

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

67'2022

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 67

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 № 19 від 26 грудня 2022 р.)

Вельш Вольфганг – 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).

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

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

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

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

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

Карась Анастасій 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).

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

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

Кравченко Петро Анастасійович – 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, Словачька 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, Словачька Республіка).

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

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

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Філософський факультет

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

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

тел. +38(057)707-52-71

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

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

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

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

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 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 № 19 dated 26.12.2022).

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 Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava (*Bratislava, Slovakia*).

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

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

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

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

V. N. Karazin Kharkiv National University

Faculty of Philosophy

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

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

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

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

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

The Peer-reviewed Journal.

Registration license KB № 24119-13959 P issued 05.07.2019.

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

ЗМІСТ

<i>Головко О. М., Карпенко І. В.</i> ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ КОНОТАЦІЇ ВЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ.....	6
<i>Бойченко М. І.</i> ПОШУКИ ГЛОБАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ).....	15
<i>Шатовал В. М.</i> ДОЦІЛЬНІСТЬ У ГЛОБАЛЬНІЙ СТРУКТУРІ БУТТЯ І МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА.....	24
<i>Кубальський О. Н.</i> НАУКОВІ ШЛЯХИ ОПАНУВАННЯ НЕВИЗНАЧЕНІСТЮ В ТУРБУЛЕНТНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	30
<i>Прокopenко В. В., Воробйов О.О.</i> ВЕРНЕР ЄГЕР: КОНЦЕПЦІЯ «ТРЕТЬОГО ГУМАНІЗМУ».....	39
<i>Захлита Д.</i> НЕГАТИВНА КОПУЛА БУТТЯ СЕРЕД ПЕРСПЕКТИВ ГАЙДЕГЕРОВОГО ПРОЄКТУ РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ.....	49
<i>Панов В. Я.</i> НАРАТИВ РОСІЙСЬКОЇ МОВИ ЯК ЧАСТИНА РОСІЙСЬКОГО ІМПЕРСЬКОГО ПІВРИСУ.....	57
<i>Храбров Г. О.</i> PEER-TO-PEER (ПОСТ)АВТОРСТВО.....	69
<i>Перепелиця О. М., Храброва О. В.</i> NAKED ATTRACTION: СТРУКТУРА БАЖАННЯ.....	76
НАУКОВЕ ЖИТТЯ. ДО ЮВІЛЕЮ ГРИГОРІЯ САВИЧА СКОВОРОДИ	
<i>Люмер Кр.</i> АКТУАЛЬНІСТЬ ЕТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ СКОВОРОДИ: РОЗМОВА СКОВОРОДИ ПРО СПРАВЖНЄ ЩАСТЯ.....	87
<i>Нещерет І. М.</i> ВІЗУАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ МАНДРІВНОЇ ЛЮДИНИ.....	92

CONTENT

<i>Holovko Oleksandr, Karpenko Ivan</i> HRYHORII SKOVORODA: PHILOSOPHICAL AND LEGAL CONNOTATIONS OF THE TEACHINGS OF THE UKRAINIAN THINKER.	6
<i>Boichenko Mykhailo</i> SEARCH FOR GLOBAL JUSTICE IN A MULTICULTURAL SOCIETY (PHILOSOPHICAL CONCEPTUALIZATION).....	15
<i>Shapoval Volodymyr</i> ADVISABILITY IN THE GLOBAL STRUCTURE OF BEING AND THE FUTURE OF HUMANITY	24
<i>Kubalskyi Oleh</i> SCIENTIFIC WAYS OF MASTERING UNCERTAINTY IN A TURBULENT SOCIETY.....	30
<i>Prokopenko Vladimir, Vorobiov Oleksij</i> WERNER JAEGER: THE CONCEPT OF THE “THIRD HUMANISM”.....	39
<i>Zakhlypa Daria</i> NEGATIVE COPULA OF BEING AMONG THE PERSPECTIVES OF HEIDEGGER’S PROJECT OF RADICAL ONTOLOGY	49
<i>Panov Volodymyr</i> THE NARRATIVE OF THE RUSSIAN LANGUAGE AS PART OF THE RUSSIAN IMPERIAL HUBRIS	57
<i>Khrabrov Heorhii</i> PEER-TO-PEER (POST)AUTHORSHIP	69
<i>Perepelytsia Oleh, Khrabrova Olha</i> NAKED ATTRACTION: STRUCTURE OF DESIRE	76
ACADEMIC LIFE. FOR THE ANNIVERSARY OF HRYHORII SAVYCH SKOVORODA	
<i>Lumer Christoph</i> THE RELEVANCE OF SKOVORODA'S ETHICAL PRINCIPLES: SKOVORODA'S DISCUSSION OF REAL HAPPINESS	87
<i>Neshcheret Ihor</i> THE VISUAL PHILOSOPHY OF THE MODERN WANDERING MAN	92

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-67-1

УДК: 27-312+101 (101)

Олександр Головка
Іван Карпенко

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ КОНОТАЦІЇ ВЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ

Стаття присвячена дослідженню правових аспектів філософського вчення Григорія Сковороди. Попри всю парадоксальність і символізм філософського учення Сковороди, пошук морально-релігійної основи в усіх суспільних явищах, а отже і правових, і державних робить його одним із найбільш оригінальних adeptів природно-правового розуміння права. І в цьому вбачаємо певну спадковість (при всій оригінальності, самотності й набагато більшій масштабності особистості) поглядам М. Козачинського.

Саме серце є головним у досягненні спорідненості («сродності») – відповідності між внутрішнім і зовнішнім, між Богом і «твар'ю». І хоча Сковорода не користувався поняттями природного права і позитивного права, відповідність другого першому (тобто правовий закон), як видається, і є спорідненістю. Мислитель поєднує розум, серце і дію в одне: «...серце є думок безодня... думки – насіння і джерело діям». Про прихильність Сковороди до природноправового розуміння свідчить, зокрема, те, що дві натури в людині проявляються і у наявності двох законів (слід за аналогією розуміти внутрішнього – природного і зовнішнього – людського, позитивного).

Через категорію спорідненості у Сковороди фактично втілюються ідеї, сутоласні західним раціоналістичним концептам справедливості та моральної автономії особистості. Вони отримали прояв через поняття «споріднена праця». Спорідненість кожної людини проявляється у спорідненій праці, що робить її щасливою, а суспільство – гармонійним. Споріднена праця є наслідком забезпечення справедливості у суспільстві, а вона втілюється через право.

Віра в знання, в гуманізм, в природу людини та її удосконалення – все це дає підстави віднести вчення Сковороди до Просвітництва, причому не лише українського, а й європейського. Раціоналістична складова, розуміння єдності людини і світу, пошук гармонізації індивіда і суспільства є аргументами на користь твердження, що саме з Сковороди починається українська класична філософія (у тому числі філософія права). Містицизм, символізм й особливо інтуїтивізм вчення Сковороди в окремих аспектах виходять за межі навіть класичної філософії (зокрема філософії права), а отже, мають риси, притаманні неklasичній філософії й філософії права ХХ століття.

Містичне, духовне для Сковороди невід'ємне від раціонального, звідси – той самий «розум серця», який створює єдність психоемоційного та інтелектуально-раціонального начал у людині й розумінні змісту права або природного права. Мислитель не зупинявся на особливостях філософського обґрунтування саме права. Вчення про дві натури і три світи поруч із чітким усвідомленням неправового характеру позитивного казуїстичного права часів Сковороди з його інквізиційним процесом, писемністю і закритістю процедури, а також становістю, створювали оригінальне уявлення мислителя про справедливість і правду як основу права.

Ключові слова: Григорій Сковорода, філософія, мораль, право, природне право, закон.

3 грудня 2022 року, в умовах війни і необхідності вижити, зберегтись і перемогти під вогнем жорстокого і підступного ворога, відзначає Україна 300-річчя з дня народження одного із найвеличніших своїх синів, особистості, яка прославила її на увесь світ – Григорія Савича Сковороди (1722 – 1794).

Звичайно, Сковорода не був правником, його цікавив закон Божий значно більше, ніж людський, моральний – ніж юридичний. Втім, правові питання, як видається, обійти він не міг. Правда і справедливість – це поняття, якими оперує будь-яка філософія поза межами філософії природи. Саме під кутом зору онтологічної картини права як ідеального світу ми й спробуємо поглянути на вчення Григорія Сковороди.

© Головка О.М., Карпенко І.В., 2022.



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

Світова Сквородіана нараховує, як видається, сотні, якщо не тисячі творів. Те, що Скворода не створив власної раціоналістичної філософської системи, подібно Канту чи Гегелю, не применшує масштабність всесвітнього значення його поглядів на світ, людину і Бога. І та частина праць вітчизняних і зарубіжних науковців, яка присвячена філософській (з позицій, звичайно, світської філософії) спадщині мислителя, не могла обійти увагою питання добра і зла, регулювання відносин між людьми, їх поведінки, саморегулювання поведінки людини та її відносин з іншими людьми, зі світом, найкращого співжиття людей.

Про Сквороду писав Д. Багалій [Багалій, 1926], праці про мислителя створювалися і поза українською наукою [Ерн, 2000]. Серед авторів, які торкалися питань суспільно-політичних і зокрема політико-правових поглядів Сквороди, можемо назвати передусім Д. Чижевського [Чижевський, 1992, Чижевський, 2004]. Останніми роками варто відзначити й ґрунтовну статтю С. Жданенка та С. Максимова саме про філософсько-правові погляди мандрівного філософа [Жданенко, Максимов, 2016]. В сучасних виданнях також зустрічаємо звернення до проблематики суспільного ідеалу Сквороди [Донченко, 2021, Босва, 2013, Кляуї, 2015, Осетрова, 2017, Шаповалова, 2013].

Разом з тим, спеціального дослідження саме філософсько-правових поглядів Григорія Сквороди, правових аспектів його філософського вчення на цей час не створено. Спроба розкрити вказані питання у обсязі статті і є метою дослідницької роботи авторів.

Право, як правило, у нашому суспільстві розглядається як винятково раціоналістичне явище. Сувора логіка, формальна визначеність, домінування форми над змістом (що призводить часом до втрати цього самого змісту) – усе це в свідомості широкого кола співгромадян робить правові явища і процеси не лише винятково раціоналістичними, а й прагматичними. Годі й говорити, що все це – пережитки радянського легізму, який у «шатах» класового підходу, класової доцільності насправді набув гострого легістсько-позитивістського виразу: право розглядалося як формально закріплена воля переможного класу, засіб класового панування. Прагнення досягти розуміння змісту права лише в останні десятиліття повернули вітчизняне правознавство до скарбниць світового філософсько-правового знання. Виявляється, що людство вже багато століть навіть зусиллями найздібніших своїх представників не може дійти згоди щодо єдиного і неспростовного визначення права, щодо проблеми співвідношення права і закону, моралі й права, свободи і справедливості. Вони належать до числа одвічних, і визначають езотеричність сутності права.

Філософія Сквороди – перший етап розвитку української філософії серця. У юні роки, в перший період навчання обдарованого вихідця з козацької родини на Полтавщині у Києво-Могилянській академії він зазнав впливу префекта академії Мануїла Козачинського (1699 – 1755). Його можна вважати одним із перших представників поглядів, близьких до Просвітництва, в українській філософській думці. Його ім'я не є настільки відомим, як імена інших українських мислителів XVIII століття (Я. Козельський, С. Десницький), однак, глибина пізнань і оригінальність поглядів звертають на себе увагу. Тому, як видається, розуміння права Козачинським є важливим чинником генези поглядів Сквороди на право і державу. Творчість Козачинського носить, по-своєму, перехідний характер – від пізньої схоластики до раннього Просвітництва [Стратій, 2002, с. 100]. В основі розуміння будь-якого права Козачинський бачив природний закон. Його сутність – у забезпеченні спільного блага людей, а воно полягає у свободі. Свобода розуміється як необхідна умова реалізації природних прав людини, розвитку її здібностей, що єдине й може забезпечити досягнення спільного блага. Тому Козачинського можемо вважати першопрохідцем українського ранньоліберального погляду на право і державу. Індивідуальна свобода та пізнання створюють передумови для розуміння гідності людини. Бачення ним природного права відповідає підходам Гроція, Гоббса, Спінози, Пуфендорфа, Локка. На ґрунті природного права формується і розвивається право

позитивне, штучне явище, створене державою, уособленою в монархії правителем. Воно є вторинним і похідним щодо природного права. Природа людини та її розумність здатні бути найвищими суддями дій як людини, так і суспільства в цілому. Природним станом людини є не первісний, досуспільний і додержавний (як у Гоббса та Спінози), а саме громадянський стан, який підсилює дію природного закону. Тому при укладенні суспільного договору індивіди не можуть позбавлятися природних прав, до яких Козачинський відносив право на життя, право приватної власності й право вибору [Стратій, 2002, с.101]. Отже, бачимо, що один із учителів Сковороди поділяв погляди Локка щодо вроджених і невідчужуваних прав людини. Це не могло не відобразитися на правовій свідомості найкрупнішого українського мислителя XVIII століття.

Попри всю парадоксальність і символізм філософського учення Сковороди пошук морально-релігійної основи в усіх суспільних явищах, а отже і правових, і державних робить його одним із найбільш оригінальних adeptів природно-правового розуміння права. І в цьому вбачаємо певну спадковість (при всій оригінальності, самобутності й набагато більшій масштабності особистості) поглядам Козачинського. Аналізуючи погляди Сковороди на справедливість, свободу, мораль, право, закон ми керуємося передусім його власними текстами (дуже непростими, зазначимо, для сприйняття, особливо сучасною людиною, нехай і освіченою, але незнайомою в такій мірі з символічним світом Біблії й особливостями образів і знаків мислення XVIII століття).

Державно-правові погляди викладені Сковородою як у філософських, богословських трактатах, так і художніх творах: «Вступні двері до християнської добронравності», «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті (товариська розмова про душевний мир)», «Сад божественних пісень» та інші.

Для його мислення характерними були: образність, діалектика суджень, універсалізм. Він долав станові, релігійні, соціально-майнові, юридично-статусні, культурно-національні обмеження; філософа цікавили людина, суспільство, всесвіт, щастя. Тому погляди Сковороди на право і державу неможливо відділити від його загальнофілософського бачення світу і людини в ньому, його етичного вчення. В основі лежить концепція двох натур і трьох світів. Теологізм і містицизм поглядів Сковороди утруднює порівняння його ідей із поглядами провідних філософів того часу, але певна подібність простежується.

Концепція двох натур вказує, що світ і всі явища у ньому мають одночасно внутрішній зміст і зовнішній вираз. Очевидно, спостерігаємо тут вплив вчення Аристотеля про матерію і форму та світ як ієрархію форм. Але Сковорода йде далі; так виникає діалектична єдність двох натур (по суті змісту й форми): Бог і твар (тобто створене ним); невидима натура і видима натура; внутрішня натура і натура зовнішня: «Весь світ складається з двох натур: одна – видима, друга – невидима. Видима натура називається Твар, а невидима – Бог»¹ [Сковорода, 2011, с. 214]. Як видається, концепція двох натур є підставою для формування оригінальної природно-правової теорії (право видиме – позитивне, право невидиме – природне). Тоді, за Сковородою (можемо вважати, хоча подібних чітких формулювань у нього не зустрічаємо), право природне є Божим установленням щодо справедливості, натурою внутрішньою, а право позитивне, воле встановлене («творене») – «твар'ю», натурою зовнішньою. Таким чином, створюється підґрунтя для розуміння права за Сковородою. На місце природного права він ставить сутність права, Божий Закон, тобто справедливість і моральність, фактично повторюючи думку багатьох теологічних мислителів щодо співвідношення права і моралі (від Аврелія Августина до Мартіна Лютера і далі): «Хто полонився Нею², той є вищим за Закони Цивільні, самим управляється Богом» [Сковорода, 2011, с. 177].

¹ Переклад сучасною українською мовою – автори.

² Дружною; справжня дружба для Сковороди є взірцем і високої моралі, й етики.

Щодо обґрунтування права в сучасному сенсі філософською основою стає також концепція трьох світів. Це три види буття: великий світ (макрокосм), малий світ (мікрокосм), символічний світ (Біблія) [Сковорода, 2011, с. 943]. Святе Письмо створює єдино можливий спосіб для пізнання і макрокосму, і мікрокосму. Ці три світи існують паралельно, і мають паралельну ж структуру. Відтак, людина, пізнаючи за допомогою Біблії, саму себе, пізнає тим самим й зовнішній світ [див.: Сковорода, 2011, с. 739-747]. Отже, у розумінні Святого Письма як окремого світу, вчення Сковороди подібне до класичного схоластичного теологічного природно-правового вчення Томи Аквінського. Знову-таки, сучасного трактування онтологічних проблем права у творчості Сковороди ми не зустрічаємо і не можемо зустріти, але інтуїтивна загальна відповідність простежується.

Ідея права як рівень і форма буття права співвідноситься з мікрокосмом, оскільки твориться у свідомості й розумі людини; буття права як система норм (вірніше формалізованих принципів і норм) можна співвіднести з символічним світом (адже Біблія також містить приписи – Закон Божий); буття ж права як сукупність правових відносин, правова реальність, дія права у суспільстві – може відповідати категорії макрокосму, тим відносинам, які складаються зовні людини, у тому числі її із зовнішнім світом.

