущення. Теорія ж вірогідності вважається значно перспективнішою, евристичнішою і дієздатнішою з точки зору пізнавального потенціалу, ніж зручна, проте малопродуктивна парадигма причинно-наслідкових зв'язків. Ось як позначав Гейзенберг цей момент відмови фізики від детермінізму класичної фізики, який драматично переживав сам творець квантової фізики – Планк: «Отже, Планк, мабуть, усвідомив у той час, що його формула торкнулася основ нашого опису природи, і що ці основи одного дня почнуть рухатися від свого традиційного нинішнього розташування до нового, поки що невідомого положення стабільності. Цей наслідок зовсім не сподобався Планку, консервативному за своїм світоглядом, але він опублікував свою квантову гіпотезу» [Heisenberg, 2000, p. 4].

Видатний французький філософ і математик Антуан Огюст Курно у фундаментальному двотомнику «Досвід про основи пізнання і властивості філософської критики» слушно застерігав від некритичного розуміння причинно-наслідкової взаємодії подій і явищ у Всесвіті: «Ніхто серйозно не сприйматиме твердження про те, що кроки наших ніг можуть істотно вплинути на рух човна, котрий пливе водами протилежної півкулі. Вони також неспроможні дезорієнтувати систему супутників Юпітера, оскільки подібний вплив виявиться настільки незначним, що не матиме жодних практичних наслідків. Тому ми можемо без докорів сумління знехтувати ним. Це ніби два автономних світи, в кожному з яких існує автономний ланцюг причин та наслідків. Причому, ці ланцюги функціонують одночасно, не перетинаються й не створюють один на одного жодного впливу» [Cournot, 1851, c. 51-52].

Звичайно, це не привід, щоб детермінізм відхиляти в принципі: йдеться лише про невизначеність та багатоманітність явищ причинності, про складність процедури їх осягнення в глобальних межах, про те, що детермінація є результатом сумарної дії (взаємодії) багатьох аспектів. Такі обставини зумовлюють потребу перегляду детермінізму на користь індетермінізму – спростування неухильної тотальності дії принципів необхідності та причинності. Це не є підставою для припинення пошуків всезагальної причинності на підставі нібито категоричної безперспективності таких зусиль: просто зазначена проблематика вимагає глибшого й відповідальнішого ставлення до себе – почасти і з позицій принципу недетермінованості Вернера Гейзенберга, який акцентує увагу на неможливості з'ясування причинно-наслідкових зв'язків багатоаспектних і поліфункціональних явищ [Heisenberg, 2000].

Таким чином, у 20-х роках XX століття розвиток квантової теорії кинув виклик моделі, котра витлумачувала природу своєрідним часовим механізмом, у якому все жорстко взаємопов'язане і детерміноване. Було з'ясовано, що фундаментальну значущість для перебігу всіх фізичних процесів мають індетермінізм і випадковість. Індетермінізм не завжди і не обов'язково є запереченням детермінізму та причинно-наслідкових зв'язків: він відхиляє лише абсолютну необхідність, але не причинність як таку. Цей світоглядний принцип виходить з тих міркувань, що історія має чимало смислів і варіантів розвитку, кожен з яких за певних обставин може виявитися основним, визначальним.

Наріжний камінь його аргументації полягає в тому, що будь-яка конкретна ситуація створює власну конфігурацію причинно-наслідкових факторів – причому тенденції і процеси формування такої складнопідрядної структури не завжди піддаються нормативованим закономірностям та імперативам, тому прогнози, які вибудовуються на підставі принципу екстраполяції кількісних параметрів наявного status quo на можливі в майбутньому ситуативні моделі, здебільшого виявляються споглядальними, а відтак нерідко безпідставними та неефективними.

З розвитком науки концепція каузальності лише ускладнюється і розвивається як теоретичне обґрунтування відносин причинності, детермінізму і взаємозалежності, і водночас як наближена модель причинності як об'єктивного і закономірного взаємозв'язку речей, процесів і явищ. Концепція каузальності змінюється, але зберігає орієнтацію на нарощування аргументів на користь функціонально-інструментального універсалізму науки і зміцнення її авторитету у сучасному суспільстві. В суспільстві однак все частіше почала звучати критика на адресу як соціальних, так і природничих наук, які нібито втратили свою чіткість теоретичного діагнозу наявних проблем. Тому окремим завданням науки є публічне роз'яснення сутнісних змін у концепції наукового детермінізму. Так, ще критичний аналіз Антуана Огюста Курно поклав початок розлогим відповідям на зауваження, що принцип каузальності в строгому сенсі слова взагалі не є науковим і не може бути в основі наукового методу трактування реальності. Генеральним напрямом відповідей було обґрунтування нового розуміння детермінізму, який скоріше, нині постає лише як припущення щодо можливих стійких повторюваних зв'язків, без якого, щоправда, неможлива наукова чи навіть квазінаукова систематизація знання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бойченко М. І. Зовнішні та внутрішні рамкові умови суспільного життя (системний підхід до визначення). *Політологічний вісник*. 2011. Вип. 56. С.123-133.

Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки / пер. з нім. О. Погорілого. *Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Київ: Основи, 1998. С. 310-337.

Вольнєвич Б. (2020). Наукова критика та критерії науковості: (пер. Олег Гірний). *Філософія освіти.* 2020. 26(1), 250–259. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-15.

Кубальський О. Філософське осмислення перспектив кодифікації мови як чинника розвитку науки. *Філософська думка*. 2022. № 2. С. 125–136. https://doi.org/10.15407/fd2022.02.125

Кун Т. Структура наукових революцій / пер. з англ. О. Васильєва. Київ: Port-Royal, 2001. 228 с.

Abbott A. *Chaos of Disciplines*. University of Chicago Press, 2001. 248 p.

Aron R. *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. Translated by George J. Irwin. Boston: Beacon Press. 1961. 351 p.

Basu S. Fallibilism of Karl Popper: A Critique. *Harvest*. 2018 Vol. 3(1), p. 47-51.

Brioschi M. R. Does Continuity Allow For Emergence? An Emergentist Reading Of Peirce's Evolutionary Thought. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2019 XI(2). https://doi.org/10.4000/ejpap.1647

Glenn S. Experience and Reason in Einstein's Epistemology. *Metaphilosophy*. Vol. 43, No. 5 (October 2012), pp. 679-697.

Cournot A. *Essai sur les fondaments de nos connaissances et les caracteres de la critique philosophique*. Paris: Vrin, 1851. 440 p.

Hayek F. A. *The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1952. 255 p.

Heisenberg W. *Across the frontiers (World perspectives*). New York: Harper & Row, 1974. 229 p.

Heisenberg W. *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. London: Penguin, 2000. 176 p.

O'Malley B. Three crises threaten human survival, Chomsky warns. *University World News*. 12 December 2020. URL: https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20201212053831736

Peirce C. S. *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Harvard University Press, 1993. 312 p.

Popper K. R. *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press, 1979. 395 p.

Sorokin P. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. London: Routledge, 1985. 750 p.

Кубальський Олег Нарцизович
кандидат філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник,
ДУ «Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України»,
бульвар Тараса Шевченка, 60, Київ, 01032, Україна
E-mail: kubalsky@nas.gov.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7956-3150

Стаття надійшла до редакції: 19.08.2022 Схвалено до друку: 08.10.2022

SPECIFICATION OF THE SIGNIFICANCE OF THE PRINCIPLE OF DETERMINISM IN MODERN SCIENTIFIC THEORY

Kubalskyi Oleh N.
PhD (Philosophy), associate professor, leading researcher,
Dobrov Institute for Scientific and Technological Potential and
Science History Studies of the NAS of Ukraine
Taras Shevchenko Boulevard, 60, Kyiv, 01032, Ukraine
E-mail: kubalsky@nas.gov.ua
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7956-3150

ABSTRACT

Determinism appears as a key concept for science from the moment of its emergence: science is designed to clearly and unambiguously determine the causes of observed phenomena and, on this basis, confidently predict the development of these phenomena. However, more than a century ago, after the emergence of quantum physics and the formulation of the theory of relativity and the principle of uncertainty, the classical understanding of determinism underwent a significant revision in physics, which was considered a model of science. Even more challenges to the concept of determinism have been received in the social sciences and humanities, which address objects that cannot be fully grasped by human experience and tested through experiments. At the same time, it is the social sciences and humanities that are increasingly being turned to for answers to the questions of what the future of society will look like and how to prepare for its challenges. All this led to the need to clarify to what extent the concept of determinism itself has retained its significance for science, as well as to clarify the modern understanding of concepts related to it, such as causality, indeterminism, uncertainty, etc. Important ideas and problems that have not been adequately understood to date were formulated in the classic works of prominent representatives of the natural sciences and humanities, in particular, such as the physicist Werner Heisenberg and the historian and sociologist Raymond Aron. With the development of science, the concept of causality only becomes more complicated and develops as a theoretical justification of the relations of causality, determinism and interdependence, and at the same time as an approximate model of causality as an objective and regular relationship of things, processes and phenomena. A separate task of science is to carry out a public clarification of essential changes in the concept of scientific determinism as an assumption about possible stable repeated connections, without which, however, scientific or even quasi-scientific systematization of knowledge is impossible.

Keywords: *determinism, science, casuality, uncertainty, nonlinearity, indeterminism.*

REFERENCES

Abbott, A. (2001). *Chaos of Disciplines*. University of Chicago Press.

Aron, R. (1961). *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. Trans. by George J. Irwin. Boston: Beacon Press.

Basu, S. (2018). Fallibilism of Karl Popper: A Critique. *Harvest*, 3(1), 47-51.

Boychenko, M. I. (2011). External and internal framework conditions of social life (systematic approach to definition). *Political science bulletin,* (56),123-133. (In Ukrainian).

Brioschi, M. R. (2019). Does Continuity Allow For Emergence? An Emergentist Reading Of Peirce's Evolutionary Thought. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XI(2). https://doi.org/10.4000/ejpap.1647

Glenn, S. (2012). Experience and Reason in Einstein's Epistemology. *Metaphilosophy*, 43(5), 679-697.

Cournot, A. (1851). *Essai sur les fondaments de nos connaissances et les caracteres de la critique philosophique.* Paris: Vrin.

Hayek, F. A. (1952). *The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Heisenberg, W. (1974). *Across the frontiers (World perspectives*). New York: Harper & Row.

Heisenberg, W. (2000). *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*. London: Penguin.

Kubalsky, O. (2022). Philosophical understanding of the perspectives of language codification as a factor in the development of science. *Philosophical thought,* (2), 125–136. https://doi.org/10.15407/fd2022.02.125. (In Ukrainian).

Kuhn, T. (2001). *The structure of scientific revolutions* / trans. from English by O. Vasiliev. Kyiv: Port-Royal. (In Ukrainian).

O'Malley, B. (2020, Dec 12). Three crises threaten human survival, Chomsky warns. *University World News*. URL: https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20201212053831736

Peirce, C. S. (1993). *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Harvard University Press.

Popper, K. R. (1979). *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press.

Sorokin, P. (1985). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. London: Routledge.

Volnevich, B. (2020). Scientific criticism and criteria of scientificity: (translated by Oleg Girny). *Philosophy of education*, 26(1), 250–259. https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-15. (In Ukrainian).

Weber, M. (1998). About the inner vocation to science / trans. from German by O. Pogorily. *Weber M. Sociology. General historical analyses. Policy*. Kyiv: Osnovy. 310-337. (In Ukrainian).

Article arrived: 19.08.2022 Accepted: 08.10.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-8
УДК 101.1:316

Марина Смоляга

ПРОБЛЕМА ПОРЯДКУ ТА КОНЦЕПТУАЛЬНІ НАЛАШТУВАННЯ СУЧАСНОЇ ТЕОРЕТИЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

В статті обговорюються сучасні концептуальні перспективи, в яких реалізується прояснення проблеми суспільного порядку. Важлива обставина і характерна риса цього обговорення полягає в тому, що у ньому приймається теза, що відомий твір Т. Гоббса «Левіафан...» є не просто однією – нехай класичною – з розвідок, на дану тему, але виступає своєрідною «структурою можливості» для усіх і будь-яких наступних спроб і досвідів у цьому плані. Дана, теза виступає, власне, також завданням розгляду і його результатом (вже в якості доведеної).

Показується, що гоббсівське рішення є не тільки (і скоріше не) відповідь на питання порядку, але являє собою блискавичну робочу модель, користуючись якою видається зручним та евристично потенційованим формувати різноманітні теоретичні пропозиції.

«Дискурсивний малюнок» гоббсівського «Левіафану» надає простір і змогу появі кардинальних тем / регіонів / змістів теоретичного розгляду в сучасній соціальній філософії і соціології – розгляду топосів зародження соціуму як порядку (співіснування людських індивідів-акторів); характеру відповідних потенціалів; генези порядку та його механізмів; можливостей та умов тривання соціального тобто впорядкованого стану та його змін, трансформацій, підстав універсальності (наднидивідуальності) порядку та відношення цих підстав до рівня індивідуального існування, свідомості та дії тощо.

Даний показ здійснюється через розгляд підходів до проблеми соціального порядку Толкотта Парсонса, Юргена Габермаса, Нікласа Лумана та Гарольда Гарфункеля. В зазначеному контексті згадуються також підходи П'єра Бурдьє та Ентоні Геденса.

Ключові слова: *суспільство, культурні форми, проблема порядку, цивілізація, соціальна система, нормативна система, комунікація, аутопоезис.*

У своїй відомій роботі «Структура соціальної дії» Толкотт Парсонс називає соціальний порядок «Hobbesian problem» — Гоббсовою проблемою [Parsons, 1937, p. 94]. Цей гоббсівський жест, коли стан і феномен порядку не роблять дериватом якогось «божественного» принципу — бо на те і є філософія, щоб говорити про будь-що, виходячи з деякої метафізики — а «просто досліджують граничні умови соціального життя» [Parsons, 1937, p. 89], цей жест, скажемо, забігаючи наперед, великою мірою створює самого Парсонса як соціального теоретика, але, також, щоправда, завдячуючи науковій зірці Парсонса, — перспективу сучасної теоретичної соціології.

Чистий утилітаризм, констатує і доводить Парсонс, продовжений до кінця, є мислимим тільки як те, чого не може відбутися; він не може бути, бо, врешті-решт, руйнує сам себе. Інакше, для того, щоб порядок можна було помислити як щось реальне, потрібна деяка додаткова умова. Причому, ця умова повинна мати універсальні потенції.