Мета існування людей – пізнання істини через пізнання себе способами, вказаними у Біблії: «...істинне око і віра – все одне» [Сковорода, 2011, с. 238]. Будь-яка свідомо діяльність людини в сфері права має під собою епістемологічну основу; чи то нормотворення, чи правозастосування, чи встановлення істини в ході відправлення правосуддя – все це різні форми пізнання права. Мислитель закликає: «Не за Гаманцем суди Скарб, Праведний Суд суди» [Сковорода, 2011, с. 154]. «Гаманець» як джерело соціальної нерівності людей, у тому числі правової, викликає несприйняття Сковороди. Так само ним сприймається і невідповідний особистим якостям «чин», що призводить до зловживання посадою, зокрема і в юридичній сфері: «...проламуватися крізь цивільні закони» [Сковорода, 2011, с. 174]. Однією з найбільш дошкульних суспільних вад мислитель вважав саме «нечестивий суд».

Видима і невидима натура в людині – це «...тіло земляне і тіло духовне...» [Сковорода, 2011, с. 214]. Останнє, за Сковородою, зосереджене у серці людини: «Всяк єсть тим, чие Серце в ньому» [Сковорода, 2011, с. 232]. Звідси – філософія серця (кордоцентризм), і обґрунтування з її позицій права і держави. Цей філософсько-правовий напрям став надбанням і особливістю власне української філософської думки. Започаткований Сковородою, він отримав розвиток у подальшому (див., наприклад, філософське обґрунтування права і держави П. Юркевичем).

Сутність «розуму серця» Сковорода (а отже, виходячи з розумної природи людини за класичними модерними природно-правовими теоріями, й сутність та джерело природного права як справедливості й свободи) визначає наступним чином: «...Думка є головною нашою ТОЧКОЮ... А відтак Вона часто і Серцем називається... Наша Думка – то головна наша ЛЮДИНА. У ній-то ми і полягаємо. ...Щоби в нас Серце і Думка одна була» [Сковорода, 2011, с. 236]. Зовнішні прояви людини ще не є її сутністю (як, вочевидь, і позитивне право не вичерпує змісту права): «...Істинною Людиною є Серце в Людині...» [Сковорода, 2011, с. 247].

Розум серця також становить, як можна зрозуміти з текстів Сковороди, зміст природного права як справедливості й правди. Мислитель розрізняє право і закон, і формальну визначеність норм не вважає головним атрибутом права: «Є, що вважається правим, а істотою криве. ... Якщо Закоулок веде до Правоти, по Кінцю своєму правий є» [Сковорода, 2011, с. 427]. Слідування лише формальному позитивному закону й ігнорування справедливості як змісту природного права фактично може призвести до зловживання правом: «Ябедник із тих же Законів ... не мед, але отруту висмоктує...» [Сковорода, 2011, с. 455]. Природне право є співрозмірним з мораллю, оскільки для Сковороди домінують закон релігійний і моральний над позитивним (людським, волевстановленим). Мислитель надає наступний перелік моральних чеснот, які

мають лежати в основі правових відносин і правового регулювання: «Доброзичливість, незлобність, схильність, лагідність, нелицемірство, благонадійність, безпека, задоволення, кураж...» [Сковорода, 2011, с. 221]. Справедливість і правда – суть те саме. Вони мають бути невід'ємною складовою, основою і системи права, і держави: «Правда стверджує Престоли сильних і володіє народами» [Сковорода, 2011, с. 403].

Можна також стверджувати, що Сковорода спирався на ідею Платона про те, що кожен має займатися своєю справою. Центром вчення Сковороди є концепція спорідненості («сродності»). У ній також проявляється кордоцентризм – адже спорідненість це те, що відповідає велінням серця людини. «Серце» і є людиною духовною, сутністю особистості. Воно є основою раціональності, право сприймається не тільки, не стільки розумом, скільки серцем, інтуїтивно й емоційно. Подібна ж ідея через століття була генерована, отримала розвиток і набула вигляду цілісної доктрини у психологічній теорії права Л. Петражицького. З цієї точки зору серце, поруч із розумом, стає суб'єктом пізнання, причому основним. Лише проникаючи у серце людини, знання стає справжнім. Це стосується і пізнання права як основи праворозуміння і правової свідомості (висловлюючись сучасною мовою).

Саме серце є головним у досягненні спорідненості («сродності») – відповідності між внутрішнім і зовнішнім, між Богом і «твар'ю». І хоч Сковорода, нагадаємо, не користувався поняттями природного права і позитивного права, відповідність другого першому (тобто правовий закон), як видається, і є спорідненістю. Мислитель поєднує розум, серце і дію в одне: «...серце є думок безодня... думки – насіння і джерело діям» [Сковорода, 2011, с. 682]. Про прихильність Сковороди до природноправового розуміння свідчить, зокрема, те, що дві натури в людині проявляються і у наявності двох законів (слід за аналогією розуміти внутрішнього – природного і зовнішнього – людського, позитивного) [Сковорода, 2011, с. 1355]. Природний закон визначається мислителем наступним чином: «...Око і Душа є навчитися Життя жити порядне, основане на Законі Віри і Страху Божия, як на найголовнішому Пункті. Цей Пункт є Підстава і Джерело, що народжує струмки Цивільних Законів» [Сковорода, 2011, с. 163]. Закон віри і страх Божий – це не лише Божа воля в основі природного права, це й слідування їм, а отже, мораль і моральність.

Через категорію спорідненості у Сковороди фактично втілюються ідеї, відповідні західним раціоналістичним концептам справедливості та моральної автономії особистості. Вони отримали прояв через поняття «споріднена праця» [Сковорода, 2011, с. 653]. Спорідненість кожної людини проявляється у спорідненій праці, що робить її щасливою, а суспільство – гармонійним. Споріднена праця є наслідком забезпечення справедливості у суспільстві, а вона втілюється через право. У розумінні поділу спорідненої праці на види також бачимо ознайомлення (якщо не вплив) з вченням Платона щодо станового поділу в його ідеальній державі. Мається на увазі «сродність» до хліборобства («хлібопашества»), «сродність» до воїнства, «сродність» до богослів'я (своєрідний відповідник у Платона – філософи або мудреці). Професійна юриспруденція також відноситься Сковородою до різновидів спорідненої праці. Мислитель вкладає в уста одного із героїв свого чи не найвідомішого філософського діалогу «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар Світу» таку думку: «Я не воїн. Я Законник. Цивільні Закони знати – то моя справа» [Сковорода, 2011, с. 671].

З категорією спорідненості нерозривно пов'язане, витікає з неї поняття «нерівної рівності» як властивості справедливості й права. Саме його формулювання підтверджує діалектичність мислення Сковороди. Кожна людина рівна іншій, але має різні здібності, різну міру спорідненості (очевидно, у першу чергу!) праці, й це призводить до фактичної нерівності, але ґрунтованої на формальній рівності. Фактична рівність оцінюється ним як «дурна». Нерівна рівність – це прояв індивідуальності людини, міра її свободи. Схильний до образного мислення, Сковорода формулював її так: «Бог ... подібний до ... фонтану, що наповняє різні сосуди за їх ємністю. А над фонтаном напис: *нерівна усім рівність*... До меншого сосуду менше потрапляє, але втім він рівний з більшим, що обоє однаково

повні» [Сковорода, 2011, с. 669]. При цьому менше всього під рівністю чи нерівністю Сковорода вбачав майновий стан. Його більше цікавлять питання духовності, свободи, гідності: «Здоровий хлібороб щасливіший від хворого царя. Ні, він кращий навіть від здорового царя» [Сковорода, 2011, с. 1120]. Рівність для мислителя полягає не у майновій площині. Не йдеться, вочевидь, і про формально-правову рівність. Тут – рівність перед Богом, а можливість виділитися серед інших – моральні чесноти та розум: «Вас Бог обдарував ґрунтами, але раптом може те пропасти / А мій жереб з голяками, але Бог мудрості дав частину» [Сковорода, 2011, с. 76].

Таким чином, нерівна рівність зовсім не те саме, що суспільна нерівність. Перша відображає «внутрішню» людину, а друга «зовнішню». У останньому випадку панують походження, станова належність, багатство. Все це Сковорода засуджує й навіть висміює у своїх славетних «Байках харківських».

Спорідненість («сродність») праці – це шлях до встановлення ідеального суспільства, а отже й ідеальної держави, яка б відповідала християнським цінностям, ладу ранньохристиянських громад. Основа суспільства – правда – тобто справедливість, а отже, і природне право. У ньому кожен є «...справедливий і миролюбивий Громадянин...» [Сковорода, 2011, с. 680]. Держава повинна ґрунтуватися на самоврядних засадах (республіка) і високій духовності громадян (вищості, «горньості»). Це і є «горня республіка» або «християнська держава» [Див.: Сковорода, 2011, с. 790 та ін.]. Це – своєрідна утопія, створена Сковородою. Тут існує майнова рівність, але це не суперечить, як видається, концепції «нерівної рівності», адже горня республіка – це ідеальна держава майбутнього, тобто того часу, коли всі її громадяни досягли спорідненості, займаються спорідненою працею, тобто пізнали себе і Бога, виконали пораду мислителя робити те, до чого народжений, бути справедливим і миролюбним громадянином. Тоді вони можуть бути рівними і формально, і фактично. Закони в ній також справедливі, споріднені, тобто правові, висловлюючись сучасною мовою. Вони забезпечують права громадян, які живуть між собою у християнській любові. Якою ж далекою від справжнього права, від справедливості й свободи є професійна діяльність сучасних Сковороді юристів! Їх «роботу» з позитивним правом, формалізм і догматизм мислитель зображує лаконічно й вельми критично: «Буде на свій тон юриста права» [Сковорода, 2011, с. 60].

Споріднена («сродна») праця відповідає свободі людини. Вона виявляється, знову ж таки, через самопізнання за допомогою вивчення Святого Письма. Свобода належить, за Сковородою, до найвищих цінностей у світі, у людському житті. Мирське багатство, «злато» не можна й порівнювати за суспільною цінністю з «вольністю» (називає його болотом). Свобода – явище передусім духовне [Сковорода, 2011, с. 791]. Державний лад, державний механізм мають бути побудовані логічно і продумано, відповідно до певної «моделі», яка забезпечує правовий порядок: «...Вона, по всіх членах політичного корпусу, що із людей ... складається ... робить його твердим, мирним і благополучним» [Сковорода, 2011, с. 216].

Думається, Сковорода усвідомлював віддаленість, якщо не нездійсненність виношеного ним суспільного ідеалу. Серед реальних правителів він виділяв тих, хто прагнув свободи – як індивідуальної, так і суспільної, свободи і самовизначення нації, передусім української. Національну свідомість, український патріотизм мислителя поза сумнівом, достатньо пригадати славнозвісні віршовані рядки про Б. Хмельницького та очолювану ним визвольну боротьбу: «Будь славен вовік, о муже ізбранне, Вольності отче, герою Богдане!» [Сковорода, 2011, с. 116].

Таким чином, масштабність і глибина поглядів Сковороди на право і державу, його обізнаність із надбанням попередньої державно-правової думки у світі дозволили йому створити оригінальне, хоч і не формалізоване в систему, філософсько-правове вчення. Вчення Сковороди (вірніше, сукупність поглядів, оскільки єдиної універсальної філософської системи він не створив – та й не ставив перед собою такого завдання) важко

класифікувати в силу його масштабності й того, що мислитель, принаймні у своєму суспільстві, реально випередив час.

Віра в знання, в гуманізм, в природу людини та її удосконалення – все це дає підстави віднести вчення Сквороди до Просвітництва, причому не лише українського, а і європейського. Раціоналістична складова, розуміння єдності людини і світу, пошук гармонізації індивіда і суспільства – є аргументами на користь твердження, що саме з Сквороди починається українська класична філософія (у тому числі філософія права). Містицизм, символізм й особливо інтуїтивізм вчення Сквороди в окремих аспектах виходять за межі навіть класичної філософії (зокрема філософії права), а отже, мають риси, притаманні не класичній філософії й філософії права ХХ століття.

Містичне, духовне для Сквороди невід’ємне від раціонального, звідси – той самий «розум серця», який створює єдність психоемоційного та інтелектуально-раціонального начал у людині й розумінні змісту права або природного права. Мислитель не зупинявся на особливостях філософського обґрунтування саме права, але вчення про дві натури і три світи поруч із чітким усвідомленням неправового характеру сучасного Сквороді позитивного казуїстичного права з його інквізиційним процесом, письмовістю і закритістю процедури, становістю, створювали оригінальне уявлення мислителя про справедливість і правду як основу права.

Те, що Скворода був добре знайомий з працями творців перших природно-правових теорій Платона і Аристотеля, з теологічними природно-правовими вченнями (наприклад, Аврелія Августина), з природно-правовими вченнями Просвітництва (достатньо згадати його вчителя М. Козачинського) обумовило особливості його юснатуралістичного бачення і розуміння права. Йому притаманні як класичні риси (справедливість, Божий закон, мораль як основа права), так і елементи розуміння права у наступному ХІХ і навіть ХХ столітті (символізм світу права, його належність до психоемоційної сфери поруч із моральною – «серце»). Погляди Сквороди на право підкреслюють значущість його вчення для України і світу, те, що багато в чому вони є позатемпоральними, такими, що відображають одвічні людські цінності у праві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Багалій Д. І. *Український мандрований філософ Гр. Сав. Скворода*. Б.м.: Держвидав України, 1926. 397 с.
- Боева Т. Українське державотворення та погляди Григорія Сквороди на державний устрій. *Схід*. 2013. №6. С.174-177.
- Донченко О. І. Система суспільно-політичних поглядів Г. Сквороди. *Юридичний науковий електронний журнал*. 2021. №3. С.15-19.
- Жданенко С. Б., Максимов С. І. Скворода Григорій Савич. *Велика юридична енциклопедія*. у 20 т. Харків: Право, 2016. Т.2. Філософія права. С.778-782.
- Клюй А. І. Суспільно-політичний ідеал Г. С. Сквороди. *Вісник Дніпропетровського університету*. 2015. №1. С.75-81.
- Осетрова О. Принцип «нерівної рівності» Г. С. Сквороди як філософська основа практичної соціальної роботи. *Український соціологічний журнал*. 2017. Т.17(1-2). С. 110-113.
- Скворода Григорій. *Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова*. Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан: Видавництво Канадського інституту Українських студій, 2011. 1400 с.
- Стратій Я. Козачинський Мануйло Олександрович. *Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник*. Київ: Пульсар, 2002. С.100-101.
- Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні*. Київ: Вид-во Орії при УКСП Кобза, 1992. 230 с.
- Чижевський Д. *Філософія Г. С. Сквороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Л. Ушкалова*. Харків: Прапор, 2004. 272 с.

Шаповалова А. Творчість Тараса Шевченка та філософія Григорія Сковороди: два виміри свободи. *Шевченкознавчі студії*. 2013. Вип. 16. С. 203-216. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Shs_2013_16_26

Эрн В. Ф. *Борьба за Логос. Г. Сковорода: жизнь и учение*. Минск: Харвест АСТ, 2000. 590 с.

Головко Олександр Миколайович

доктор юридичних наук, професор
проректор Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: oholovko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1459-5434>

Карпенко Іван Васильович

доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: i.v.karpenko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9425-149X>

Стаття надійшла до редакції: 11.10.2022

Схвалено до друку: 20.11.2022

HRYHORII SKOVORODA: PHILOSOPHICAL AND LEGAL CONNOTATIONS OF THE TEACHINGS OF THE UKRAINIAN THINKER

Holovko Oleksandr M.

Doctor of Legal Sciences, Professor
Vice-rector of V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svoboda sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: oholovko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1459-5434>

Karpenko Ivan V.

D.Sc. in Philosophy, Professor
Dean of the Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Svoboda sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: i.v.karpenko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9425-149X>

ABSTRACT

The article is devoted to the study of legal aspects of the philosophical teaching of Hryhorii Skovoroda. Despite all the paradoxes and symbolism of Skovoroda's philosophical teaching, the search for a moral and religious basis in all social phenomena, and therefore both legal and state, makes him one of the most original adepts of the natural-legal understanding of the law. And in this, we see a certain heredity (with all the originality, originality, and much larger scale of the personality) of Kozachinsky's views.

The heart itself is the main thing in achieving kinship ('kinship') - correspondence between inner and outer, between God and 'creature'. And although Skovoroda did not use the concepts of natural law and positive law, the correspondence of the second to the first (that is, the legal law) seems to be a kinship. The thinker combines mind, heart, and action into one: "...the heart is the thought of the abyss...thoughts are the seed and source of actions". Skovoroda's attachment to natural law understanding is evidenced, in particular,

by the fact that two natures in a person are also manifested in the presence of two laws (the internal – natural and external – human, positive should be understood by analogy).

Through the category of kinship, Skovoroda implements ideas consistent with Western rationalist concepts of justice and moral autonomy of the individual. They were manifested through the concept of 'kindred work'. The kinship of each person is manifested in related work, which makes them happy, and society – harmonious. Kindred work is a consequence of ensuring justice in society, and it is embodied through law.

Belief in knowledge, in humanism, in human nature and its improvement – all this gives reason to attribute Skovoroda's teachings to the Enlightenment, and not only Ukrainian but also European. The rationalist component, the understanding of the unity of man and the world, and the search for the harmonization of the individual and society are arguments in favor of the statement that Ukrainian classical philosophy (including the philosophy of law) begins with Skovoroda. Mysticism, symbolism, and especially the intuitionism of Skovoroda's teaching in some aspects go beyond even classical philosophy (in particular, the philosophy of law), and therefore have features characteristic of non-classical philosophy and the philosophy of law of the 20th century.

For Skovoroda, the mystical and spiritual are inseparable from the rational, hence the same 'mind of the heart' that creates the unity of psycho-emotional and intellectual-rational principles in a person and the understanding of the content of law or natural law. The thinker did not dwell on the specifics of the philosophical justification of law itself. The doctrine of two natures and three worlds, along with a clear awareness of the non-legal nature of the positive casuistic law of Skovoroda's time with its inquisitorial process, written and closed procedure, as well as stability, created the thinker's original idea of justice and truth as the basis of law.

Keywords: *Skovoroda, philosophy, morality, law, natural law, law.*

REFERENCES

- Bahalii, D. I. (1926). *Ukraine's Wandering Philosopher Hr. Sav. Skovoroda*. B.m.: Derzhvydav Ukrainy. (In Ukrainian).
- Bojeva, T. (2013). Ukrainian state formation and Hryhorii Skovoroda's views on the state system. *Skebid*. 6, 174-177. (In Ukrainian).
- Donchenko, O. I. (2021). The System sociopolitical views of H. Skovoroda. *Juridical scientific and electronic journal*. 3, 15-19. (In Ukrainian).
- Zhdanenko, S. B., Maksymov S. I. (2016). Skovoroda Hryhorii Savych. *Great Ukrainian legal encyclopedia: in 20 t.* Kharkiv: Pravo. T.2. Philosophy of Law. pp.778-782. (In Ukrainian).
- Klyuy, A. I. (2015). Social-political ideal of G. S. Scovoroda. *The Journal of Dnipropetrovsk University*. 1, 75-81. (In Ukrainian).
- Osetrova, O. (2017). Principle «unequal equality» of H. S. Skovoroda as a philosophical basis of practical social work. *Ukrainian sociological journal*. 17(1-2), 110-113. (In Ukrainian).
- Skovoroda, Hryhorii. (2011). *A full academic collections of works* / ed. by. prof. L. Ushkalov. Kharkiv; Edmonton; Toronto: Majdan: Publishing Canadian Institute of Ukrainian Studies. (In Ukrainian).
- Stratij, Ja. (2002). *Kozačinski Manuïl Oleksandrovych. Philosophical thought in Ukraine: Bibliographic dictionary*. Kyiv: Puljsar, pp.100-101. (In Ukrainian).
- Chyzhevsky, D. (1992). *Essays on the history of philosophy in Ukraine*. Kyiv: Vyd-vo Orii pry UKSP Kobza. (In Ukrainian).
- Chyzhevsky, D. (2004). *Philosophy H. S. Skovoroda* / Ed. prof. L. Ushkalov. Kharkiv: Prapor. (In Ukrainian).
- Shapovalova, A. (2013). The Work of Taras Shevchenko and philosophy of Hryhorii Skovoroda: two dimensions of freedom. *Shevchenko studies*. 16, 203-216. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Shs_2013_16_26 (In Ukrainian).
- Ern, V. F. (2000). *Fight for the Logos. G. Skovoroda: life and teachings*. Mynsk: Kharvest AST. (In Russian).

Article arrived: 11.10.2022

Accepted: 20.11.2022

ПОШУКИ ГЛОБАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ПОЛІКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ)

Розглянуто потенціал соціальної філософії як пояснювального засобу для процесів пошуку глобальної справедливості. Визначено, що дослідження глобальної справедливості задає не лише концептуальну рамку для осмислення локальної проблематики справедливості, але уможливає успішне практичне розв'язання цієї проблематики, оскільки глобальна справедливість у сучасному суспільстві набуває більшої дієвості, аніж локальна справедливість. Прикладом цього може слугувати підтримка України провідними демократіями світу у її протистоянні збройній агресії російської федерації, яка переважає Україну за економічними, військовими та інформаційними ресурсами. Полікультурність сучасних суспільств розглянуто як результат інтенсифікації міжнародної соціальної комунікації. Виявлено сутнісний взаємозв'язок між інституційною та соціокультурною складовими соціальної комунікації: соціокультурні зміни набувають свого інституційного закріплення, а також нерідко виявляються результатом інституційних перетворень. Глобальна справедливість розглянута не лише як діяльність у відповідності до певних соціальних норм, але і як утвердження певних соціальних цінностей. Суб'єктом глобальної справедливості можна розглядати необмежену комунікативну спільноту, однак такий підхід потребує врахування низки теоретичних і практичних застережень. Конкретні форми універсалізації соціальних цінностей розглянуто як такі, що досягаються завдяки процедурі генералізації партикулярних цінностей локальних соціальних спільнот. Як приклад такої генералізації розглянуто завдання формування національної ідентичності. Формування кожної соціальної спільноти запропоновано аналізувати у єдності процесів горизонтальної та вертикальної соціальної інтеграції.

Ключові слова: *глобальна справедливість, полікультурне суспільство, мультикультуралізм, соціальні цінності, соціальні норми, універсалізм, партикуляризм, соціальні спільноти, національна ідентичність.*

Глобальна справедливість набула для України сьогодні більш ніж відчутних рис – весь цивілізований світ підтримує Україну у її протистоянні неспровокованій повномасштабній військовій агресії російської федерації проти України. Попри численні політичні, економічні, правові та культурні розбіжності між провідними країнами світу (що викликає спорадично певні неузгодженості у діях та потребу у їхній додатковій координації), вони спроміглися дійти стійкого спільного знаменника у неприйнятті сучасного російського політичного режиму і одностайного засудження його злочинів. Більш явного виразу глобальна справедливість набуде на суді міжнародного трибуналу щодо численних військових злочинів росіян. Однак, глобальна справедливість має бути зрозумілою всім і кожному у світі для упередження і унеможливлення рецидивів воєнних злочинів, подібних нинішньому російському, у майбутньому. На перший погляд, не глобальні, а саме локальні проблеми визначення справедливості покликана вирішувати теорія мультикультуралізму. Однак, у цій статті буде здійснено спробу показати значущість філософії мультикультуралізму для встановлення теорії і практики глобальної справедливості.

Соціальна філософія як методологія вивчення полікультурного суспільства

Методологічний потенціал соціальної філософії дозволяє звести разом як частину її власного предмету дослідження ту проблематику, яку у сучасній науці розділили між собою філософія культури, культурологія, та численні культурні студії, які претендують на самодостатність, рівну науковій – крос-культурні, постколоніальні, гендерні тощо студії. Самі ці науки, студії та окремі напрями наукових досліджень демонструють переважно

тенденцію до дивергенції, що деякі автори сприймають як цілком виправдану дослідницьку позицію в умовах постмодерного суспільства. Таку дивергенцію намагаються компенсувати міждисциплінарністю та трансдисциплінарністю, які мають свої переваги, однак не як базова методологія дослідження. Адже як би вправно постмодерн не оперував з стилізацією методологій, жодне суспільство не може обходитися без притомної чіткої методології пізнання, якщо не сприймає як норму перспективу суспільної дезінтеграції та культурного декадансу. З іншого боку, нам видається, що хибною є як характеристика постмодерного суспільства як мозаїчного за своєю структурою, так і резигнація у справі теоретичного синтезу та концептуалізації результатів дослідження полікультурного суспільства.

Соціальна комунікація за доби глобалізації непомітно, але необоротно перейшла у стадію, коли вона все більше визначається своїм міжнародним контекстом. Цей контекст спочатку сприймався як один із проявів полікультурності сучасного суспільства, однак при уважному дослідженні питання з'являється все більше аргументів на користь того, що міжнародна комунікація являє собою не стільки контекст, який можна враховувати чи не брати до уваги, скільки конститутивну ознаку будь-яких соціальних явищ і процесів – в тому числі й конститутивну щодо полікультурності. Міжнародна комунікація все більшою мірою визначає не лише механізми реалізації, умови здійснення будь-якої іншої соціальної комунікації, але поступово починає визначати все більше сутнісних характеристик будь-якої соціальної комунікації. З цієї точки зору філософський аналіз ціннісно-нормативних засад міжнародної комунікації дає змогу поглибити знання щодо цінностей та норм комунікації на усіх інших рівнях.

Слід розрізнити інституційну та соціокультурну детермінанти здійснення соціальної комунікації. Як правило, інституційні детермінанти аналізуються окремими соціальними науками, такими як правові, політичні науки тощо, а також економікою і соціологією. Загальний розгляд інституційних детермінант соціальної комунікації має здійснювати соціальна філософія, що й реалізується останнім часом переважно завдяки аналізу глобальних соціальних інститутів або їхньої взаємодії з більш традиційними або більш локальними інституціями. Соціокультурну ж детермінанту, як правило, аналізують науки гуманітарні, причому останнім часом переважно в руслі філософської парадигми мультикультуралізму, яка по-своєму доповнює теорію глобальних інститутів. Якщо поставити перед собою завдання дослідження міжнародних норм здійснення соціальної комунікації, тоді слід рахуватися з тим, що воно знаходиться на стику двох предметних сфер – інституційної і соціокультурної, на стику соціальних і гуманітарних наук. Втім, найважливіші питання дослідження сучасної соціальної комунікації якраз і виходять неминуче на рівень функціонування міжнародних норм – це питання соціальної справедливості як глобальної, а також проблема зміни засад утвердження локальної соціальної ідентичності (передусім, національної) за доби глобалізації.

Філософська рецепція генералізації питань справедливості

Універсальні питання справедливості у глобальному контексті набувають конкретики і практичності – від їхньої концептуалізації до реальних наслідків застосування її результатів проходить все коротший час, причому вже одне покоління може пережити декілька таких концептуалізацій. Таким чином, відповіді на класичні питання щодо соціальної справедливості набувають конкретики не всупереч універсальній постановці питання, а саме завдяки їй – глобальний контекст входить у саме ядро постановки і вирішення питань соціальної справедливості, причому до такої міри, коли забезпечення справедливості все частіше стає неможливим без глобальної підтримки (досить звернутися до сучасних питань української державності). Отже, від глобального контексту вирішення проблем соціальної справедливості сучасне суспільство перейшло до глобальної справедливості як найбільш послідовної і гарантованої з-поміж усіх інших видів справедливості. До певної міри партикулярне як незалежне від універсального взагалі

зникає або відходить на другий план – з іншого ж боку саме те, що раніше називали партикулярним, переосмислюється нині як джерело і підстава (причому найбільш значуща) універсализму, зокрема у випадках спрямування до утворення універсальної позиції як позиції генералізованих партикулярних рішень. Мотивація до прийняття таких рішень може бути доволі специфічною і партикулярною, однак це не перешкоджає тому, щоби їхній сумарний результат виявився у високому ступені генералізованим – як наприклад, у рішеннях ООН чи ОБСЄ, ЮНЕСКО чи іншої міжнародної організації. При цьому нормативні рішення як втілення глобальної справедливості мають прозоро і зрозуміло спиратися на ціннісні засади такої глобальної справедливості, які генералізовано з партикулярних цінностей локальних соціальних спільнот.

Аналіз проблематики співвідношення таких характеристик соціальних явищ як «універсальне/партикулярне» потребує, передусім, залучення праць класиків саме сучасного інституційного підходу, починаючи від робіт Шмоеля Ейзенштадта [Eisenstadt, 1978] і Баррінгтона Мура молодшого (автора праці «Несправедливість» [Moore, 1978]) до Роберта Патнема [Патнем та ін., 2001], Дугласа Норта [Норт, 2000] і Нікласа Лумана [Luhmann, 1975]. Врешті-решт, сама постановка питання щодо контроверзи «універсализм-партикуляризм» у її класичному вигляді була запропонована Толкотом Парсонсом у його аналізі типових змінних, які характеризують ціннісні орієнтації дії [Parsons, 1937]. Хоча Парсонса сприймають передусім як автора теорії соціальних систем, у її рамках він розробляв також важливі положення інституційного аналізу суспільства. Звернення до праць згаданих дослідників створює методологічне підґрунтя, щоби чіткіше простежувати зв'язки виявлених ним важливих нормативістських характеристик глобальної справедливості з функціональними характеристиками реальних соціальних інститутів та інституційних структур – у тому числі й глобальних.

Інша пара категорій сучасної соціальної філософії, яка уможливає аналіз глобальних процесів загалом і тем міжнародної комунікації та глобальної справедливості зокрема, є пара «соціальні інтеграції/системні інтеграції». Класичного звучання термін «соціальна інтеграція» набуває саме у парі з терміном «системні інтеграції», хоча вперше поняття соціальної інтеграції починає розробляти ще Герберт Спенсер [Spencer, 1851]. Нерозрізнення або нечітке теоретичне розрізнення у нефілософських дослідженнях цих двох видів інтеграції у суспільстві призводить нерідко до змішування проблематики соціальних інтеграцій з проблематикою інтеграцій системних – коли на перші покладаються функції останніх або навпаки. Такий підхід врешті-решт призводить до деяких непорозумінь у теорії або окремих випадків соціальних дисфункцій на практиці. Класичне розрізнення соціальних та системних інтеграцій запропонував свого часу Девід Локвуд у своїй спеціальній статті [Lockwood, 1964], присвяченій критиці теорії соціальних систем Толкота Парсонса. Саме цю позицію розвиває пізніше, зокрема, Юрген Габермас у протиставленні соціальних систем життєвому світу як втіленню соціальних інтеграцій у своїй теорії комунікативної дії [Габермас, 2010].

Спираючись на теорію комунікативної дії, можна конкретизувати процедуру досягнення консенсусу в результаті здійснення аргументативного дискурсу за рахунок ширшого розгляду проблеми засобів досягнення такого консенсусу. Так, видається виправданим протиставлення Габермасом досягнення консенсусу за рахунок компромісів як менш стійкого досягненню консенсусу за рахунок створення нових спільних цінностей [Габермас, 2000]. Компроміси, навіть обоюльні, означають поступки сторін, тобто їхній відступ від вихідних засадничих принципів, що завжди залишатиме підстави для реваншу і відходу від досягнутого консенсусу. Тоді як творення нових цінностей в ході дискурсу відкриває цілком новий рівень комунікації між сторонами, коли старі позиції нібито «перекриваються», охоплюються новими, які більш повно враховують нові реалії комунікації. Причому спільно досягнуті, вони починають нову спільну історію конструктивної, а не конфліктної взаємодії.

Втім, претензії на універсальність, які висуває Габермас при розгляді проблем соціальної комунікації загалом і тематики нормативності у раціональному дискурсі зокрема, потребують корективів.

Слід чітко вказати, коли дотримання нібито «універсальних» необхідних умов та принципів раціонального дискурсу не є достатнім для розв'язання конфлікту – наприклад, за умови невисокого (недостатнього) рівня компетентності (або обізнаності) учасників такого дискурсу, або у ситуаціях, коли досягнення позитивного результату у дискурсі, тобто на рівні комунікативної раціональності не призводить до відповідного позитивного прагматичного результату у інструментальній соціальній взаємодії. Наприклад, рамкові рішення щодо глобальної справедливості приймаються учасниками конфлікту на теоретичному рівні, а на практичному вони керуються все тими ж партикуляристськими інтересами, які виходять за межі «дозволеного» глобальною справедливістю. При цьому різні суб'єкти політичної, економічної тощо діяльності вважають, що вони насправді не порушують глобальну справедливість, але більш точно її застосовують, аніж їхні опоненти – тобто насправді йдеться нібито про конфлікт інтерпретацій, а не про порушення справедливості.

Соціальні спільноти як об'єкт та суб'єкт глобальної справедливості

Концепт глобальної справедливості можна розуміти не як суто правовий феномен, але також і як феномен моральний, політичний, економічний, соціально-стратифікаційний, культурний тощо. Таке широке тлумачення глобальної справедливості у теорії комунікативної дії своїм неминучим наслідком не лише явні переваги порівняно з її вузьким тлумаченням (наприклад, суто моральним, суто правовим, суто політичним, суто економічним, суто соціально-стратифікаційним, суто культурним), але й не відразу помітні ризики і незворотні втрати. Передусім, йдеться про ризики підміни одного типу справедливості іншим – економічної політичною, соціально-стратифікаційною правовою, моральною культурною тощо. Це справедливо не лише щодо глобальної справедливості, але й справедливості як такої або будь-якого іншого різновиду справедливості – однак ми висловлюємо зауваження саме щодо концепту глобальної справедливості, який є регулятивним для усіх інших сучасних соціогуманітарних досліджень. Крім того, неминучою втратою стає змістова, ціннісна розмитість широкого тлумачення справедливості – вона все більше відповідає критеріям формальної раціональності, і все менше ціннісної, матеріальної. Принципово небезпеку такої тенденції окреслили ще Георг Зіммель та Макс Вебер – перший у феномені проститування суспільних відносин [Вебер, 2012], другий – у ефекті парадоксу раціоналізації [Зіммель, 2010]. Суть питання полягає у тому, що глобальна справедливість – це нічия справедливість. У цьому її сила, але у цьому ж і її слабкість: сама по собі вона є тим слабшою мотиваційно, чим сильнішою за своєю чистотою, «правильністю».