Парсонс наголошує: це – цінність. Вона загальна, вона опановує (об'єднує) множинно розташовані індивідуальні свідомості миттєво і всі разом (актуально). Навколо цінності (набору цінностей) організуються й легітимізуються нормативні системи, інституційні структури; формуються уявлення про «соціальну справедливість» та «законність», більшість стає згодною щодо впровадження відповідних санкцій задля забезпечення ціннісно орієнтованої поведінки локальних індивідів. Левіафан отримує легітимацію. Природній стан «боротьби всіх зі всіма за своє» заміщується цивілізованим, тобто, системним суспільним порядком, а суспільний договір набуває «тіла», конкретики існування (інституційної, практичної, нормативної, культурної, прагматичної тощо).

© Смоляга М. В., 2022.

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

Парсонс накладає на суще-суспільство умову «нормативного комплексу»; причому, це умова не генеалогічна, а актуальна: ніхто не знає, як суспільство створюється, як влаштована та «глина», з якої Господь його ліпить, але якщо суспільство *вже є,* воно є і повинно бути *системою*; якщо ми хочемо, щоб суспільство було ще більш стабільним, ми повинні вимагати ще більше системності.

Те, як це в Парсонса робиться, проблему «точки виникнення» порядку, проблему «дива порядку» не вирішує, але, скажімо так, позбавляє її сенсу як проблему *реального стану справ*, робить позитивно поставлене питання про порядок не дуже коректним. Парсонс переносить факт «виникнення» порядку з рівню позитивного на рівень епістемологічний.

Неможливо ставити питання про деяке «об'єктивне» існування порядку. Порядок неможна просто побачити чи відчути. Соціальний порядок виступає тільки в горизонті наукової процедури, в межах дискурсу дослідника [Parsons, 1937, ch. XIX].

Саме в такому сенсі Парсонс говорить про фактичний порядок. Можна сказати, що соціальний порядок з'являється у порядку *факту наукової теорії*. Тільки з цим застереженням потрібно сприймати розрізнення фактичного порядку і нормативного порядку в Парсонса. Те, що з нормативної точки зору виглядає хаосом (без-ладом), раціонально, логічно можна бачити як певну регулярність, єдність тощо.

Дія не може бути не впорядкованою. Але порядок в діях не може бути спостереженим. Тобто є якийсь «порядок», який фактично встановлюється. Але це такий-собі порядок-у-собі. Бо постати *відкритим* може тільки порядок, який експлікований у просторі певної нормативної системи. За суттю, це формальний акт, акт *дії форми* [Parsons, 1937, p. 88-95].

Але зазначений акт точно не є сукупністю (чи похідною) актів емпіричних діючих суспільних індивідів. Порядку нема *у діях*, всередині дії. Поступово Парсонс зміщується до тієї точки зору, що фактичний порядок (повсякденний порядок) являє собою порядок влаштований за невідомим/не виявленим засобами наукової процедури нормативним комплексом. Порядок, якому підлягають дії акторів не даний самим акторам; нормативний план діє «ззовні». Неможна позбавитися відчуття, що Парсонс тут йде у руслі концептуального жесту Канта, «мислить Кантом». Забігаючи наперед, скажімо, що таке саме відчуття виникає у зв'язку з концептом комунікативної дії Ю. Габермаса (що, в принципі, і не дивно).

Кантівське вирішення проблеми суспільного порядку є, як і багато чого в Канта, у строгому сенсі *формальним*. Воно, як відомо, полягає у вимозі, фактично, слідувати категоричному імперативові, в узгодженості з яким встановлюються нормативні правила сумісного суспільного існування, які, після цього повинні бути просто легітимовані і прийняті із впевненістю, що вони є «найкращими», оскільки належать до сфери блага як такого. Саме звідси, в контексті кантіанського рішення, випливає стаціонарність соціального порядку, тривалість його упродовж історично довгого часу. Ба більше — його наднідивідуальність, універсальність.

Щоправда, питання, як ці «благі» форми імплементуються у реальну тканину суспільного життя, коли орієнтири, цілі, вподобання, соціальних індивідів варіюються (легалізуються) у залежності від фактичних обставин цього життя, — це питання залишається невизначеним.

Насправді, як актуально зв'язати між собою нормативний план, з одного боку, і план фактичної дієвої активності індивідів – з іншого? Як саме нормативний комплекс реалізується всередині простору соціальних дій? Для того, щоб це розкрити, Парсонс вводить у суспільну систему дій рівень комунікації.

Поняття комунікації вводиться процедурно, в ході редукції будь-якого фактично існуючого порядку до порядку цілком нормативно обгрунтованого та орієнтованого. Через «медіатор» комунікації норми вбудовуються (вписуються) у нагальну соціальну дію, втягуючи у цей обрій психологічні установки, акцентуації, вподобання, мікросоціальні міжособистісні контакти та обміни тощо. Саме в контексті питання про соціальний

порядок, в основі суспільно значущої репрезентації комунікації в Парсонса з'являється ідея/структура знаменитої *подвійної контингентності* [Parsons, 1951, p. 16 a.n.].

Але дедалі проблема порядку суспільства модулюється в Парсонса як проблема *стабільного функціонування* соціуму як системи. Звичайно, треба зазначити, що стабільність соціальної системи обумовлюється тут багатогалузевим складним ціннісно-нормативним консенсусом. Втім, підстави визначення бажаного, а також, конституювання способу дії, дедалі, стають все менш цілераціональними та ситуативними і все більш ціннісними та нормативними. При цьому Парсонс не дуже цікавиться генеалогічною проблемою *виникнення* системи, а зосереджує весь фокус своєї уваги на рівні вже актуалізованого суспільства і суспільного порядку в тому аспекті, як він може стабільно продовжуватися.

І тут виникає важливе питання. Виходить, що актори через комунікацію інтеріоризують нормативні форми тільки задля того, щоб бути інтегральним фактором у загальній системі соціальної дії. Вони, таким чином, є лише *функція* системи. Але як актори інтерпретують нормативні паттерни, і ті що вони інтеріоризують в комунікації, і ті, що їм «нав'язує» нормативна система ззовні? І що, якщо та чи інша подібна інтерпретація може впливати на — а то й геть дерегулювати — суспільний порядок?

Питання можна розширити. Дійсно, чи може індивід, соціальний актор мати візію соціальної структури? В Пароснса актори такої візії мати не можуть. Соціальний порядок суспільства доступний тільки погляду соціолога.

Подальшій рух, як нам видається, досить показово продовжувати, згадуючи про таких двох однаково необхідних у контексті нашого розгляду мислителів як Ю. Габермас і Н. Луман, причому роблячи це (наскільки в нас вийде) в якомусь одному жесті, жесті, радше, не компаративному, а додатковому, на кшталт додатковості корпускулярної та хвильової репрезентації в класичній копенгагенській інтерпретації квантової теорії.

Дійсно, ми бачили, що в Парсонса соціальний зв'язок як інтеріоризація нормативного комплексу у просторі дії відбувається через комунікацію. В Н. Лумана соціальний зв'язок виступає як комунікація також. Центральний теоретичний проект Ю. Габермаса, як відомо, зветься «теорія комунікативної дії» [Habermas, 1997].

Габермас – мислитель франкфуртської традиції, мислитель, який охоче (а може і з необхідністю) рухається у плідних межах, умовно, «марксистської» парадигми, з високим цензом аналізу «виробничих відносин», матеріальної практики речей тощо.