Якщо вважати суб'єктом глобальної справедливості необмежену комунікативну спільноту, тоді слід враховувати, що цінності цієї спільноти видаються надто формально і абстрактно визначеними, для того, щоб змістовно обґрунтувати відповіді на питання глобальної справедливості. Швидше необмежена комунікативна спільнота є тією універсальною моделлю, яку повинна приймати на себе будь-яка реальна локальна комунікативна спільнота, якщо вона вступає у дискурс щодо питань справедливості, у тому числі й справедливості глобальної.

Проблема єдності спільноти визначалася вихідною ще для Геракліта (який закликав триматися за закони міцніше, ніж за стіни міста) і Платона, який присвятив їй свої найбільші за обсягом і систематичністю твори («Держава», «Закони»). Дослідники первісних суспільств Еміль Дюркгайм [Дюркгайм, 2002] та Броніслав Маліновський [Malinowski, 1948] вважали проблему збереження та відновлення інтеграції групи наріжним завданням кожної спільноти, починаючи з найменшої і завершуючи глобальною. Таким

чином, класики філософської думки визнавали амбівалентність і певну взаємопов'язаність соціальних інтеграції та диференціації.

Водночас, для кожного суспільства важлива не інтеграція сама по собі, а її засади. Дещо не приймається однією спільнотою у якості таких засад взагалі, хоча виконує таку функцію у інших спільнотах, дещо стає такою засадою лише згодом, а дещо втрачає свою інтегруючу силу. Тому спільноти використовують також силу дезінтеграції щодо чужого, віджилого і неприйняттого – як певну захисну, імунну реакцію, застосовуючи механізми виключення. В цілому, це цілком природне і потрібне культурне явище. Однак, інколи таке виключення набуває крайніх форм скасування іншої культури, а у зовсім деструктивних варіантах виникає спеціальна культура скасування [Petrović, 2021]. Така культура є культурою нищення іншої культури – і не так уже важливо, чи є для цього справедливий підстави чи немає. Адже нищення культури культивується, відповідні навички формуються і зміцнюються, а до чого вони будуть застосовані у ближчому майбутньому є питанням відкритим: вогонь може легко вийти з-під контролю і почати нищити усе, до чого дотягнеться. Дезінтеграція, спрямована назовні, легко може обернутися дезінтеграцією, спрямованою всередину певної спільноти. Мова ненависті і ворожнечі, на кого би вона не була спрямована, робить людину і спільноту налаштованими ненависно і вороже. Тому, неминуче, навіть дозована, керована і спрямована культурна дезінтеграція стає свідченням слабкості спільноти, втратою нею внутрішнього стрижня організації.

Перед тим, як уточнити засади інтеграції спільноти локальної з урахуванням глобальних інтеграційних процесів, слід звернути увагу на деякі типові похибки сучасних науковців при вивченні теми інтеграції/дезінтеграції. Не всі вертикальні диференціації у суспільстві (зокрема ієрархічні чи владні) є результатом інтегрованих соціальних процесів, тобто не всі вони штучно і вимушено створені на системних засадах, а з іншого боку, не всі горизонтальні диференціації у суспільстві є результатом соціальних інтеграцій, які відбуваються вільно і невимушено. До такого спрощеного поділу схилилися, очевидно, Девід Локвуд [Lockwood, 1964] і Юрген Габермас [Габермас, 2010], але визнати його задовільним видається передчасним і проблематичним. Зокрема, альтернативну позицію доволі популярно виклав британський дослідник Ніл Фергусон, який простежує наскрізні мережеві зв'язки у суспільстві з давніх часів, а також тісно взаємопов'язаність вертикальних та горизонтальних соціальних зв'язків у своїй праці «Площі та вежі» [Фергусон, 2018]. На нашу думку, кожен із цих різновидів диференціації – як вертикальна, так і горизонтальна, – мають власну внутрішню детермінацію, яка може реалізовуватися у одних випадках самостійно, а у інших – із додаванням зовнішніх чинників. Тоді інтеграційні процеси у сучасному суспільстві, як, до речі, і у попередніх, слід розглядати як органічне доповнення вертикальної та горизонтальної диференціації, наприклад – взаємодоповнення ієрархічних і мережевих структур.

Творення національної ідентичності як генералізація цінностей локальних соціальних спільнот

Яскраво простежуються ці та інші тенденції взаємозв'язку різних видів соціальних інтеграції та диференціації на прикладі здобуття національних ідентичностей. Якщо на першому етапі їхнього формування така ідентичність однозначно базувалася на етнічному матеріалі титульної нації, а суспільства, які ще донедавна були традиційними, зберігали, значною мірою, свою культурну однорідність, то вже перші модернізаційні зміни починають процеси суспільної диференціації [Парсонс, 2011]. Суспільства, у тому числі й національні держави, стають все більш культурно розмаїтими, що частково зумовлене також поглибленням диференціації між різними соціальними системами. Процеси глобалізації вивели на поверхню ці глибинні тенденції, які сформувалися ще у добу великих географічних відкриттів. Втім, такий відхід від моноетнічного традиційного суспільства не означає занепад і відмирання етнічної основи культури – її лише доповнюють модерні культури, такі як корпоративні, політичні, гендерні тощо. У цьому

контексті варто зауважити, що розгляд етнокультурної національної ідентичності як динамічної, такої, що переживає постійні трансформації, видається цілком виправданим і коректним. Для теорії національної ідентичності сьогодні повинна брати як центральну для себе проблему формування ядра національного суспільства на основі множинних етнічних культур.

Для України це означає нагальну потребу у розробці системно обґрунтованої концепції визначення шляхів утвердження національної ідентичності громадян України за умов полікультурності сучасного вітчизняного суспільства. Метою соціальної філософії має стати методологічне забезпечення виявлення соціальними та гуманітарними науками системних засад утвердження національної ідентичності громадян України, які сприятимуть розвитку етнічної, політичної, правової, релігійної, економічної тощо культур вітчизняного суспільства у їхній множинності, взаємодоповнюваності та спільній орієнтації на зміцнення української держави.

Для окреслення загальних умов досягнення цієї мети слід звернути увагу, передусім, на такі сюжети. Варто було б окремо зупинитися на розгляді з позицій філософії комунітаризму питання щодо специфіки етнічних спільнот як таких, які утворюють сучасні нації. Адже такі спільноти є не просто етнографічним матеріалом, з якого формувалися нації у часи середньовіччя – такі спільноти є активними учасниками процесів націєтворення. Зокрема, важливо докладніше розглянути, як ціннісні позиції окремих етнічних спільнот виступають підставою для творення національної ідентичності. Тим більше, що саме у рамках філософії комунітаризму обґрунтовувалися багато положень та ідей політики мультикультуралізму [Тейлор, 2004], яка залишається домінуючою у розвинених країнах світу – попри критику і певні обмеження у застосуванні.

Варто також більше уваги приділяти такому застосуванню свідомості при здобутті соціальної ідентичності, яка акцентує увагу на механізмах застосування уяви. В сучасних дослідженнях належно велике місце займає аналіз шляхів і механізмів націєтворення, які умовно поділяються на етнокультурні та політичні. В обох випадках докладно аналізуються механізми застосування свідомості. Водночас, досі недостатньо проаналізовано таку традицію дослідження уяви при формуванні національної ідентичності, яка пов'язана з іменами Бенедикта Андерсена [Андерсон, 2001], Етьєна Балібара [Балібар, 2006] та інших сучасних дослідників.

Недостатніми все ще залишаються звернення вітчизняних науковців при дослідженні національної ідентичності до концепту «множинна ідентичність», яке позначає співіснування різних типів соціальної самоідентифікації індивідів. Це передбачає, зокрема, неконфліктне співіснування національної та наднаціональних типів ідентичності. Тим самим космополітизм, який частково заміняє собою національну культурну ідентичність у сучасному суспільстві, може також розвиватися, не витісняючи таку ідентичність повністю. Крім того, вторинність за доби глобалізації генетичних механізмів відтворення культурної ідентичності (передусім як ідентичності етнокультурної) не означатиме їхньої рудиментарності. Хоча можна цілком погодитися, що такі генетичні механізми нині все більше потрапляють під загрозу розпорошення, ослаблення і відмирання на рівні етнічних спільнот.

Яскравий приклад успішності застосування концепту множинної ідентичності являє собою Європейський союз. Тривалий час практика соціальних ідентифікацій, які стосувалися проблеми належності до Європи, відбувалася стихійно, з іншого боку, теоретичні дослідження виявлялися критично залежними від належності їхніх авторів до певної (але лише однієї з багатьох) з європейських традицій, що зумовлювало не лише ціннісну і методологічну, але й нерідко культурну і політичну ангажованість таких дослідників. Завдяки пріоритетному зверненню до методологічного аспекту розгляду проблеми самовизначення Європейської спільноти не лише можна досягати, на наш погляд, оптимальної теоретичної позиції дослідження цієї проблеми, але й значною мірою

зняти гостроту проблеми узгодження і практичного застосування різних наявних методологічних традицій.

При вирішенні проблеми узгодження різних рівнів ідентичності в структурі множинної ідентичності методологічно коректним буде звертатися до наших напрацьованих щодо вибіркового взаємозв'язку ціннісних і функціональних характеристик розвитку соціальних спільнот та суспільств [Бойченко, 2011]. У їхній основі лежить ідея про те, що взаємодія різних соціальних спільнот і суспільств на функціональному рівні критично залежить від сумісності їхніх ціннісних систем. Соціальні цінності народжуються у спільному соціальному досвіді і закріплюються у конкретних стійких комунікативних спільнотах, які стають основою для формування більш загальних соціальних утворень на надають ціннісну основу функціонуванню різних соціальних інститутів, у тому числі і держави.

Соціальні цінності постають важливим елементом забезпечення інтеграції суспільств, і передусім – на рівні формування спільного культурного простору, у якому відбувається культурна комунікація і який забезпечує легітимацію як окремих соціальних інститутів, так і окремих соціальних норм. Національна ідентичність завжди постає як соціальний конструкт, у якому успадковані елементи (національна традиція, мова, спільна територія, національний характер, національний менталітет, національна пам'ять тощо) відіграють більшу або меншу роль, але ніколи вони не можуть бути або ж абсолютно елімінованими, або ж витіснити собою набуті елементи (новий спільний досвід націєтворення, розвиток мови, внутрішню диференціацію нації, культурну діаспору, національні культурні та інші домагання, проєктивність національного розвитку загалом).

Конкретика питань імплементації глобальної справедливості як певної цінності, таким чином, більшою мірою з'ясовується і вирішується все ще на національному рівні кожної окремої країни. Лише у такий спосіб універсальні вимоги глобальної справедливості «зверху» знаходять своє узгодження з практиками генералізації розмаїтих ціннісних систем різних локальних спільнот «знизу».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Андерсон Б. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму* / пер. з англ. В. Морозова. 2 вид., перероб. Київ: Критика, 2001. 272 с.
- Балібар Е. *Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ* / пер. з фр. А. Рєпи. Київ: Курс, 2006. 354 с.
- Бойченко М. І. *Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти. Монографія*. Київ: ПРОМІНЬ, 2011. 320 с.
- Вебер М. *Господарство і суспільство* / пер. з нім. М. Кушнір. Київ: Всесвіт, 2012. 1112 с.
- Габермас Ю. *Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство* / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2000. 319 с.
- Габермас Ю. *Теорія комунікативної дії. Том 1. Раціональність дії та суспільна раціоналізація* / пер. з нім. К. Поліщук; наук. ред. Б. Поляруш. Львів: Астролябія, 2010. 520 с.
- Дюркгайм Е. *Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії* / пер. з франц. Г. Філіпчука та З. Борисик. Київ: Юніверс, 2002. 423 с.
- Зіммель Г. *Філософія грошей* / пер. з нім. В. Зінченко, В. Терлецький, І. Андрущенко. Київ: Промінь, 2010. 504 с.
- Норт Д. *Інституції, інституційна зміна та функціонування економіки* / пер. з англ. І. Дзюб. Київ: Основи, 2000. 198 с.
- Парсонс Т. *Соціальна структура і особистість* / пер. з англ. В. Верлоки та В. Кебуладзе. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. 338 с.
- Патнем Р. Д., Леонарді Р., Нанетті Р. Й. *Творення демократії. Традиції громадянської активності в сучасній Італії* / пер. з англ. В. Ющенко. Київ: Основи, 2001. 302 с.
- Тейлор Ч. *Мультикультуралізм і «політика визнання»* / пер. з англ. Київ: Альтерпрес, 2004. 172 с.

Фергюсон, Ніл. *Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку* / пер. з англ. Катерина Діса. Київ: Наш Формат, 2018. 376 с.

Eisenstadt S. N. *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*. New York: The Free Press, 1978. 348 p.

Lockwood D. Social Integration and System Integration. G. Zollschan and W. Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*. Boston: Houghton Mifflin, 1964. Pp. 244-257.

Luhmann N. *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker und Humblot, 1975. 223 S.

Malinowski B. Death and the Reintegration of the group. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Selected, and with an Introduction by R. Redfield. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948. Pp. 29-35.

Moore B. Jr. *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, New York: M.E. Sharpe, 1978. 560.

Parsons T. *Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: McGraw Hill 1937, 775 p.

Petrović D. Cancel Culture as A Hybrid Pattern Of Postmodern Sociability. *KULTURA POLISA*. 2021. 18(46), 169–181. <https://doi.org/10.51738/Kpolisa2021.18.3r.2.06>

Spencer H. *Social Statics*. London: John Chapman 1851. 476 p.

Бойченко Михайло Іванович

доктор філософських наук, професор, кафедра теоретичної і практичної філософії Київський національний університет імені Тараса Шевченка

вул. Володимирська, 60, Київ, 01601

E-mail: boichenko.m@knu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>

Стаття надійшла до редакції: 20.09.2022

Схвалено до друку: 20.11.2022

SEARCH FOR GLOBAL JUSTICE IN A MULTICULTURAL SOCIETY (PHILOSOPHICAL CONCEPTUALIZATION)

Boichenko Mykhailo I.

D.Sc. in Philosophy, leading researcher,

Professor of the Department of theoretical and practical philosophy

Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)

60, str. Volodymyrska, 01601, Kyiv, Ukraine

E-mail: boichenko.m@knu.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1404-180X>.

ABSTRACT

The potential of social philosophy as an explanatory tool for the processes of searching for global justice is considered. It was determined that the study of global justice provides not only a conceptual framework for understanding local issues of justice, but also enables a successful practical solution to these issues, since global justice in modern society becomes more effective than local justice. An example of this can be the support of Ukraine by the world's leading democracies in its opposition to the armed aggression of the Russian Federation, which dominates Ukraine in terms of economic, military and informational resources. The multiculturalism of modern societies is considered as a result of the intensification of international social communication. An essential relationship between the institutional and sociocultural components of social communication has been revealed: sociocultural changes acquire their institutional consolidation, and are also often the result of institutional transformations. Global justice is considered not only as an activity in accordance with certain social norms, but also as an affirmation of certain social values. The subject of global justice can be considered an unlimited communicative community, but such an approach requires taking into account a number of theoretical and practical caveats. Specific forms of

universalization of social values are considered as those that are achieved due to the procedure of generalization of particular values of local social communities. As an example of such generalization, the task of forming national identity is considered. The formation of each social community is proposed to be analyzed in the unity of the processes of horizontal and vertical social integration.

Keywords: *global justice, multicultural society, multiculturalism, social values, social norms, universalism, particularism, social communities, national identity.*

REFERENCES

- Anderson, B. (2001). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* / trans. from English by V. Morozov. 2 ed., revision. Kyiv: Krytyka. (In Ukrainian).
- Balibar, E. (2006). *We, the People of Europe?: Reflections on Transnational Citizenship* / trans. from Fr. By A. Riepa. Kyiv: Kurs. (In Ukrainian).
- Boychenko, M. I. (2011). *System Approach in Social Cognition: Value and Functional Aspects. Monograph.* Kyiv: PROMIN. (In Ukrainian).
- Durkheim, E. (2002). *Elementary Forms of Religious Life. Totemism in Australia* / trans. from French by H. Filipchuk and Z. Borysyk. Kyiv: Universe. (In Ukrainian).
- Eisenstadt, S. N. (1978). *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations.* New York: The Free Press.
- Ferguson, N. (2018). *The Square and the Towers: Networks and Power, from the Freemasons to Facebook* / trans. from English by Kateryna Disa. Kyiv: Nash Format. (In Ukrainian).
- Habermas, J. (2000). *Structural transformations in the sphere of openness: Study of the civil society category* / trans. from German by A. Onishko. Lviv: Lytopis. (In Ukrainian).
- Habermas, J. (2010). *Theory of communicative action. Volume 1. Rationality of action and social rationalization* / trans. from German by K. Polishchuk; of science ed. B. Polyarush. Lviv: Astrolabia. (In Ukrainian).
- Lockwood, D. (1964). Social Integration and System Integration. G. Zollschan and W. Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change.* Boston: Houghton Mifflin, 244-257.
- Luhmann, N. (1975). *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie.* Berlin: Duncker und Humblot.
- Malinowski, B. (1948). Death and the Reintegration of the group. *Magic, Science and Religion and Other Essays.* Selected, and with an Introduction by R. Redfield. Glencoe, Illinois: The Free Press. Pp. 29-35.
- Moore, B. Jr. (1978). *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt.* White Plains, New York: M.E. Sharpe.
- North, D. (2000). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* / trans. from English by I. Dzyub. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Parsons, T. (2011). *Social Structure and Personality* / trans. from English by V. Verloka and V. Kebuladze. Kyiv: DUKH i LIT'ERA. (In Ukrainian).
- Parsons, T. (1937). *Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* New York: McGraw Hill.
- Petrović, D. (2021). Cancel Culture as A Hybrid Pattern Of Postmodern Sociability. *KULTURA POLISA*, 18(46), 169–181. <https://doi.org/10.51738/Kpolisa2021.18.3r.2.06>
- Putnam, R.D., Leonardi, R., and Nanetti, R.Y. (2001). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* / trans. from English by V. Yushchenko. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Simmel, G. (2010). *Philosophy of Money* / trans. from German by V. Zinchenko, V. Terletsy, I. Andrushchenko. Kyiv: Promin. (In Ukrainian).
- Spencer, H. *Social Statics.* London: John Chapman 1851. 476 p.
- Taylor, C. (2004). *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"* / trans. from English. Kyiv: Alterpress. (In Ukrainian).
- Weber, M. (2012). *Economy and Society* / trans. from German by M. Kushnir. Kyiv: Universe. (In Ukrainian).

DOI: 10.26565/2226-0994-2022-67-3

УДК: 316.32:001.18:140.8

Володимир Шаповал

ДОЦІЛЬНІСТЬ У ГЛОБАЛЬНІЙ СТРУКТУРІ БУТТЯ І МАЙБУТНЄ ЛЮДСТВА

У статті зроблена спроба показати новий ракурс проблем доцільності людської діяльності та процесів, що відбуваються у суцюзому взагалі, визначити їх раціональний і ірраціональний компоненти, а також розкрити їх глибинний сенс. Автор обстоює думку, що послідовний розвиток доцільності йде у напрямку набуття все більшого ступеню складності. Людську цивілізацію можна розглядати закономірною ланкою цього процесу. Сьогоднішній етап розвитку цивілізації показує, що вона стоїть на роздоріжжі, маючи перед собою різні альтернативи, але всі вони пов'язані з переходом до нового рівня складності. Або йти шляхом послідовного впровадження нових технологій і створення штучного інтелекту з безмежними можливостями, який стане наступником людського етапу еволюції; або, за допомогою генної інженерії, знайти шляхи вдосконалення людини як біологічної істоти, яка буде мати надзвичайні фізичні та інтелектуальні здібності, що будуть набагато перевершувати якості сучасної людини. У будь-якому випадку, перехід на новий рівень складності є нагальною потребою, але чи здійсниться цей перехід доцільно і розумно, чи хаос буде наростати і станеться обвал до більш сталого рівня простоти – питання, на яке поки що немає переконливої відповіді.

Ключові слова: доцільність, людина, природа, діяльність, порядок і хаос, складність і простота.

Проблеми, пов'язані з доцільністю людської діяльності та суцього як такого, що були поставлені у класичній філософії Платоном, Аристотелем, Ляйбніцем, Кантом, Гегелем та ін., продовжують залишатися актуальними та широко обговорюваними аж до нашого часу [див. В.П. Загороднюк, 2002]. У філософії XIX-XX ст.ст. їх порушували у своїх роботах А. Шопенгауер, А. Бергсон, Х. Дріш, М. О. Лосський, які розуміли мету як внутрішню програму діяльності організму [див.: Лосский, 1991; Bergson, 1998; Schopenhauer, 1966; Drish, 1908]. Пізніше вона стала об'єктом уваги В. Дільтя, О. Шпенглера, Г. Зіммеля, Е. Кассіра, які розглядали мету як внутрішню символічну форму культури [див.: Spengler, 1998; Dilthey, 1978; Simmel, 2008; Cassirer, 1944]. У свою чергу, П. Тейяр де Шарден обґрунтував ту думку, що світом керує глобальна доцільна сила, що спрямовує розгортання процесів у живій і неживій природі на всіх рівнях їх розвитку [див.: Teilhard de Chardin, 2008]. Проблематика доцільності та цілепокладання знайшла відображення у таких наукових теоріях, як гештальтпсихологія, кібернетика, загальна теорія систем, синергетика. Зокрема у синергетиці, доцільність процесів, що відбуваються у неорганічній і органічній природі, виступає у вигляді самоорганізації нелінійних систем [див.: Nicolis, Prigogine, 1989].

Як зауважував Г. В. Ф. Гегель, «Оскільки в діяльності доцільність і мета різняться між собою, а чисте розуміння теж ставиться негативно до цієї діяльності і, як і в інших моментах, само себе заперечує, то з огляду на доцільність воно змушене репрезентуватись як нерозум, бо поєднання розуміння й наміру, узгодженість цілей і засобів видається йому іншим, ба навіть протилежністю...» [Гегель, 2004, с. 382]. Аналізуючи розглядувану проблему, А. Шопенгауер зазначав: «Глибокий подив, що охоплює нас при спогляданні нескінченної доцільності у будові органічних істот, заснований, по суті, на природному, але все ж таки неправильному припущенні, що... оскільки ця узгодженість існує для інтелекту, вона виникла саме за допомогою інтелекту. Насправді, ми можемо створити щось правильне і закономірне, яким постає, наприклад, кожен кристал, тільки дотримуючись законів та правил, а щось доцільне – лише слідуючи поняттю мети; однак це аж ніяк не дає нам права переносити нашу обмеженість на природу, яка є prius (першою) інтелекту... [Schopenhauer, 1996, с. 232]. Філософ підкреслював ту важливу

© Шаповал В.М., 2022.



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

думку, що «Природа створює те, що нам видається настільки доцільним і настільки продуманим, без роздумів і поняття мети, бо діє без уявлення, вторинного за своїм походженням» [там само].

Виходячи з депо інших позицій, М. Гартман був упевнений: «Те, що існує безцільне виникнення доцільного, або, як називає це Кант, «доцільність без мети...» – це абсолютно простий, очевидний у собі розсуд...» [Hartmann, 1932, с. 215]. Однак деякі обставини, на думку дослідника, змушують сумніватись у вірності телеологічної картини світу. Серед них, «висока складність і труднощі для пізнання онтологічної (все одно, каузальної чи некаузальної) детермінації у цих феноменах, їх непроникність для розуму... разюча легкість розуміння та огляду навіть у найзаплутанішому контексті, яку дає цільовий принцип...» [Hartmann, 2002, с. 240].

Розглядаючи різні аспекти зазначеної проблеми, В. П. Загороднюк вказує: «Розрізняють доцільність природну; доцільність людського світу; як свідому цілепокладальну діяльність людини; особливий методологічний принцип» [Загороднюк, 2002, с. 172]. Таким чином, доцільність повинна розглядатись «як особлива іманентна характеристика певного об'єкта й одночасно – суб'єкт-об'єктне відношення» [Загороднюк, 2002, с. 173]. «Доцільність світу, – на думку цього автора, – це об'єктивний історичний підсумок перетворення людиною природи, той рівень, на якому природні процеси відбуваються у формі практики. Світ – це доцільна матерія, і він настільки доцільний, наскільки є "світом людини". Тобто доцільність світу зумовлена доцільністю людських суспільних відносин. Така доцільність не є ні природною програмою розвитку матерії (її своєрідним генетичним кодом), ні "регулятивною ідеєю" Канта, за допомогою якої людина впорядковує світ» [там само, с.173]. Разом з тим, Загороднюк наголошує, що питання щодо органічної доцільності наразі є відкритим [там само].

Таким чином, проблема доцільності у глобальній структурі буття продовжує залишатися актуальною і потребує, враховуючи досягнення сучасної науки та філософії, додаткових досліджень.

Коли говорять про доцільність, то насамперед пов'язують її з трудовою діяльністю людини. Працею зазвичай називають діяльність, спрямовану на перетворення навколишнього світу на користь людини. Вважається, що людська праця принципово відрізняється від діяльності тварин тим, що носить саме доцільний характер. Будь-якому акту людської діяльності передує ідеальна модель, проект, що існує у голові людини, і гіпостазує бажані результати.

Однак, при більш уважному розгляді, далеко не все, що роблять люди, виглядає доцільним. Дуже часто, їх діяльність мало відповідає вимогам розумності і доцільності, багато у чому виступає їх прямою протилежністю. Можна знайти чимало прикладів, що переконання щодо доцільності і далекоглядності людини стоїть на хитких підставах. Кількість невірних кроків та нерозумних дій, що здійснюють люди всупереч об'єктивному порядку речей є нескінченними. В ідеалі людська діяльність мала б бути спрямованою на користь самим собі та спільнотам, в яких вони живуть, для розвитку, фізичного і духовного збагачення людини. Насправді, представники роду людського дуже часто не усвідомлюють того, що вони роблять, діють піддаючись не розуму, а афектам, йдуть до мети шляхом проб і помилок, багаторазово повторюючи свої хиби. Історія наочно показує, що кожне нове покоління повторює помилки своїх попередників і робить чимало нових, ще більш безрозсудних і незрозумілих.

З іншого боку, певного роду передбаченням результатів своєї діяльності володіють не лише люди, але й тварини, особливо – вищі тварини і хижаки, які не могли б здобувати їжу і просто виживати, якби не передбачали наслідки своїх дій. Зрозуміло, тварини здатні планувати свої дії лише у короткостроковій перспективі, тоді як людина може розраховувати свою діяльність на роки та десятиліття вперед. Однак, як показує досвід, планування на тривалий час, здійснюване людьми, має досить низьку ймовірність здійснення. Коли людина спрямовує свою думку на століття вперед, то часто створює

фантоми, ілюзії і нездійсненні утопії. Щодо короткострокового планування, то тут тварини, керовані генетичними програмами, багато у чому є більш успішнішими, ніж люди, що спираються на культурні коди та програми, вони схильні до рефлексії, вагань, сумнівів щодо кожного свого кроку. Хоча, щодо масштабів діяльності, то тут люди, звичайно, поза конкуренцією.

Як людська праця, так і діяльність тварин несуть у собі, з одного боку, конструктивний, з іншого – руйнівний компоненти. Оскільки сукупна людська діяльність є набагато масштабнішою, то й розміри деструкції, що здійснює людська діяльність щодо органічної природи, а також культури, є неймовірними [див.: Shapoval V., 2021]. Можна згадати, наприклад, поште велике вимирання живих істот, яке спостерігається сьогодні, і причиною якого є люди. Навпаки, сукупна діяльність живих істот нашої планети протягом мільярдів років створювала та продовжує створювати те гармонійне природне середовище, яке ми маємо сьогодні, середовище, де життя тільки й може існувати.

Якщо порівняти діяльність тварини та рослини протягом усієї їх історії та діяльність людей, то виявиться наступне. Діяльність тварин та рослин у своїй сукупності завжди була спрямована на зміцнення життя на нашій планеті та забезпечення сталого, гармонійного розвитку біосфери планети. Навпроти, діяльність людей, особливо, у сучасних умовах, знищує існуючий природний порядок, губить життя на планеті, повертаючи його до більш примітивного, неорганічного стану. Ця діяльність, з багатьох точок зору, є не просто безглуздою, а самовбивчою для самих людей і всього живого на планеті. Люди цілеспрямовано спрощують своє життя та життя навколишнього середовища. На додаток, видозмінюючи свою біологію, експериментуючи з ДНК, а також удосконалюючи медицину та фармакологію, люди закладають під себе генетичну бомбу, яка може вибухнути найнесподіванішим чином, винести смертельний вирок *homo sapiens* як виду.

Виникає певний парадокс. Діяльність окремого людського індивіда виглядає у цілому доцільною, однак, сукупна діяльність людства протягом усієї його історії – це, значною мірою, відсутність розумної доцільності. Однією рукою люди щось створюють, а іншою знищують свої матеріальні і культурні надбання. З іншого боку, багато хто відмовляє представникам тваринного світу у доцільній діяльності, проте сукупна діяльність усіх живих істот на нашій планеті породила і продовжує підтримувати такий гармонійний і досконалий порядок у природі, який межує з дивом, що може творити лише Бог.

Люди усвідомлюють, що те, що вони роблять, нерідко не збігається з їх цілями, несе вкрай негативні наслідки, але вперто не бажають змінювати спрямованість своєї життєдіяльності. Проте, більш прискіпливий погляд заставляє поставити питання таким чином: можливо, у цій хаотичній діяльності все ж таки є певна усвідомлювана чи неусвідомлювана доцільність?

Науково-технологічна складова людської культури демонструє послідовне сходження шляхом прогресу, (чого не скажеш про моральну складову). Діяльність людства останніх десятиліть спрямована на стрімке вдосконалення техніки і технологій. Одним з головних напрямків є підкорення космосу. На першому етапі на меті об'єкти Сонячної системи, далі – наша Галактика, а потім – і весь Всесвіт. Але це завдання навряд чи можуть вирішити люди, як біологічні істоти, що тісно пов'язані з тими природними умовами, в яких вони існують на нашій планеті; їм потрібен кисень, вода, їжа та багато іншого, що може забезпечити лише біосфери Землі. Для живих істот земного типу умови за межами нашої планети є абсолютно неприйнятними. Однак підкорення космосу здатні здійснити роботи зі штучним інтелектом, які не мають людських потреб. Експансія інтелекту до далекого космосу цілком можлива, якщо це буде інтелект на небіологічній основі. Роботизовані системи зі штучним інтелектом, на відміну від біологічних структур, можуть перетворитись на самостійну, незалежну від земних умов силу, що може вести самостійне існування у космосі, беручи енергію ззовні без прив'язки до планети, де вони з'явилися. Сучасна цивілізація активно просувається саме у цьому напрямку.

Проте, на тлі того, що технології стають дедалі складнішими, біологічне середовище значним чином спрощується, якщо не сказати більше, – знищується. Іншими словами, люди діють так, ніби вони повністю розчарувалися у живій природі, у житті як такому, не бачать сенсу його зберігати, і послідовно переходять на бік неорганічного світу, всіляко сприяючи вдосконаленню технологій, і саме з ними пов'язуючи своє майбутнє.

Якщо це так, то, торкаючись майбутнього живої природи, з колиски якої вийшла людина, можна припустити наступну альтернативу. Або людина збереже свою біологічну ідентичність, але тоді їй доведеться докласти чималих зусиль, щоб гармонізувати свої відносини з природою, яке є необхідною умовою її життя і життя як такого; або ж людина остаточно втратить інтерес до живої природи, продовжуючи наближати її загибель, і буде рухатись шляхом удосконалення технологій, поступово перетворюючись на їх частину. Але чи доцільно взагалі зберігати біологічний вид *homo sapiens*? Чи можемо ми його зберегти? І чи хоче людина це робити?

Тут ми переходимо до більш загального питання, а саме, щодо простоти і складності такого, що оточує нас, світу. Суцце можна умовно розділити на фізичний, хімічний, біологічний та інтелектуальний світи. Деякі припускають існування ще так званого «духовного світу». Просуваючись від фізичного до біологічного і далі – до інтелектуального ступеню розвитку суццо, ми рухається шляхом збільшення складності. Вочевидь, що інтегральна людська культура (що звичайно складається з окремих культур) – це більш складна структура, ніж бджолиний вулик чи мурашник. Світ вищої математики, символічної логіки, теоретичної фізики, філософії демонструє найвищі рівні складності, відомі у наш час. Слід зауважити, що інтелект на небіологічних носіях, у формі так званого штучного інтелекту, використовує у своїй роботі саме апарат математики та символічної логіки. За багатьма ознаками штучний інтелект набуває рис надінтелекту, який, у певному сенсі, стає більш складним і досконалим, аніж людський. Він може блискавично обробляти гігантські масиви даних, приймати рішення з недоступною для людини швидкістю і точністю. Хоча, в іншому відношенні, у сенсі вищих почуттів, він не досягає рівня дитини. Чи є у людини шанс стати більш досконалою в інтелектуальному плані, не втрачаючи, а, навпаки, роблячи більш складною свою біологічну природу?