Але дуже важливий момент концептуальної ідентифікації соціальної думки Габермаса полягає у тому, що він, фактично, автономізує процеси на рівні «надбудови». Саме з того випливає «смак» Габермаса до певних відомих тематизацій: дії (соціально значущої дії) як комунікації, комунікації як смислового, символічного і нормативного феномену. Так, фактично, Габермасів соціолого-теоретичний дискурс зміщується, скажімо так, від умовного «Маркса» до умовного «Канта», так, що розгляд соціального порядку (прояснення «Гоббсової проблеми») ведеться, тяжіючи, скоріше до нормативних, ніж до «матеріально-історичних» підстав.

Але це тільки «половина справи». Нормативний план в Габермаса не є «останнім». Натомість, він видається певним «ефектом» т. зв. «життєвого світу». Причому сам життєвий світ, якщо можна так висловитися, влаштований «герменевтично». І комунікативно. Комунікація не є окремим реальним соціальним процесом. Скоріше, фактичні реальні ситуації комунікації виступають втіленням і, водночас, своєрідною репрезентацією «вшитості» комунікації у «життєвий світ» як базової структури, яка (структура) в основі своїй мовна. Справа відбувається дещо аналогічно щодо лаканівського підсвідомого та його «мовності». Але ця структура (тут вказана аналогія перестає працювати), також, історична. «Життєвий світ», який втілюється у реляційних формаціях комунікативної інтеракції нормативні структури та інститути, соціалізація життя індивідів у певний «соціальний порядок» — от схема (звичайно, спрощена) відповіді Гоббсу від Ю. Габермаса. При цьому «система» — капіталістичні відносини виробництва та обміну – існує як би окремо і над

виміром «життєвого світу», комунікативно структурованому і обумовленому мовними механізмами. Система, отже, не є фактором комунікації [Habermas, 1992].

В цьому контексті розгляду, можна сказати, що Габермас і Луман – справжні «антиподи». Бо в Габермаса, комунікація породжує соціальну систему. В Лумана ж, навпаки, соціальна система породжує комунікацію як внутрішній феномен.

Як теоретик соціального порядку як соціальної системи, Луман є «антиуніверсалістом». Універсалістський настрой філософії, за переконанням Лумана, більш не є ані адекватним сучасному мисленню, ані шляхом, на якому можуть бути «схоплені», зафіксовані, ба більше, описані сучасні реалії.

Комунікація Лумана є безцільною, а отже, «ірраціональною»; вона не забезпечена ніякою первинною «раціональністю», що передує їй і наділяє її метою та смислом (скажімо, первинним системним смислом «консенсусу» як в Габермаса). Вона, кожного разу, є просто нагальний, наявний, такий, що йде «тут і зараз», ефект системи яка «аутопоетично» відтворює себе, раз-у-раз, встановлює власну «ідентичність», визначеність, межі і демаркації із «зовнішнім світом» та внутрішні змісти власного існування.

В Лумана «життєвий світ», «культура», «нормативне поле» є *підсистемами* системи суспільства.

Луман не сприймає описів соціо-практичних стратегій і тактик, самих по собі, смисл і спрямування яких полягає у тому, щоб забезпечити стабільність деякого суспільного способу життя, коли він вже встановлений (на кшталт блокування соціально девіантної поведінки, або схем соціалізації тощо). З одного боку, він відкидає введення будь-яких апріорних елементів порядку, що є, на його думку, рисою усіх теорій традиційного типу. Далі, він вважає, що справжній концептуальний дискурс порядку повинен зосередитися на тому, щоб експлікувати умови можливості порядку, виходячи з того, що порядку як такого скоріше, не повинно бути, ніж навпаки, що порядок це «диво»; треба ставити питання «як це можливо». Але з іншого боку, Луман пропонує виходити з факту *наявності порядку*: порядок є, хоч це і диво. Треба зрозуміти, як і на яких підставах він є [Luhmann, 1991].

Але ми не можемо обійти ще однієї важливої перспективи розгляду проблеми суспільного порядку, яка, у якомусь сенсі є полярною до обговорюваних вище. Це перспектива «інтеракціонізму». Як повноважного представника такої ми візьмемо Гарольда Гарфінкеля.

В Парсонса (він є тут найбільш однозначним, а тому найбільш, скажімо так, «модельним») нормативні вподобання індивідів та індивідуальна інтерпретація значень ціннісно-нормативної структури суспільства подаються як припона, перешкода, поміха, як входженню цих індивідів у соціальний порядок (соціалізації), так і триванню, вдосконаленню та розбудові самої соціальної системи взагалі, як такої. Допомогти соціальному порядку триматися за рахунок «індивідуальних» власних поглядів може, за Парсонсом, тільки *спостерігач*, вчений, який, завдяки науковим чином зорганізованому досвідові, має доступ до самих підстав порядку – до механізму ціннісно-нормативного консенсусу, що складає соціальну систему. Дія актуалізується акторами, вони діють, але як фактор порядку, діють тим краще, чим менш їх індивідуальні інтерпретації будуть заважати дії у них загальних ціннісно-нормативних паттернів.

В Гарфінкеля соціолог та актор урівнюються щодо відкритості для них структури порядку; соціологічне мислення учасників кардинально приймає участь у виробництві ситуацій соціального порядку. Діяльність завжди конкретна; соціально значуща діяльність – це дії конкретних індивідів в конкретній ситуації. Актори можуть організувати власну діяльність в тій чи іншій ситуації на підставі деяких загальних критеріїв та методологем, об'єднуючись прагненням досягнути найкращого: послідовність, найбільша можлива повнота, точність, логічність, адекватність зовнішнім умовам, темпоральна узгодженість тощо.

Таким чином репрезентований соціальний порядок є завжди порядок мінливий, такий що змінюється; самі дії коректуються, з одного боку, з досягнутим результатом, з іншого ж — з модульованими цим результатом очікуваннями акторів. Головна ціль таких дій наступна: ситуація повинна виглядати впорядкованою в очах тих, хто в ній діє [Garfinkel, 1963].

Поступово, фокус погляду Гарфінкеля щодо прояснення проблеми порядку зміщується від фіксації на тому, *що мислять* соціальні діячі у контексті виробництва соціального порядку, до того, як за участю дій акторів *порядок виробляється* «live»; ситуація набуває порядку тільки всередині «активної фази», тобто в процесі реальних дій; описати порядок, який встановився, можна тільки post factum, спостерігаючи реальну зв'язність речей, яка встановилася. Але такий опис автоматично дає «зразок порядку», з якого існуючий порядок вже *пішов*. Цей порядок є порядком фактичної («феноменальної») присутності порядку. Цей момент фактичності та процесуальності hic et nunc порядку повинен додаватися до будь-якої певної процедури опису [Garfinkel, 2003].

Отже, підведемо підсумки. Гоббс, формулюючи проблему суспільного порядку – що фактично, видається тезою про суттєву визначеність наявністю якого-небудь (того, чи іншого, але з необхідністю – наявністю якогось) порядку самого сущого «суспільство» – визначає «рамкову структуру» теоретичної соціології.

Від Гоббса соціологія визначає і обґрунтовує відношення між «структурою» і «дією», між «системою» і «індивідом» — відношення, яке завжди залишається відкритим і потребує визначення. І визначає постійними спробами тих визначень саму себе.

Чи є щось в суспільстві, що неможна редукувати до свідомості та волі, а отже, дії суб'єктів? І як те, що не залежить від суб'єктів, відноситься до того, що від суб'єктів залежить?