Вказана проблема може бути вирішена, якщо люди не тільки збережуть, але і зроблять більш складним середовище свого проживання, живу природу планети Земля, щоб потім на цій основі вдосконалювати свою біологічну природу, міжлюдські стосунки і людську культуру. Шукаючи відповіді на питання, яка діяльність буде найбільш доцільною, щоб не здійснився найгірший з можливих сценаріїв розвитку нашої цивілізації, слід підкреслити: при всьому різноманітті підходів до вирішення цієї проблеми, перевагу слід віддавати тим напрямкам, які працюють на збільшення складності світу і мають стійку антиентропійну спрямованість.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити наступне. Послідовний розвиток суццо йде у напрямку набуття все більшого ступеню складності. Людська цивілізація є необхідною ланкою цього глобального процесу. Сьогодні вона стоїть на роздоріжжі, маючи перед собою дві можливості переходу на новий, більш складний ступінь: або йти шляхом створення штучного інтелекту на надсучасних технологічних засадах, або за допомогою генної інженерії створити нову людину як біологічну істоту з надзвичайними фізичними і інтелектуальними здібностями, яка буде знаменувати собою новий виток еволюції живої природи. Не виключено, що буде відбуватись певний синтез того й іншого. У будь якому разі, перехід на новий рівень складності є нагальною потребою, але чи зможуть люди здійснити цей перехід свідомо і доцільно, чи станеться обвал до ентропійно більш сталого рівня простоти, – питання залишається відкритим.

Доцільність як характерна риса суццо як такого може бути цілком прийнятною. Вона доречна як стосовно людини, так і стосовно багатьох сторін рослинного і тваринного світу. Більш того, вона притаманна певним процесам, що мають місце у глобальному універсумі. Це ті процеси, що йдуть у руслі антиентропійного напрямку,

найвищою з відомих форм якого є життя, розум і людська культура. Проте, задум, тобто найвищу мету, що «влаштував все через усе», як казав Геракліт, нам ще належить зрозуміти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гегель Г.В.Ф. *Феноменологія духу*. Київ: Основи, 2004.
- Загороднюк В.П. Доцільність // Енциклопедичний філософський словник. Київ: Абрис, 2002.
- Лосский Н.О. Мир как органическое целое. *Избранное*. Москва: Правда, 1991. С. 338-483.
- Bergson H.-L. *Creative Evolution*. Dover Publications; Unabridged edition, 1998.
- Cassirer E. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944.
- Dilthey W. *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. / Trans. Richard M. Zaner, K. L. Heiges 1977th Edition. Springer, 1978.
- Drish G. *Justification of vitalism*. Cambridge Magazine, 1908.
- Hartmann N. *Ethics*, 3 vols., London: George Allen & Unwin; reprinted with new Introductions, by A. A. Kinneging, Transaction Press, 2002–2004, 1932.
- Simmel G. *Philosophische Kultur*. Frankfurt, M., Affoltern a.A.: Zweitausendeins; Buch 2000, 2008.
- Nicolis G., Prigogine I. *Exploring Complexity: An Introduction Hardcover* St. Martin's Press; F First Edition Used, 1989.
- Shapoval V. M. Quo Vadis: anthropological dimension of the modern civilization crisis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2021. № 19. P. 23-31. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i19.235937>.
- Schopenhauer A. *The World as Will and Representation*, Vol. 2. Dover Publications; 2nd Revised ed. Edition, 1966.
- Spengler O. *The Decline of the West*. / Ed. Arthur Helps, and Helmut Werner. Trans. Charles F. Atkinson. Preface Hughes, H. Stuart. New York: Oxford UP, 1991.
- Teilhard de Chardin P. *The Phenomenon of Man*. Harper Perennial Modern Classics, 2008.

Шаповал Володимир Миколайович

доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Харківський національний університет внутрішніх справ
пр. Льва Ландау, 27, Харків, 61105
e-mail: shapovalw@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4826-8463>

Стаття надійшла до редакції: 12.09.2022

Схвалено до друку: 18.11.2022

ADVISABILITY IN THE GLOBAL STRUCTURE OF BEING AND THE FUTURE OF HUMANITY

Shapoval Volodymyr M.

D.Sc. in Philosophy,
professor of the department of social and humanitarian disciplines
Kharkiv National University of Internal Affairs
27, L. Landau Ave., 61105, Kharkiv, Ukraine
e-mail: shapovalw@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4826-8463>

ABSTRACT

The article attempts to show a new perspective on the problems of advisability of human activity and processes occurring in being in general, to determine their rational and irrational components, as well as

to reveal their deep meaning. The author stands for the idea that the progressive development of advisability processes is in the direction of acquiring an increasingly greater degree of complexity.

Human civilization can be considered as a logical link of this process. Nowadays the stage of civilization development shows that it is at a crossroads, facing the alternatives of the transition to a new level of complexity. The first one lies in following the path of consistent introduction of new technologies and creation of artificial intelligence with unlimited possibilities that will probably become a successor of the human stage of evolution. The second one is to find the ways of human enhancement as a biological being with the help of genetic engineering. Such human being will have extraordinary physical and intellectual qualities that will be by far superior to the qualities of modern people.

In any case, the transition to a new level of complexity is an urgent need. However, whether this transition will be made expediently and reasonably, or chaos will increase which will lead to collapse and to a more stable level of simplicity, this is the question to which there is no answer yet.

Keywords: *expediency, human, nature, activity, order and chaos, complexity and simplicity.*

REFERENCES

- Bergson, H.-L. (1998). *Creative Evolution*. Dover Publications; Unabridged edition.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press.
- Dilthey, W. (1978). *Descriptive Psychology and Historical Understanding* / trans. Richard M. Zaner, K.L. Heiges. Edition. Springer.
- Drish, G. (1908). *Justification of vitalism*. Cambridge Magazine.
- Hartmann, N. (1932). *Ethics*, 3 vols., London: George Allen & Unwin; reprinted with new Introductions, by A. A. Kinneging, Transaction Press, 2002–2004.
- Hehel, H.V.F. (2004). *The Phenomenology of Spirit*. Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Lossky, N.O. The World as an Organic Whole. Favorites. Moscow: Pravda, 1991. 338-483. (in Russian).
- Nicolis, G., Prigogine, I. (1989). *Exploring Complexity: An Introduction* Hardcover St. Martin's Press; F First Edition Used (October 1, 1989).
- Shapoval, V. M., Tolstov, I. V. Quo Vadis: anthropological dimension of the modern civilization crisis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2021. 19. P. 23-31. DOI: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i19.235937>.
- Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation*, Vol. 2. Dover Publications; 2nd Revised ed. Edition.
- Simmel, G. (2008). *Philosophische Kultur*. Frankfurt, M., Affoltern a. A.: Zweitausendeins; Buch 2000.
- Spengler, O. (1991). *The Decline of the West*. / Trans. Charles F. Atkinson. Preface Hughes, H. Stuart. New York: Oxford UP.
- Teilhard de Chardin, P. (2008). *The Phenomenon of Man*. Harper Perennial Modern Classics.
- Zahorodnyuk, V.P. (2002). Expediency. // Encyclopedic philosophical dictionary. Kyiv: Abrys. (In Ukrainian).

Article arrived: 12.09.2022

Accepted: 18.11.2022

НАУКОВІ ШЛЯХИ ОПАНУВАННЯ НЕВИЗНАЧЕНІСТЮ В ТУРБУЛЕНТНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Для сучасного суспільства характерними є перманентні виклики, які створюють ситуацію необхідності збереження ключових параметрів суспільного розвитку з урахуванням тимчасових і ситуативних відхилень від стратегічного напрямку цього розвитку. Ключем до розуміння проблеми детермінації у сучасній науці може слугувати виявлення закономірностей у розвитку самої науки. З одного боку, не викликає жодних сумнівів необхідність систематизації знань і дотримання чітких критеріїв науковості – особливо у ситуації експоненціального зростання обсягу і розмаїття знань, якими володіє сучасне суспільство. З іншого боку, наука постійно відмовляється від деякої частини своїх недавніх постулатів, які виявляються лише частково доведеними гіпотезами, які мають лише часткову істинність. Врешті-решт, поза сумнівами і змінами залишаються лише базові критерії науковості та настанова на невпинну внутрішню критику і само-удосконалення науки, тоді як змістова частина науки перебуває у стані перманентної трансформації і уточнень. У постмодерному суспільстві така методологічна і світоглядна настанова науки отримує додаткову ідейну легітимізацію завдяки постмодерністським принципам організації знання – таким як ризоматичність, дискурсивність, наративізм, інтертекстуальність тощо. Ознаками науки на її сучасному етапі розвитку є: істотне збільшення питомої ваги міждисциплінарних та інтердисциплінарних досліджень; виникнення нових інтегрованих наук; використання точних методів у дослідженні методологічних та епістемологічних проблем науки й демаркації знання; пошук нових форм дослідження, адекватних новітній специфіці предмета соціогуманітарного дисциплінарного спектру; інтенсивний аналіз взаємозв'язків між гносеологічними та аксіологічними основами соціогуманітарної науки. Дослідницький підхід, в основі якого перебуває осмислення фактору нестабільності, максимально повно відповідає сучасному науковому і суспільному запиту для позначення змістового формату і проблемних викликів сучасності, надає можливість осягати нові пізнавальні горизонти й зрізи реальності, яким притаманні ознаки становлення, нелінійності, невизначеності – тобто практично всі атрибути турбулентного суспільства.

Ключові слова: наука, детермінація, невизначеність, турбулентне суспільство, динамічна система.

Сучасне суспільство нерідко розглядають останнім часом не лише як таке, що увійшло в зону турбулентності, тобто невпинних викликів і загроз його функціонуванню і розвитку, але і як таке, що саме породжує для себе цю ситуацію постійної турбулентності і постійних підвищених ризиків. У цьому сенсі сучасне суспільство є суспільством ризику [Beck, 2002], плинним суспільством [Бауман, 2008], турбулентним суспільством. Для сучасного суспільства характерними є перманентні виклики, які створюють ситуацію необхідності збереження ключових параметрів суспільного розвитку з урахуванням тимчасових і ситуативних відхилень від стратегічного напрямку цього розвитку.

Коли у ХХ столітті чимало напрямків наукових знань перетнули висхідний рубікон розвитку і постали перед перспективою вичерпаності наукових пояснювальних ресурсів, з'явилися доволі гострі та категоричні аналітичні висновки щодо необхідності перегляду самих основ розуміння проблеми детермінації у науці. Зокрема, Реймон Арон нещадно констатував: «З самого початку ідея закону не має нічого спільного з ідеєю причини. Ідея причини позначає силу, творчу потугу впливати, а ідея закону – лише правильність, джерело якої вбачають у велінні вищої потуги» [Aron, 1961, с. 234]. Тут Арон є грамотним послідовником Артура Шопенгауера, який чітко розрізняв 1) фізичну детермінацію причини і її дії (впливу) – становлення, 2) логічну обґрунтованість наслідку підставою –

знання, 3) детермінацію у світі ідей та форм чистого сприйняття – буття, і 4) волюнтаристську детермінацію – волю, як чотири різних типи детермінації, які не можна змішувати [Schopenhauer, 1974]. Вочевидь, Арон мав повну змогу познайомитися з цією працею, написаною і опублікованою німецькою як докторська дисертація Шопенгауера ще у 1813 році, опублікованою також вперше англійською у 1903 році. Корені цієї позиції Шопенгауера можна знаходити також у вченні Аристотеля про чотири значення причини у його «Метафізиці» [Аристотель, 2022, с. 147], а також безумовно у філософії Імануеля Канта, на якого прямо посилався сам Шопенгауер [Schopenhauer, 1974]. Однак, очевидно, що через Канта на Шопенгауера мала вплив позиція Девіда Г'юма, який чітко вказав на релятивістський характер ідеї причинності і її лише корелятивний зв'язок з реальними фізичними процесами, а саме коли викрив логічну хибність положення: *post hoc ergo propter hoc* [Г'юм, 2003].

На фоні цієї генеалогії проблеми цілком зрозумілим стає умовивід про те, що «віра в причинний зв'язок є забобою», який взагалі виявився чи не головним лейтмотивом праці «Логіко-філософський трактат» Людвіга Вітгенштайна [Вітгенштайн, 1995]. Ця праця слугувала своєрідним вододілом між класичним періодом у філософії науки і її посткласичним, сучасним станом.

Метою нашого дослідження буде спроба виявити відповіді на питання щодо розуміння суті детермінації у сучасній науці у аналізі закономірностей розвитку самої науки.

Принцип (фактор) цілепокладання стверджує, що навіть за відсутності Альберта Ейнштейна теорія відносності все одно була б відкрита – це лише питання часу. Так, у спеціальному дослідженні в авторитетному журналі «Nature» Мішель Янсен та Юрген Рен довели, що вихідні ідеї загальної теорії відносності Ейнштейн розробив за участі своїх колег і друзів по університету Марселя Гросмана та Мішеля Бесо [Janssen, & Renn, 2015]. Звісно, це не означає, що вони настільки ж швидко й ефективно прийшли до тих же результатів, що й Ейнштейн, однак непрямо підтверджує, що генії народжує відповідне середовище, особливо, якщо мова йде про науку. Крім того, добре відомо про ефект так званих множинних відкриттів, коли приблизно в один і той же час відкриття здійснюють незалежно один від одного різні вчені – просто тому, що уся наука на той момент впритул наблизилася до досягнення нової наукової істини. Зокрема, про одночасні парні відкриття як швидше правило, аніж виняток у сучасній медичній науці пишуть Джеймс Любовіц, Джеферсон Бренд і Майкл Россі у статті «Два в своєму роді: Множинне відкриття або ж Одночасний винахід є правилом» [Lubowitz, Brand, & Rossi, 2018]. Чим ширша практика застосування певних знань – тим вища імовірність одночасних відкриттів на основі цих знань. Таким чином, питання, хто саме здійснить відкриття, є більш-менш довільним – адже хтось неминуче має його здійснити за певних загальних передумов, які складають необхідні підстави для такого відкриття, а достатньою підставою тоді виступає збіг сприятливих суб'єктивних обставин у конкретного вченого.

Саме ж наукове відкриття є не стільки відкриттям у класичному розумінні слова, скільки черговим кроком у напрямку розгортання логіки наукової дисципліни (за аналогією з маленькою краплиною, яка, порушивши силу поверхневого натягу, призводить до переливання води з відра). Для прихильників детермінізму науки визначальною причиною, яка детермінує її розвиток, є закономірність і послідовність приросту наукових знань у науці як цілісній системі, а не у окремих її проявах. Відкриття ж, за великим рахунком, – лише обжинки, котрі хіба що підбивають ритуальний підсумок тривалого і виснажливого процесу наукових жнив, які готує від початку і до кінця уся система науки.

Що стосується прихильників евентуального напрямку наукової генези, то вони вважають дотеп з принциповою можливістю нееінштейнівської теорії вірогідності некоректним і поверховим. Симпатичні ймовірнісних акцентів не заперечують, що, попри втаємниченість та незрозумілість для загалу, наукові теорії будуються за принципом

звичайної споруди: спочатку – фундамент, далі – кладка, згодом – вікна і двері, нарешті – дах. Таким чином, евентуалізм є не альтернативою детермінізму, а його різновидом – чимось середнім між концепціями лінійного і нелінійного детермінізму. Таку оцінку евентуалізму дають науковці-природничники, наприклад Дж. Р. Рао [Rao, 1995].

Та навіть у рутині цієї монотонної послідовності, яку приписують детермінізму, можливі деякі істотні корективи. Лише на першій і наївний погляд можна ототожнювати детермінізм і фаталізм. Насправді, детермінізм може реалізовуватися варіативно. Але якщо вже події йдуть певним шляхом, то утворюється певна воронка подій, у якій чим далі, тим менший вибір. Про це зокрема писав Михайло Бойченко, коли аналізував вибір між двома воронками подій, кожна з яких прагне поглинути іншу [Бойченко, 2010, с. 20].

Але якщо повернутися до метафори розвитку науки як побудови певної будівлі, тоді будь-які зміни у процесі будівництва, дійсно, не можуть бути випадковими і не можуть не мати суттєві наслідки.

По-перше, час від часу виникають принципово нові архітектурні рішення (зрештою, таким є кожен методологічний підхід, котрий використовує новий принцип досягнення мети). Між іншим, саме такі відкриття завжди забезпечували найбільший приріст наукового капіталу. А що стосується діапазону наукових винаходів, то він практично безмежний.

По-друге, питанням часу легковажити також не слід, адже якби теорія ймовірності була винайдена років на тридцять пізніше, ніж це зробив Ейнштейн, то подібна обставина потягла б за собою значне гальмування інших складових сучасного наукового знання, які перебувають у тісних кореляційних взаєминах з теоретичною фізикою. Передбачити наслідки дії такого принципу доміно практично неможливо, а от теза, що сьогодні ми жили б у дещо іншому світі, є не гіпотезою, а самоочевидністю, аксіомою. Можливо, це був би не просто інший світ, а принципово інший світ – тобто світ, який організовує свою життєдіяльність на інших принципах. Хто скаже, що це – неістотна дрібниця, той або вочевидь лукавить, або не володіє предметом дискурсу.