В сучасній науці, у якості перспективи прояснення цих питань, не забутий навіть сам мотив утилітаризму, який, щоправда, виконується у стилі не індивідуально-егоїстичному, але корпоративно-синергетичному, із спрямуванням на «інфляційне», неадитивне зростання вигід усіх, в контексті теорії дії, теорії раціонального вибору.

Ми намагалися побіжно вказати на кардинальні, на наш погляд, лінії заповнення гоббсівських «місць смислу». Парсонс заповнює їх нормативно-ціннісним консенсусом, який складає соцієтальне середовище. Габермас балансує між старими добрими марксизмом та феноменологією – що насправді відстоїть не так вже і далеко одне від другого. Луман запроваджує «процесуально-комунікаційну механіку», в якій йде виробництво сумісних легалізованих значень – але як «аутопоетичний» акт системи.

Ми не згадували тут інших сучасних ліній – менш кардинальних, знов таки, на наш погляд – але не менш цікавих. Скажімо, П. Бурдьє пропонує свій оборотний медіатор «habitus» між рівнем «суспільства» і рівнем «індивіду». Е. Гіденс — дуальний структурний обмін між соціальним праксисом як засобом соціальної структури і соціальним праксисом як *результатом структурування* у межах структури, як здійсненням можливості, відкритої у структурі. Тощо.

Але наше намагання керувалося тільки простою і чистою причарованістю генієм Томаса Гоббса, який виступив можливістю і простором плідного розташування всіх цих ліній, які є, і можливо, всіх подібних ліній, які ще будуть.

REFERENCES

Garfinkel, H. (1963). A conception of, and experiments with, «trust» as a condition of stable concerted actions. *Motivation and social interaction: cognitive determinants* (O. J. Harvey, Ed.). New York : Ronald Press, 187-238.

Garfinkel, H. (2003). Livingston E. Phenomenal field properties of order in formatted queues and their neglected standing in the current situation of inquiry. *Visual Studies.* Vol. 18, 1, 21 – 28.

Hobbes, T. (1994). *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)* (Edwin Curley Ed. w. Int. and Not.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.

Habermas, J. (1992). The unity of reason and the diversity of its voices. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 115-148.

Habermas, J. (1997). *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band 2. Frankfurt am Main: Surkampf.

Luhmann, N. (1991). Soziale *Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Parsons T. Order as a social problem. *The concept of order* (P. G. Kuntz, Ed.). Seattle: University of Washington Press, 1968, 379-398.

Parsons, T. (1951). *The social system.* Glencoe, Illinois: Free Press.

Parsons, T. (1949 [1937]). *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*. Glencoe, Illinois: Free Press.

Parsons, T., Shils, E. A., Olds, J. (1951).Values, motives, and systems of action. *Toward a general theory of action* (T. Parsons and E. A. Shils, Eds). Cambridge: Harvard University Press, 47 – 275.

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

Стаття надійшла до редакції: 20.06.2022 Схвалено до друку: 17.09.2022

ORDER PROBLEM AND THE CONCEPTUAL ATTITUDES OF MODERN THEORETICAL SOCIOLOGY

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

ABSTRACT

The article discusses modern conceptual perspectives in which clarification of the problem of social order is implemented. In this discussion, the following thesis is accepted: the well-known work of T. Hobbes "Leviathan..." is not just one of the explorations, albeit a classic one, on this topic, but acts as a kind of "possibility structure" for all and any subsequent attempts and experiences in this regard. This thesis is, in fact, also the task of consideration and its result (already as proven).

It turns out that the Hobbesian solution is not only (and rather not) an answer to the question of order, but a brilliant working model, using which it is convenient to form various theoretical propositions.

Hobbes's "Leviathan" gives space for the appearance of cardinal themes / regions / contents of theoretical consideration in modern social philosophy and sociology. Consideration of the topos of the birth of society as an order of coexistence of human individuals-actors; the nature of the corresponding potentials; the genesis of order and its mechanisms; possibilities and conditions for the continuation of the social, i.e., ordered state and its changes, transformations, grounds for the universality (super-individuality) of the order and the relationship of these grounds to the level of individual existence, consciousness and action, etc.

This demonstration is carried out through consideration of approaches to the problem of social order by Talcott Parsons, Jürgen Habermas, Nicolas Luhmann and Harold Garfunkel. In this context, the approaches of Pierre Bourdieu and Anthony Gedens are also mentioned.

Keywords: *society, cultural forms, the order problem, civilization, social system, normative system, communication, autopoiesis.*

Article arrived: 20.06.2022 Accepted: 17.09.2022

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-66-9
УДК 94(477):1

Роман Халімон

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ІНТЕРПРЕТАЦІЙНОСТІ ПРОБЛЕМ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ В РЕАЛІЯХ СЬОГОДЕННЯ

З початком гібридної війни України з Російською Федерацією проблема історії та її інтерпретації набула особливої гостроти. В ході ідеологічної війни між державами відбувається справжня спекуляція інтерпретацією історії. З метою пошуків шляхів до утвердження оптимістичного світогляду українців автор статті визначає основні сучасні проблеми інтерпретаційності історії України та окреслює шляхи їх можливого вирішення. Філософського аналізу проблем інтерпретаційності історії України потребує сьогодні й освітня галузь, яка перебуває на етапі модернізації. Філософський дискурс про зміст та напрямки історичного процесу має теоретичну й практичну значимість, сприяє активним пошукам оптимальних шляхів соціального розвитку. У своїх висновках автор спирається на наукові дослідження С. Кримського, І. Бойченка, В. Бранського, В. Жадько, П. Рікьора, Р. Арона, Е. Тоффлера, К. Ясперса, І. Валлерстайна та ін. дослідників і приходить до висновків про потребу для українського суспільства цілісних уявлень про історичний процес, необхідності формування національної ідеї з оптимістичним баченням майбутнього України, визнання глобальної концепції побудови загальнолюдського суспільства, необхідності інтеграції народів та світових цивілізацій, досягнення нейтралізації стійких стереотипів громадської думки, які мають значний вплив на сучасні українські реалії в складних трансформаційних процесах.

Ключові слова: *інтерпретація, гуманізм, екогуманізм, глобалізм, дослідження, історія*

Проблема історії та її інтерпретації завжди були в полі зору дослідників та викликали жваві дискусії. На думку німецького філософа В. Дільтея, завдяки інтерпретації приходить розуміння [Dilthey, 1996]. Особливої актуальності ці проблеми набули на зламі XX – XXI століть, коли духовне життя суспільства набуває яскравих рис невизначеності. Цьому стану активно сприяє відкриття постнекласичної епістемології про значущість випадковості, про нелінійний характер розвитку складних систем, які саморозвиваються тощо. Поступово ці надбання наукової свідомості поширюються й на колективну свідомість, що стало причиною формування нігілістичного погляду на розвиток суспільства, при чому, не лише на сучасний, а й на минулий і майбутній.

Різні філософські аспекти інтерпретаційності проблем історії та осмислення історії досліджувала когорта вітчизняних і зарубіжних науковців, серед яких: С. Кримський, І. Бойченко, Ю. Павленко, В. Бранський, П. Рікьор, Р. Арон, Е. Тоффлер, К. Ясперс, Ф. Фукуяма, С. Гантінгтон та ін.

Чому саме «філософські аспекти» важливі у вирішенні інтерпритаційності проблем історії? По-перше, тому що філософські концепти мають суб'єктивний момент, адже наука фіксує реальну закономірність, а філософія підказує, як має бути. По-друге, філософські теорії закінчуються утвердженням певних цінностей, яких людина має дотримуватися. По-третє, філософія вкладає в свої концепти проєкції людського буття, направлені в майбутнє [Мурашкін, 2021, с. 3].

Для України проблема історії та її інтерпретації набула особливої гостроти з початком гібридної війни з Російською Федерацією. Однією із складових цієї війни є ідеологічна війна, в ході якої й відбувається справжня спекуляція інтерпретацією історії. Крім того, сучасне українське суспільство наразі перебуває у перехідному стані суспільної свідомості: від моралізаторської до етико-правової, від домінування загального над

© Халімон Р. О., 2022.

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

індивідуальним до домінування правової норми як засобу збереження цілісності людини і цілісності суспільства [Жадько, 2019, с. 6].

У таких умовах філософський дискурс про зміст та напрямки історичного процесу має одночасно й теоретичну, й практичну значимість, адже сприяє активним пошукам оптимальних шляхів соціоприродної еволюції.

Актуальність теми зумовлена, насамперед, потребою пошуків шляхів до утвердження оптимістичного світогляду українців та необхідністю наукового осмислення та філософського аналізу проблем інтерпретаційності історії України в сучасних суспільно-політичних реаліях.

Метою статті є визначення основних сучасних проблем інтерпретаційності історії України та шляхів їх можливого вирішення.

Варто зазначити, що поняття «історія», котре універсально характеризує людину й суспільство, стало предметом філософських досліджень ще на початковому етапі розвитку філософії, й послідовно пройшло випробування натурфілософською, теологічною та сцієнтистською інтерпретаціями.

Відомий філософ Нового часу Г. Ляйбніц визначив три найважливіші ролі, які відіграє історія в житті людини: для власного задоволення (естетична), для розуміння тих суспільних явищ, які повторюють минуле (наукова) та для здобуття корисних уроків (практична). Німецький філософ Г. В. Ф. Гегель, підкреслюючи значення історії, включив її, навіть, в свою колосальну філософську систему, хоча в кінці все ж визнав, що «історія вчить лише тому, що нічому не вчить». Проти історизму як світогляду виступали й інші не менш відомі філософи. Так, Ф. Ніцше назвав історичні оповіді «бальзамуванням життя», котре підриває «пластику життя», внаслідок чого відбувається загибель як окремого індивіда, так і всієї культури [Ніцше, 2004]. Подібні позиції займали В. Дільтей, Г. Зіммель, Г. Ріккерт та ін. [Панченко, 2005].

Неопозитивісти в питанні інтерпретації історії намагалися досягти «чистоти об'єктивності». На їхню думку, досягти наукового викладу історії можливо шляхом «нейтралізації суб'єкта», тобто, історик мав би виступати в ролі стороннього спостерігача. Проте, як показує практика, досягти цього вкрай важко, бо історики – це звичайні люди, які мають сформований світогляд певної культури.

Вирішити проблеми позитивізму намагалася герменевтична методологія пізнання, проте на шляху її впровадження стала інша проблема – номіналізм. І знову між суб'єктивною та об'єктивною історією виникла прірва, яку з часом усунуть філософи «новітнього» постмодернізму. Його представники надавали перевагу динамічній філософії індивідуальних змістів, завдяки чому історія стала «музеєм цінностей», з якого кожен міг брати необхідні історичні факти й інтерпретувати їх по-своєму. Таким чином, історична правда виносилася за рамки філософської рефлексії.

У сучасному філософському середовищі ми можемо констатувати певну реабілітацію метафізики історії. Проте, це ніякою мірою не означає повернення до її класичного вигляду. Сьогодні філософія історії повинна вийти на суттєво новий рівень, беручи уроки із розвитку самої філософії. Нова якість її змісту може знаходитись у ключових класичних філософських інтуїціях із врахуванням позитивних моментів її критики. Не менш важливою складовою, безперечно, будуть ґрунтовні дослідження суспільства та досвіду соціальної еволюції впродовж різних епох.

Сучасний дослідник Ю. Павленко виділяє два філософські аспекти виміру історії – вертикальний та горизонтальний. Вертикальний аспект сконцентрований на осмисленні внутрішньої духовної складової руху людства. Горизонтальний аспект має визначити відношення філософії до наук історичного кола [Павленко, 2001]. Проте, якщо філософію історії все ж таки вважати складовою філософії, то такий поділ можливий лише уявно, бо людина – цілісна в усьому, в тому числі й в орієнтованості на внутрішній і на зовнішній світ. До того ж додамо, що основною метою, власне, не є поділ на тілесне та духовне, зовнішнє та внутрішнє в особистості чи суспільстві, а в тому, щоб знайти основне

об'єднувальне начало. Отже, на основі наведеного можна визначити основні завдання, які полягатимуть у констатації цього визначального фактора та в розкритті самого механізму взаємодії внутрішнього із зовнішнім, загального з унікальним. Таким чином, приходимо до висновку, що подолати обмеження класичного розуміння реалізму можна не шляхом заперечення остаточних цілей, а шляхом їх постійного коригування, що надаватиме в свою чергу нового розуміння. Іншими словами, суспільство має добровільно приймати універсальні історичні цілі та інтерсуб'єктивне в різноманітності історичних інтерпретацій, тобто бути самосвідомим. Самосвідомість суспільства полягає в розумінні смислів його буття в часі. Оскільки людина – суспільна істота, то для неї вкрай важливою необхідністю є пізнання родової сутності людства або вивчення історії різних соціумів. Саме для реалізації своєї родової сутності люди й збирають пам'ятки минулого. Як зазначав французький філософ Р. Арон, історія є складовою частиною природи людини, або, «краще сказати, її історія і є її природа» [Aron, 1948]. При такому підході до розуміння історії, філософія історії стає найважливішою складовою філософії, її початком і її підсумком: початком, бо для осмислення долі людства потрібно зрозуміти історію, підсумком, бо неможливо зрозуміти процес становлення без урахування вчення про людину [Панченко, 2005].

Філософію історії С. Кримський називає «метаісторією», бо на відміну від історії вона має більш глобальне мета- спрямування: розуміння загальних засад, цілісного уявлення про еволюцію та кінцевих цілей людства. Метаісторичний погляд на суспільний розвиток відрізняється від просвітницького тривимірним підходом до буття соціальної реальності, при якому минуле, сучасне та майбутнє стають однаково важливими складовими для самосвідомості соціуму. Основний акцент робиться на єдності поколінь, а не на оцінках подій. Якщо схематично викласти тривимірний підхід до буття, то він виглядатиме приблизно так: минуле нам дало певну основу, яка використовується в сучасному й, можливо, буде використовуватися в майбутньому. Наші надії, очікування та сподівання активно впливають на сучасні події та на інтерпретації минулих подій. Таким чином, поряд із цінностями та знаннями, утворюється єдиний хронотоп становлення родової природи людства, а історія виступає еталоном людського в людині. В результаті цього виникає сприйняття суб'єктів історії як особистостей, які впроваджують в різних сферах життєдіяльності родову сутність людства. Ті особистості, яким вдається вдосконалити соціальні цінності, відіграють визначальну роль в історії.