По-третє, ті наукові дисципліни, котрі найбільше застосовують творчі методи приросту знань, взагалі мало залежать від факторів детерміністського гатунку. З цих міркувань надання детермінізмові значення одночасно пропедевтики і своєрідного евангелія становлення науки є вочевидь некоректним. Сумлінно проаналізувавши аргументацію сторін, слід зробити два зауваження. Перше стосується того, що сила доказів у їхній вагомості, а не в кількості; друге наполягає на евристичності поєднання детерміністського та евентуального підходів – себто розважливий підхід у даному випадку передбачає не або/або, а і/і.

Звісно, це не зніме багатьох проблемних аспектів щодо співвідношення закономірних та випадково-вірогіднісних факторів у тій чи іншій конкретно-історичній науковій даності. З приводу багатьох знаків запитання ми лише розведемо руками, мовляв, не знаємо і не дізнаємося. Проте спроба поєднання обох зазначених підходів щодо феноменології становлення наукового знання усе ж має значно більше підстав розраховувати на успіх зусиль у галузі концептуалістики, ніж уперті позиційні баталії і обіцянки ні в якому разі не поступатися принципами.

Томас Кун іронічно зауважив, що здебільшого критерії, на підставі яких здійснюється вибір теорії вченими, є надто аморфними та розпливчатыми, щоб відповідати критеріальним нормам [Кун, 2001]. Не випадково Девід Юм визнавав, що прості ідеї у момент їхньої появи є результатом певної збірки простих вражень про них [Г'юм, 2003].

Проблему суб'єктивного та об'єктивного як основний камінь спотикання науки Герман Люббе пропонував розв'язувати за допомогою «консенсусної об'єктивності» (Konsensobjektivität), яка актуалізує аспект конвенціоналізму (від лат. conventio – угода) – напрямку філософського витлумачування науки, згідно з яким в основі більшості наукових теорій лежать угоди (конвенції між ученими), вибір на користь яких регулюється

доцільністю, зручністю, «економією мислення» тощо [Lübbe, 1971]. Сутність конвенціоналізму в сфері науки була сформульована Чарльзом Пірсом: «Не пізнання істинного саме по собі є правилом досягнення згоди, а навпаки – досягнення згоди є правилом процесу пізнання» [Peirce, 1993, с. 55]. Розвиваючи точку зору «радикального конвенціоналізму», Казімеж Айдукевич підкреслював, що відображення світу наукою значною мірою залежить від понятійного апарату, у виборі якого дослідник не є вільним, оскільки терміни та їхнє смислове навантаження виявляються результатом спадкоємності конвенційного типу, з якого висновують дедуктивні судження [Ajdukiewicz, & Giedymin, 1966].

Велике значення для світоглядного еволюціонування сучасної філософії науки мала евристична теза фундатора конвенціоналізму Анрі Паункаре: одному й тому ж простору можуть адекватно відповідати хоч і різні, проте еквівалентні одна одній геометрії. У межах сучасної науки суперечливою залишається проблема достовірності результатів досліджень. Неоднозначним є сам принцип розмежування феноменів за ознакою істина/хибність. Як зауважив Анрі Паункаре, фундаментальні положення науки мають конвенційний характер – тобто вчені повинні погодитися з тим чи іншим значенням термінів. За відсутності ж такої згоди розпадається сама комунікативно-інтерактивна матриця науки [Paucaire, 1905].

Очевидно, що відсутність консенсусу (конвенції) з приводу смислових параметрів інструментарію наукового дослідження унеможливає наукове дослідження в принципі, не дозволяє йому зрушити з мертвої точки. Адже якщо термін має неоднакове смислове навантаження серед різних осередків наукового співтовариства, то він де-факто непридатний для виконання функцій інструмента наукової процесуальності. Втім, слід зауважити, що принцип конвенційності має чимало розбіжностей з принципом об'єктивності – принаймні, перший, на відміну від другого, явно залежить від суб'єктивних вердиктів науковців. І все ж об'єктивність може полягати не лише у характеристиках об'єкту наукового дослідження, але й у сталих інтросуб'єктивних характеристиках наукової комунікації (тому ж конвенціоналізмі), але навіть у об'єктивних характеристиках окремого суб'єкта наукового дослідження – тоді йде мова не про суб'єктивні, а швидше про суб'єктивні його характеристики.

Фундаментальний принцип функціонування науки полягає в тому, щоб знати все більше й більше про все менше й менше. Зрозуміло, за таких обставин можливі численні розриви суцільної тканини знання, внаслідок чого одні сегменти формально гомогенної епістемі достеменно не узгоджуються з логікою і телеологією (пріоритетами) інших складових, унаслідок чого істотних труднощів зазнає наукове знання (принаймні, його репутація) в цілому – як системний феномен. Розв'язати цю проблему можливо, лише вдаючись до послуг філософії, яка функціонально та інструментально спроможна утримувати в полі зору всю сукупність, компендіум істотних аспектів знання, його закономірностей і перспектив становлення. Саме філософія звертає, зокрема, увагу на те, що система наукових знань є відкритою і динамічною: розв'язання наукових суперечностей відбувається не за рахунок спекулятивних суперечок і домовленостей про терміни, а передусім завдяки новим експериментам, які дають більш переконливі відповіді на утруднення у формулюваннях і відкривають нові предметні горизонти для понятійного визначення.

Тому існує також потреба переосмислення, уточнення і корекції узвичаєних у науці уявлень про істину. Хоча сформулювати аргументовані заперечення проти консенсусного чи хоча б конвенційного принципу легітимації істини важко, проте не слід забувати і про слушне зауваження Джордано Бруно: істина не перестає бути істиною, якщо в неї не вірить більшість людей [Bruno, 1887]. А що стосується наукової істини, то вона, з точки зору вічності, є лише різновидом помилки, яка є найменшою (найменш істотною) в умовах певної просторово-часової тотальності. Іншими словами, істина визнається благом (добром) лише тому, що вона хоч і має ознаки зла, проте зла найменшого. Принагідно варто пригадати, як Макс Планк відгукувався про опозицію в науці: «Нова істина

торжествує в науці не тому, що її противники прозріли, побачивши світло, яке вона випромінює, а тому, що спливає час, противники помирають, натомість приходить нове покоління, котре встигло звикнути з новою істиною» [Planck, 1968, p. 125].

Наука є особливим різновидом пізнавальної діяльності, спрямованим на формування об'єктивних, системно-організованих і обґрунтованих знань про світ. Вона вивчає об'єкти такими, якими ті функціонують і розвиваються згідно зі своїми природними закономірностями. Спосіб сприйняття світу, притаманний науці, відрізняє її від інших способів пізнання. Наприклад, мистецтво відображає дійсність у вигляді своєрідного склеювання об'єктивного та суб'єктивного, під час якого кожне відтворення станів природи і подій соціального буття передбачає їхню оцінку за деякими критеріальними маркерами. Відображаючи світ у його об'єктивності, наука пропонує певний формат багатоманітного світу відповідно до своїх пізнавальних пріоритетів.

Карл Поппер наполягав на необхідності змиритися з думкою, що «Наука не є системою певних або усталених тверджень; також це не система, яка неухильно просувається до стану завершеності. Наша наука не є знанням (epistēmē): вона ніколи не може стверджувати, що досягла істини, або навіть замінити її, як-от ймовірність... Ми не знаємо: ми можемо лише здогадуватися. І наші здогади керуються ненауковою, метафізичною (хоча й біологічно поясненою) вірою в закони, закономірності, які ми можемо розкрити – відкрити» [Popper, 2002, p. 278]. В цьому, власне, й полягає проблема неадекватності науки буттєвим реаліям, з'ясуванням сутності яких наукове знання покликане опікуватися.

Попри відмінності, які мають місце з приводу інтерпретації критеріїв і пріоритетів наукової епістемі, методологи науки в цілому погоджуються, що фундаментальною властивістю кожної науки є перманентне вдосконалення її структури. Перепони на шляху структуризації наукового масиву, спроби загнати її в прокрустове ложе буття кунст-камерного типу означають втрату родових ознак науки, її фактичне виродження як особливої епістемологічної сфери.

Попри дослідницьку зручність, спроби диференціювати науки, розмежувати і структурувати сфери пізнання здебільшого призводять до обмеженості й недосконалості знання, яке насправді є синтетичним, єдиним і неподільним. Створюється враження, що наука часто блукає в лісі конкретного знання: вона щоразу намагається знайти деяке дерево, кущ або травинку, котру можна поставити в епіцентр світобудови і відрекомендувати апофеозом пізнання, натомість основні зусилля доцільно було б скерувати в напрямку синтезу, аби нарешті побачити живий ліс пізнання, в якому кожна билінка істотним чином пов'язана з усіма рослинами та тваринами.

Невід'ємною ознакою постмодерністської картини світу вважається поліваріативність і плуральність світосприйняття. Їй функціонуванню також притаманні світоглядні принципи дискурсивності, нарративізму, інтертекстуальності, ризоматичності тощо. Попередні пізнавальні моделі в історії науки формувалися за принципом «дерева пізнання», подібного до того, яке намалював Рене Декарт [Декарт, 2020] (тобто в них виразно простежувався напрям еволюції, ієрархія, структура, цілісність тощо). Але постмодерністська парадигма обґрунтовує принципово іншу структуру знання – ту, що візуально споріднена з «ризомою» – розгалуженою кореневою системою з безліччю вузлів і переплетених пагонів, що розвиваються одразу в усіх напрямках [Дельоз, & Гватарі, 1996]. Істотна особливість ризоми полягає в тому, що вона породжує несистемні й непередбачувані взаємодії.

Принцип нелінійності заперечує доцільність жорсткого детермінізму, характерного для парадигми лінійного функціонування світу, яка лежить в основі раціональності класичної науки. Водночас слід зазначити, що принцип нелінійності в розумінні світу не відкидає й не заперечує здобутки класичної науки, а лише вказує на межі їх застосування: лінійний підхід є неефективним при розгляді відкритих і складних систем, яким притаманна самоорганізація і саморозвиток. Відкриті нелінійні системи функціонують в

умовах значно більшої кількості факторів, що унеможлиблює чітку демаркацію причинно-наслідкових зв'язків. Як наслідок – висновки щодо розвитку явищ і процесів можуть бути зроблені лише на нетривалу перспективу і у вузькому контекстуальному спектрі.

Популяризація і прискорений розвиток трансдисциплінарного підходу започатковані в середині ХХ століття під впливом комплексних наукових досліджень, які об'єднали доти дисциплінарно обмежені методи, принципи, теорії й концепції, застосування яких вважалося прийнятним лише в межах конкретних наук. Сучасна динамізація трансдисциплінарного підходу зумовлена істотним зростанням питомої ваги інноваційної науки, її спроможності доводити наукові новації до стадії технологічного впровадження.

На сучасну науку покладена вкрай складна й відповідальна місія – сформулювати переконливі відповіді на виклики не лише на адресу власного розвитку, а й ефективного розвитку глобального суспільства, яке увійшло у фазу турбулентності, біфуркаційності, невизначеності й непередбачуваності. Саме від науки людство очікує аргументовано переконливих відповідей на драматичні запитання часу щодо мети і засобів її досягнення в усіх сферах життєдіяльності суспільного сучасного формату.

Ситуація дещо спрощується з огляду на ідентичну природу й зумовленість більшості проблемних викликів, перед якими опинилися сучасні наука й суспільство. Наприклад, концепт нестабільності постає визначальним засобом розуміння сучасного світу в цілому, а дослідницький підхід, в основі якого перебуває осмислення фактору нестабільності, цілком доречний з огляду на свою функціонально-інструментальну ефективність як на науковому, так і загальносуспільному рівні: він максимально повно відповідає запиту для позначення змістового формату і проблемних викликів сучасності, надає можливість осягати нові пізнавальні горизонти й зрізи реальності, яким притаманні ознаки становлення, нелінійності, невизначеності – тобто практично всі атрибути турбулентного суспільства.

Що стосується основних ознак безпосередньо науки на її сучасному, постнекласичному етапі розвитку, то з-поміж них варто виокремити, по-перше, істотне збільшення питомої ваги міждисциплінарних та інтердисциплінарних досліджень; по-друге, виникнення нових «синтетичних» наук, що беруть на себе інтегративні функції; по-третє, використання точних методів у дослідженні методологічних та епістемологічних проблем науки й демаркації знання; по-четверте, пошук нових форм дослідження, адекватних новітній специфіці предмета соціогуманітарного дисциплінарного спектра; по-п'яте, інтенсивний аналіз взаємозв'язків між гносеологічними та аксіологічними основами соціогуманітарної науки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арістотель. *Метафізика* / пер. з давньогр. О. Паніча. Київ: Темпора, 2022. 848 с.
- Бауман З. *Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства* / пер. з англ. І. Андрущенко, М. Винницький. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
- Бойченко М. І. Соціально-філософське бачення системоутворюючого характеру світогляду. *Вісник НТУУ «КПІ» Філософія. Психологія Педагогіка*, 2010. Вип. 3. С. 18-22.
- Вітгенштейн Л. *Tractatus logico-philosophicus* / пер. з нім. Є. Поповича. *Вітгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження*. Київ: Основи, 1995. С. 5-86.
- Г'юм Д. *Трактат про людську природу* / пер. з англ. П. Насада. Київ: Всесвіт, 2003. 552 с.
- Декарт Р. *Метафізичні твори* / пер. з фр. В. Андрушко, С. Гатальська, О. Хома, А. Баумейстер. Відп. ред. О. Хома. Харків: Фоліо 2020. 219 с.
- Дельоз Ж., Гватарі Ф. *Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип* / пер. з фр. О. Шевченка. Київ: Карме-Сінто, 1996. 382 с.
- Кун Т. *Структура наукових революцій* / пер. з англ. Київ: Port-Royal, 2001. 228 с.

- Ajdukiewicz K. & Giedymin J. From the Methodology of the Deductive Sciences. *Studia Logica*, 1966. Vol. 19, p. 9-45. <https://doi.org/10.1007/bf02186718>
- Aron R. *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. Trans. by G. J. Irwin. Boston: Beacon Press. 1961. 351 p.
- Beck, U. *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992. 264 p.
- Bruno J. *The Heroic Enthusiasts (An Ethical Poem)*. Trans. by L. Williams. London George Redway York Street, Covent Garden, 1887. <https://www.gutenberg.org/files/19817/19817-h/19817-h.htm>
- Janssen M., & Renn J. History: Einstein was no lone genius. *Nature*. 2015. Vol. 527, pp. 298–300 (2015). <https://doi.org/10.1038/527298a>
- Lubowitz J. H., Brand J. C., & Rossi M. J. Two of a Kind: Multiple Discovery AKA Simultaneous Invention is the Rule. *Arthroscopy*, 2018. Vol. 34(8): 2257-2258. <https://doi.org/10.1016/j.arthro.2018.06.027>.
- Lübbe H. *Theorie und Entscheidung: Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg: Rombach, 1971. 187 S.
- Pauncaré H. *Science and Hypothesis*. Authorized trans. by J. B. Halsted. New York: The Science Press, 1905. 126 p.
- Planck M. *Scientific Autobiography and Other Papers*. New York: Philosophical Library, 1968 196 p.
- Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge, 2002. 513 p.
- Rao J. R. Eventual determinism: using probabilistic means to achieve deterministic ends. *Proceedings of the Twenty-Eighth Annual Hawaii International Conference on System Sciences*, Wailea, HI, USA, 1995, vol. 2, pp. 29-38. <https://doi.org/10.1109/HICSS.1995.375480>.
- Schopenhauer A. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. La Salle, Illinois: Open Court, 1974. 260 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: 21.09.2022

Схвалено до друку: 18.11.2022

SCIENTIFIC WAYS OF MASTERING UNCERTAINTY IN A TURBULENT SOCIETY

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

Modern society is characterized by permanent challenges that create a situation of the need to preserve the key parameters of social development, taking into account temporary and situational deviations from the strategic direction of this development. The key to understanding the problem of determination in modern science can be the identification of regularities in the development of science

itself. On the one hand, there is no doubt about the need to systematize knowledge and adhere to clear scientific criteria – especially in a situation of exponential growth in the volume and variety of knowledge possessed by modern society. On the other hand, science constantly abandons some part of its recent postulates, which turn out to be only partially proven hypotheses that have only partial truth. In the end, only the basic scientific criteria and the instruction for incessant internal criticism and self-improvement of science remain beyond doubts and changes, while the substantive part of science is in a state of permanent transformation and refinement. In a postmodern society, such a methodological and worldview instruction of science receives additional ideological legitimation thanks to postmodern principles of knowledge organization – such as rhizomaticity, discursiveness, narrativism, intertextuality, etc. The signs of science at its current stage of development are: a significant increase in the specific weight of interdisciplinary and interdisciplinarity research; emergence of new integrated sciences; the use of accurate methods in the study of methodological and epistemological problems of science and the demarcation of knowledge; search for new forms of research adequate to the latest specificity of the subject of the socio-humanitarian disciplinary spectrum; an intensive analysis of the relationships between the epistemological and axiological foundations of socio-humanitarian science. The research approach, which is based on the understanding of the factor of instability, fully meets the modern scientific and social demand for the designation of the content format and problematic challenges of modernity, provides an opportunity to grasp new cognitive horizons and slices of reality, which are characterized by signs of becoming, nonlinearity, uncertainty – that is, almost all attributes of a turbulent society.