На початку статті ми констатували, що духовне життя сучасного суспільства набуває яскравих рис невизначеності. Ось тут, на нашу думку, рятівним колом може стати філософська віра в єдність людства, яку пропагував свого часу німецький філософ К. Ясперс, та віра в можливість безкінечної самореалізації людини. Сучасний світ в цілому та філософія як наука, зокрема, потребують також повного переосмислення змісту інтегрально-етичного принципу – гуманізму. Гуманізм сьогодні варто розглядати не лише з позиції панівного становища людини в світі, а передусім з позиції великої відповідальності за світ, цивілізацію, природу і власне за життя. Сучасне суспільство досить активно стає універсальним, де історія соціуму та історія природи виступають єдиним цілим. Саме тому серед сучасних філософів досить вживаним стає поняття «екогуманізму» як найважливішої форми гуманізму, що вивчає тенденції еволюції соціоприродних систем, подальшу долю людства, існування цивілізації та критерії її прогресу, виклики глобалізації та засади збалансованого розвитку [Єрмоленко, 2003].

Сьогодні в популярних інтерпретаціях минулого України ми спостерігаємо великий сплеск гіперпатріотизму. Добре це чи погано? Аналізуючи причини розвалу Радянського Союзу, американські дослідники У. Макбрайд та І. Валлерстайн звернули увагу на наявний в СРСР гіпердержавний патріотизм, який супроводжувався політичним деспотизмом і тотальним контролем за всіма сферами життя радянського суспільства. При цьому етичні норми у ставленні до інших народів були вкрай низькими. Все це, на їхню думку, вказувало

на кризові явища та на ознаки занепаду, які неминуче призведуть до краху державності [Wallerstein, 2004].

Коли ми говоримо про Україну, то питання інтерпретації історії та утвердження оптимістичного світогляду набуває складнішого сенсу, оскільки Україна тривалий історичний період перебувала під владою багатьох держав – і європейських (Литва, Польща, Австро-Угорщина), і євразійських (Російська імперія), що наклало свій відбиток на український світогляд: західні українці більш негативно ставляться до періоду радянського тоталітаризму, східні і південні українці все ще живуть світоглядом радянської людини. Сьогодні Україна зробила європейський цивілізаційний вибір, який характеризується рівновагою державних і суспільних інтересів, пріоритетом якого є громадянське суспільство. Україна, як держава, мала тривалий, складний, почасти трагічний процес становлення. Не одне покоління українців поклали свої голови на шляху до незалежності і свободи. Дуже часто ці процеси супроводжувалися громадянськими війнами, по різні сторони барикад воювали односельці і, навіть, брати. Чи можливе примирення історією з огляду на це? Очевидно, що ні. Отже, історичне минуле не може виступити об'єднавчою силою. Тоді лишається одне – скористатися порадою Гегеля і «зняти» минуле. Не варто минулому давати сучасних оцінок, намагатися примирити сторони протистояння, або чого гірше – шукати винних чи праведників. Минуле варто трактувати як ті події чи факти, що вже відбулися, і до яких не буде вороття. Набагато важливіше і реальніше знайти примирення не в минулому, а в майбутньому через досягнення громадської згоди щодо майбутньої історії країни. Власне, це і буде змістом національної ідеї, яка об'єднає суспільство. З іншого боку, як зауважує сучасний дослідник С. Стуканов, формулювання ідеї, буде проблематичним, доки основна частина населення не позбавиться закостенілих стереотипів і не пізнає справжню історію України [Стуканов, 2007].

У контексті вирішення вище зазначеної проблеми досить показовим є іспанський досвід: після падіння режиму Франко суспільство Іспанії було розколоте й знаходилося на грані громадянської війни, проте політичні сили, що знаходилися по різні сторони «барикад», приборкали власні амбіції і уклали суспільний договір – «Пакт Монклоа». Згідно цього пакту: по-перше, відбувалося примирення стосовно розуміння історії, сторони відмовились від встановлення переможців і переможених у громадянській війні; по-друге, у політиці встановлювалися демократичні правила гри; по-третє, для меншості були вироблені певні гарантії. Результати компромісу не забарилися, в Іспанії настало соціальне примирення, країна швидко подолала економічну кризу.

Моделі суспільного консенсусу успішно використовувалися також на початку 1990-х рр. в Польщі, Угорщині, Чехії та ін. країнах. Тож, Україні варто враховувати ці уроки історії: лише консенсус і компроміс можуть покласти край соціальним суперечкам і протистоянню.

Цілком очевидно, що проблема сучасної України полягає в конфлікті інтерпретацій минулого. Цей конфлікт ускладнюється тим, що досить часто відбувається підміна понять і замість інтерпретацій використовують вигадки, які є досить далекими від історичних фактів, тобто відбувається маніпуляція суспільної свідомісті. Це такий собі спосіб соціального керування політичною свідомістю, який є досить небезпечним явищем, адже становить реальну загрозу суспільній безпеці. Людське життя – головна цінність, навколо якої можна упорядкувати, систематизувати, структурувати все – знання, ідеї, істини. Саме це і стане прогресуючою філософією, за переконанням М. Мурашкіна, якщо до цього додати ідеал того, як має бути [Єрмоленко, 2003, с. 181]. Цілком очевидно, що домінантною основою існування стійкого прогресивного суспільства є утвердження оптимістичного світогляду.

Що ж може виступати у ролі гальмівного чинника на цьому шляху для українського суспільства в перехідний період його розвитку? На нашу думку – це стереотипи масової свідомості, які завжди правлять світом. Якщо не враховувати стану громадської думки, то

жодні наукові аргументи не будуть дієвими. Сучасний український філософ В. Жадько до стійких стереотипів громадської думки, які відіграють значний вплив на сучасні українські реалії відносить:

- наявність патерналістської психології у значної частини населення, як наслідок багатовікової панівної форми монархічного правління українською державою і суспільством;
- суперечливе ставлення до держави: вагання від її необхідності до повного сходження з історичної арени як політико-правового атавізму;
- зневага до політико-правових норм поведінки;
- полярність у судженнях до представників влади та політичних діячів;
- слабкий розвиток історичної свідомості, яка перебуває на рівні індивідуального життєвого досвіду;
- домінування ідеології, згідно якої рівність є однаковість;
- низький рівень громадянської і політичної активності, нігілізм у поглядах на розвиток суспільства та держави;
- ототожнення держави і суспільства, переконання в тому, що держава може швидко вирішити проблеми суспільства (при цьому ставлення до держави – критичне);
- низький рівень патріотичної свідомості, який проявляється у ностальгічному ставленні до минулого («було краще») та в необ'єктивному ставленні до власних надбань («в інших – краще»);
- переважання суб'єктивної думки над об'єктивним аналізом в оцінках як стану суспільства, так і окремих осіб;
- світоглядна, духовно-культурна й політична невизначеність щодо внутрішньої і міжнародної політики;
- маргінальна психологія, спричинена змішаним етнічним середовищем, що виникло внаслідок постійних переселень на українські землі представників інших народностей, а українців – на інші території;
- наявність комплексу меншовартості [Жадько, 2019, с. 136–137].

Той факт, що стереотипи громадської думки відіграють негативний вплив на сучасні українські реалії підтверджують соціологічні дослідження. Так, не зважаючи на понад п'ятирічну гібридну війну з Росією, анексію останньою Криму та частини Східної України, економічну та інформаційну експансію, за результатами соціологічних досліджень, проведених у 2018 – 2019 роках, 67% українців мали дружелюбне ставлення до РФ [Жадько, 2019, с. 138].

Отже, на даному етапі розвитку України можна впевнено стверджувати, що питання української ідентичності і досі залишається не вирішеним. Попри те, що її формування однозначно є довготривалим процесом, який у всіх націй проходив століттями, для України цей процес ускладнюється певними чинниками, такими як от: наявність значного періоду бездержавності, входження українських земель до складу різних імперій і держав, тривала мовно-культурна асиміляція населення, релігійний розкол, засилля нав'язаних стереотипів про меншовартість тощо. Тому, для українців і сьогодні досить актуальним і важливим є питання пошуку та утвердження своєї власної моделі ідентичності, яка б враховувала специфіку регіонів, сприймалася абсолютною більшістю, стала об'єднавчою і поєднувала в собі громадянські, соціокультурні, політичні складові. Об'єднавчими чинниками під час розробки національної моделі ідентичності мають стати спільне громадянство, громадянські права та свободи, демократичні засади суспільства, сприятливі умови для розвитку культур виключно всіх етносів України.

Безперечно, основним об'єднувальним чинником суспільства є національна ідея, а основним підгрунтям для національної ідеї є історична пам'ять. Саме тому сучасній Україні вкрай необхідно укласти суспільний договір, який би забезпечив загальне розуміння історії. Проте, національна історія не може бути відірваною від світової. З огляду на це,

національну історію варто писати та інтерпретувати паралельно з кроками інших країн-сусідів, узгодивши проблемні та спірні моменти.

Таким чином, серед сучасних проблем інтерпретаційності історії України ватро виділити наступні:

потреба українського суспільства в цілісних уявленнях про історичний процес замість підбірки фактів, що презентують українську історію як низку національних трагедій та безкінечну боротьбу українського народу;

необхідність формування національної ідеї з оптимістичним баченням майбутнього Української держави;

визнання глобальної концепції побудови універсального, загальнолюдського суспільства з домінуванням прогресивної тенденції історичного розвитку людства, взаємозв'язку природи та соціуму, спадкоємності поколінь тощо;

досягнення пріоритету етичних імператив, що сприятимуть інтеграції народів та світових цивілізацій;

необхідність нейтралізації стійких стереотипів громадської думки, які мають значний вплив на сучасні українські реалії в складних трансформаційних процесах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Жадько В. А. *Філософія як гуманістичний світогляд*: наукова монографія. Запоріжжя: Видавництво ПП «Новий світ – 2000», 2019. 200 с.

Мурашкін М. Г. *Наука в контексті філософських знань*: монографія. Дніпро: ДДВУВС; Монолит, 2021. 184 с.

Ніцше Ф. Невчасні міркування II: Про користь і шкоду історії для життя / Фрідріх Ніцше. *Повне зібрання творів : критично-наукове видання* : у 15 т. Т. 1 : Народження трагедії ; Невчасні міркування I–IV ; Твори спадку 1870–1873. Львів: Астролябія, 2004.

Павленко Ю. В. *Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства: навчальний посібник*. Київ: Либідь, 2001. 360 с.

Панченко О. В. Філософія історії та сучасність. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2005. № 45. Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Panchenko.htm.

Стуканов С. Багато хто не прагне нових перемог. Почасти від того, що не знає про попередні. *День*. 2007. 31 липня № 125. Режим доступу: www.day.kiev.ua.

Єрмоленко А. М. Екологічна етика: проблеми обґрунтування. *Практтична філософія*. 2003. № 2–3. С. 190–200. С. 133–148.

Aron R. *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1948.

Dilthey W. Schleelrmacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics. W. *Selected Works*: On 6 Vol. / Edit. by Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1996. V. 4 : Hermeneutics and the Study of History. P. 33–228.

Wallerstein I. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press, 2004. 128 p.

Халімон Роман Олександрович
аспірант кафедри права, філософії та політології, навчально-науковий інститут історії та соціогуманітарних дисциплін імені О. М. Лазаревського
Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка
проспект Миру, 13, Чернігів, 14000, Україна
E-mail: khalimamoon@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8760-6301

Стаття надійшла до редакції: 21.02.2022 Схвалено до друку: 08.04.2022

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE INTERPRETATION OF THE PROBLEMS OF THE HISTORY OF UKRAINE IN THE REALITIES OF TODAY

Khalimon Roman O.
PhD Student at the Department of Law, Philosophy and Political Science, educational and scientific institute of history and socio-humanitarian disciplines named after O. M Lazarevsky National University «Chernihiv Collegium» named after Taras Shevchenko
Myru Avenue, 13, Chernihiv, 14000, Ukraine
E-mail: khalimamoon@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8760-6301

ABSTRACT

With the beginning of the hybrid war between Ukraine and the Russian Federation, the problem of history and its interpretation became especially acute. In the course of an ideological war between states, there is real speculation on the interpretation of history. In order to find ways to establish an optimistic worldview of Ukrainians, the author identifies the main current problems of interpretation of the history of Ukraine and outlines ways to solve them. Today, the educational sector, which is at the stage of modernization, also needs a philosophical analysis of the problems of interpretative history of Ukraine. Philosophical discourse about the content and directions of the historical process has theoretical and practical significance, contributes to the active search for optimal ways of social development. In his conclusions, the author relies on the scientific research of S. Krymsky, I. Boychenko, V. Bryansky, P. Ricoeur, R. Aron, E. Toffler, K. Jaspers, and others. researchers and concludes that Ukrainian society needs holistic ideas about the historical process, the need to form a national idea with an optimistic vision of Ukraine's future, recognition of the global concept of building a universal society, the need to integrate peoples and world civilizations, influence on modern Ukrainian realities in complex transformation processes, obtaining the neutralization of stable stereotypes of public opinion, which have a significant impact on modern Ukrainian realities in complex transformation processes.

***Keywords**: interpretation, humanism, ecohumanism, globalism, research, history.*

REFERENCES

Aron R. (1948). *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Zhadko, V. A. (2019). *Philosophy as a humanistic outlook*: scientific monograph. Zaporizhzhia. Publishing House: Novyy svit – 2000.

Murashkin, M. H. (2021). *Science in the context of philosophical knowledge*. Monograph. Dnipro. DDVUVS; Monolyt.

Nietzsche, F. (2004). *About the benefits and harms of history for life*. Lviv: Astrolabia.

Pavlenko, Y. V. (2001). *History of world civilization. Socio-cultural development of people. Guidebook*. Kyiv. Publishing House: Lybid.

Panchenko, O. V. (2005). Philosophy of history and modernity. *Multiversum. Philosophical almanac*, 2005, 45. // http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Panchenko.htm.

Stukanov, S. (2007). Many do not seek new victories. Partly because he doesn't know about the previous ones. Publishing House: *Den*, 31 of July, № 125. Retrieved from : www.day.kiev.ua.

Wallerstein I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press.

Yermolenko, A. M. (2003). Environmental ethics: problems of substantiation. *Practical philosophy*. № 2–3.

Dilthey, W. (1996). Schleelrmacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics // W. *Selected Works*: On 6 Vol. / Edited by Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. V. 4: Hermeneutics and the Study of History.

Article arrived: 21.02.2022 Accepted: 08.04.2022

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно з положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафраза – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- 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 варіянті, 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 варіянту 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., 2021.
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 варіянтах: 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 66,2022

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічний редактор
О. В. Голубенко

Для оформлення обкладинки використаний стріт-арт Гамлета Зиньковського «Круговерть добра» (2022 р.), мурал, м. Харків (https://www.facebook.com/photo/?fbid=446340840774179&set=a.395163269225270).

Підписано до друку 25.11.22. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 7,5. Обл.-вид. арк. 9,3.
Наклад 100 пр. Зам. № 24/21.

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