Keywords: science, determination, uncertainty, turbulent society, dynamic system.

REFERENCES

- Aristotle. (2022). *Metaphysics* / trans. from Ancient Greek by O. Panych. Kyiv: Tempora. (In Ukrainian).
- Bauman, Z. (2008). *Globalization. Consequences for man and society* / trans. from English by I. Andrushchenko, M. Vynnytskyi. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House. (In Ukrainian).
- Boychenko, M. I. (2010). Social-philosophical vision of the system-forming nature of worldview. *Bulletin of NTUU "KPI" Philosophy. Psychology Pedagogy.* (3), 18-22. (In Ukrainian).
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus logico-philosophicus* / trans. from German by E. Popovych. *Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus; Philosophical studies.* Kyiv: Osnovy, p. 5-86. (In Ukrainian).
- Hume, D. (2003). *Treatise on human nature* / trans. from English by P. Nasada. Kyiv: Universe. (In Ukrainian).
- Descartes, R. (2020). *Metaphysical works* / trans. from French by V. Andrushko, S. Gatalska, O. Khoma, A. Baumeister. Ed. by O. Khoma. Kharkiv: Folio. (In Ukrainian).
- Deleuze, J., & Guattari, F. (1996). *Capitalism and schizophrenia: Anti-Oedipus* / trans. from French by O. Shevchenko. Kyiv: Karme-Sinto. (In Ukrainian).
- Kuhn, T. (2001). *The structure of scientific revolutions* / trans. from English. Kyiv: Port-Royal. (In Ukrainian).
- Ajdukiewicz, K. & Giedymin, J. (1966). From the Methodology of the Deductive Sciences. *Studia Logica* 19: 9-45. <https://doi.org/10.1007/bf02186718>
- Aron, R. (1961). *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity.* Trans. by G. J. Irwin. Boston: Beacon Press.
- Beck, U. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity.* London: Sage.
- Bruno, J. (1887). *The Heroic Enthusiasts (An Ethical Poem).* Trans. by L. Williams. London George Redway York Street, Covent Garden. <https://www.gutenberg.org/files/19817/19817-h/19817-h.htm>
- Janssen, M., & Renn, J. (2015). History: Einstein was no lone genius. *Nature*, 527, 298–300. <https://doi.org/10.1038/527298a>
- Lubowitz, J. H.; Brand, J. C.; & Rossi, M. J. (2018). Two of a Kind: Multiple Discovery AKA Simultaneous Invention is the Rule. *Arthroscopy*, 34(8): 2257-2258. <https://doi.org/10.1016/j.arthro.2018.06.027>.

- Lübbe, H. (1971). *Theorie und Entscheidung: Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg: Rombach.
- Pauncaré, H. (1905). *Science and Hypothesis*. Authorized trans. by J. B. Halsted. New York: The Science Press.
- Planck, M. (1968). *Scientific Autobiography and Other Papers*. New York: Philosophical Library.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge.
- Rao, J. R. (1995). Eventual determinism: using probabilistic means to achieve deterministic ends. *Proceedings of the Twenty-Eighth Annual Hawaii International Conference on System Sciences*, Wailea, HI, USA, vol. 2, pp. 29-38. <https://doi.org/10.1109/HICSS.1995.375480>.
- Schopenhauer, A. (1974). *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. La Salle, Illinois: Open Court.

Article arrived: 21.09.2022

Accepted: 18.11.2022

ВЕРНЕР ЄГЕР: КОНЦЕПЦІЯ «ТРЕТЬОГО ГУМАНІЗМУ»

У статті розглядається розвиток класичної гуманістичної традиції в німецькій думці ХХ століття та головний діяч цієї традиції – Вернер Єгер. Авторі аналізують ситуацію у німецькому антикознавстві на початку ХХ ст. і доходять висновку, що німецький проєкт класичної філології, *Altertumswissenschaft*, опинився в кризовому стані в цей час. Єгер і його однодумці запропонували вихід з цієї кризи за допомогою концепції «третього гуманізму». «Третій гуманізм» став значним явищем у духовному русі початку ХХ ст. в Європі. Єгер називає цей гуманізм «третім», тому що вважає першим – гуманізм Відродження, а другим – німецький гуманізм ХVIII-XIX ст. Основним принципом «третього гуманізму» є переконання, що антична культура не просто відчутно вплинула на народи наступних епох, а й стала вічним зразком культури для всього людства. Гуманізм – це традиція, якою античність може дати нам поштовх до збереження «незмінних цінностей», втілених у грецькій культурі. Єгер також аналізує вплив античного гуманізму на середньовічних християнських мислителів і стверджує, що вони спираються на античну політичну філософію у своєму вченні про церкву.

Авторі пояснюють той факт, що концепція Єгера довгий час не була широко відомою, тим, що її хибно пов'язували з нацистською ідеологією в Німеччині 20-х та 30-х років ХХ ст. В статті наводяться аргументи проти такого хибного розуміння третього гуманізму та ідей Єгера в цілому. Кінцеві висновки із статті вказують на те, що концепція третього гуманізму є перспективним напрямком у сучасному антикознавстві, вона також може стати ефективною стратегією культурного розвитку, політикою виховання, яка орієнтується на гуманістичні цілі. Авторі також наполягають на тому, що ідеологія третього гуманізму може стати шляхом до вироблення дійсно гуманістичної політики у сучасному світі.

Ключові слова: античність, середньовіччя, гуманізм, політична філософія, Августин Аврелій, методологія історії філософії, філософія виховання.

Питання про методологічні засади досліджень античної філософії і культури, про загальне відношення до античності та до її ролі в формуванні західної цивілізації час від часу стає надзвичайно гострим. Саме така ситуація склалась в філософському антикознавстві на початку ХХІ сторіччя. Традиційна текстологія класичної філології та аналітична дослідницька парадигма, які майже нероздільно панували в класичних дослідженнях протягом майже всього ХХ сторіччя, все більш відчутно поступаються місцем новим підходам, і мова зараз йде зовсім не про погляд на античну філософію як різновид духовних вправ (сьогоднішня популярність ідей П. Адо і М. Фуко в Україні має локальні причини). Провідною тенденцією в світовій науці про античність віднедавна стала стратегія, яка ґрунтується на перенесенні дослідницької уваги з самої античності й античної філософії як історичного феномена на форми їх сприйняття в сучасній культурі. Дослідження рецепцій античності (*classical reception studies*), як було названо цю дослідницьку програму, протягом останніх двох десятиріч гучно заявили про себе і вже чутно заяви про те, що вони стають новим антикознавством [Погонченкова, 2017, с. 137]. Не можна, звісно, заперечувати важливість розуміння того, як і в яких формах відбувається рецепція класики в сучасності, але ми бачимо, що завдяки моді на рецептивні дослідження поступово зникає саме поняття класики, руйнується образ античності як позачасового архетипу і абсолютного критерія в оцінці культурних процесів і явищ, який виношувався в європейському мисленні принаймні з часів Відродження.

Дещо подібне наука про античність вже переживала більше сторіччя тому, коли в дискусіях навколо шляхів оновлення антикознавства було запропоновано декілька

стратегій виходу з кризи, але деякі з них повною мірою так і не були реалізовані, часто з причин не наукового, а політичного характеру. В нашій роботі розглядається одна з таких стратегій – концепція «третього гуманізму», актуальність якої сьогодні є, на нашу думку, навіть більшою ніж в першій половині минулого сторіччя, коли вона з'явилась в науковому обігу. В нашій статті ми ставимо перед собою мету – реконструювати автентичний зміст концепції третього гуманізму і показати, що вона є вагомим альтернативним тим підходам, які сьогодні панують в антикознавстві. Для цього ми передбачаємо виконати наступні завдання: відтворення історичного контексту виникнення третього гуманізму, осмислення ролі Вернера Єгера як засновника цього напрямку і критичне переосмислення широко розповсюдженої тези про зв'язок теорії Єгера і його особисто з нацистською ідеологією Третього райху. Нам здається, що звернення до концепції третього гуманізму є нагальною потребою вітчизняної науки про античність з тієї причини, що стан розробленості відповідної тематики в українській науковій літературі наближається до нуля: немає українського перекладу жодної з робіт В. Єгера (в тому числі і його «Пайдеї», безперечно, найвпливовішої роботи останнього сторіччя про античність), жодної монографії або статті в періодичних виданнях, жодного дисертаційного дослідження, які б висвітлювали ідеї Єгера, «як загально визнано, найбільш впливового класициста в Німеччині періоду між двома світовими війнами, а також потім – в Америці» [Briggs, 1994, с. 306]. Це різко контрастує з тим, як йдеться у світовій науці – твори Єгера перекладені десятками мов, в тому числі японською, китайською, хорватською. Кількість наукових досліджень його творчості постійно збільшується: так, за останні роки вийшли серйозні і впливові роботи Б. Нефа, Ф. Бея, М. Ландфестера, Р. Поле [Landfester, 1995; Bey, 2020; Horn, 2018; Pohle, 2017].

Концепція третього гуманізму виникла як реакція на кризу науки про античність, яка стала очевидною ще на самому початку ХХ сторіччя. Місцем події стала Німеччина, і в цьому немає нічого дивного, враховуючи беззаперечне панування в світовому антикознавстві того часу саме німецької науки про античність. Запеклі дискусії про методологію і теоретичні підходи, цілі і призначення антикознавства на той час вже кілька десятиріч стрясали німецьку науку і багато епізодів з цих битв стали широко відомі – як, наприклад, суперечки між Ніцше та Віламовицем, а також їх прихильниками. Вже тоді сформувалися два протилежні підходи до античності: класицизм і гуманізм. *Altertumswissenschaft*, німецька комплексна наука про античність, виникла в межах філології і на той час вже настільки вдосконалила свої методи текстологічного дослідження, що її без перебільшення можна було вважати еталоном гуманітарної науки. Але за цю досконалість доводилось розплачуватися відривом науки від життя, який становився все глибшим, за що класичне німецьке антикознавство нещадно критикував ще Ніцше.

І найголовніше, таке ставлення до античності як виключно до предмета наукового дослідження передбачало, що античність вивчається заради неї самої – і це суперечило німецькій традиції, яка була започаткована ще за доби Просвітництва та гуманізму ХVIII століття. Починаючи з фактичного відкриття Йоганном Вінкельманом античності для Німеччини, антична культурна спадщина стала сприйматись як класичний зразок культури, на який має орієнтуватися німецьке національне виховання, будівництво нації (*das Bildung*). Ця гуманістична ідея була широко розгорнута Йоганном Гердером, який говорив про освіту-*Bildung* як про формування цілісної людської істоти, різнобічної особистості, яка в процесі освіти розкриває всі свої внутрішні потенції і стає у власному розумінні людиною. У вихідному грецькому розумінні «стати людиною» означало те саме, що «стати громадянином», тому виховання у німецькій традиції також ніколи не розглядалось як виключно приватна, але великою мірою як державна справа. Тому так голосно прозвучали слова кайзера Вільгельма у 1900 році на загальнопруській конференції, присвяченій проблемам школи про формалізм та неефективність класичної

освіти, про непотрібну для держави кількість освічених пролетарів, про те, що «ми маємо виховувати національних молодих німців, а не молодих греків і римлян» [Pohle, 2017, с. 28].

У Веймарський період ситуація стала ще гострішою, особливо у зв'язку з появою таких підходів до античності, які були зухвало антинауковими, як, наприклад, у авторів з оточення Штефана Георге. З іншого боку, академізм у науці про античність дедалі відвертіше скочувався до позитивізму, якому сама думка про виховання та гуманізм була чужою. Також із класичної філології поступово зникла сама висока класика, оскільки пошук нових, малодосліджених, тем підптовхував вчених до періодів історії, коли найвищі досягнення грецького духу або ще не відбулися, або багато в чому вже були втрачені – архаїку, елінізм та пізню античність.

«Третій гуманізм» став однією з відповідей на цей виклик, і треба визнати, що ця концепція багато в чому зобов'язана своєю появою колективним зусиллям вчених-однодумців, Єгер очолив цей рух і представив його вже не просто як науковий підхід, а як програму широкої культурної та політичної освіти. Навіть сам вислів «третій гуманізм» вперше прозвучав не від Єгера, а від Едуарда Шпрангера, який в своїй доповіді на 53 конференції німецьких філологів в Єні 1921 року зазначив: «будь-який гуманізм прагне проникнення в чужі форми духу і, таким чином, до контакту з їх активною формуючою силою. Але одна відмінність гуманізму, який можна було б назвати третім, від другого, полягає у широті пошуку та розумінні, які ми, сучасні люди, здатні зібрати» [Spranger, 1922, с. 9-10]. Отже, цей гуманізм – третій, якщо вважати, що першими були гуманісти епохи Відродження, другими – німецькі гуманісти Вінкельман, Гете, Гумбольдт. Спадкоємність між цими хвилями гуманістичної думки забезпечує не тільки виражену в назві увагу до людини, але й те, що всі вони прагнуть зберегти і відновити елінізм, як зразковий для всіх часів тип культури. Особливого значення ця ідея набуває в Німеччині, де питання про те, на якій основі треба було створювати національну культуру і склеювати численні німецькі народності в єдиний народ, а величезну кількість князівств, герцогств, королівств і курфюрств – в єдину державу, стало життєво важливим у XVIII-XIX ст. і пізніше знову загострилось після поразки у світовій війні, принизливого Версальського миру, революції та економічної катастрофи.

Що означає гуманізм для Вернера Єгера і як він прийшов до створення власної його версії? Прийнято вважати, що вперше Єгер заговорив про ідеї, які лягли в основу цієї ідеології, у своїй базельській лекції 1914 року «Філологія та історія», де зокрема вказав на те, що грецька культура – це архетипічне явище, чиста і вічна праформа всього істинно людського. Потім був виступ на конференції в Гамбурзі з доповіддю «Гуманізм як традиція і досвід», нарешті, конференція, що пройшла під керівництвом Єгера, «Проблема класичного і античності» 1930 року в Наумбурзі, де сам Вернер Єгер та його однодумці Вольфганг Шадевальдт, Пауль Фрідлендер, Едуард Френкель виступили з доповідями, в яких були представлені ідеї нового підходу в антикознавстві. Саме в матеріалах наумбурзької конференції було остаточно оформлено програму руху, який і було названо третім гуманізмом. Пізніше, в 1934 році, вийшов у світ перший том «Пайдеї», в передмові до якого Єгер виклав свою концепцію досліджень Античності, яка своїм трактуванням класичних творів античної культури як зразкових результатів виховання-пайдеї, повністю відповідала цій програмі. Другий і третій томи єгерівського *opus magnum* вийшли значно пізніше, вже після його еміграції з Німеччини та містили деякі корективи цієї концепції, які здебільшого стосуються не змісту, а форми його вираження.

Сам Єгер про свій шлях до оновленого гуманізму розповів у статті «Класична філологія та гуманізм» [Jaeger, 1936]. Він згадує, що коли вступив до університету, то дізнався, як про останнє слово науки, що гуманізм – це псевдогрецьке слово недавнього походження, суворо заборонене в лексиконі класичної філології. Це стосувалось не тільки змісту цього поняття, але й уживання самого слова «гуманізм». Цей факт сильно стурбував молодого Єгера, вихованого у повазі до ідеалів Вінкельмана та Гьоте і він уже тоді почав замислюватися над тим, як можна примирити нову науку про античність та гуманістичну

традицію. І передусім слід було зрозуміти, чому сталося так, що класична філологія, народжена гуманізмом Відродження, звернулася проти свого духовного джерела. Єгер доходить висновку, що сам гуманізм дав для цього привід, і сталося це вже досить давно. Гуманізм, який був витком творчості великих італійських поетів раннього Відродження та неолатинських поетів і прозаїків, змагаючись із стародавніми авторами у своїх формах і мові, до кінця шістнадцятого століття звузився до безплідної ерудиції. На цій пізнішій стадії гуманізму розвинулося нове антикварне і критичне дослідження стародавнього світу, що більше не прагнув відтворення сучасної літератури за стародавніми зразками, а всього лише до всеосяжного пізнання стародавнього світу. Відповідь, що з'явилась у Німеччині XVIII століття, Єгер називає неогуманізмом. Вінкельман, Гумбольдт, Гьоте вперше пробудили історичний сенс у відповідь на раціоналізм епохи розуму. Цей зміст неогуманісти побачили у знайденому ними у греків абсолютному ідеалі людини, що втілила у собі високу наповненість буття і цей ідеал вони зробили взірцем виховання. Однак сама наука про античність дедалі все більше ставала тільки наукою, яка, хоч і давала справді блискучі приклади глибокого дослідження, як у Моммзена і Віламовиця, але питання про виховання і свою роль у ньому вже повністю ігнорувала. Єгер згадував, як Віламовиць у відповідь на питання, чим його дослідження можуть замінити старий класичний ідеал виховання, відповів, що це можна зробити лише повним оглядом розвитку однієї з найбільших цивілізацій на усіх етапах її розвитку.

Спроба нагадати про грецькі зразки істинного виховання, говорить Єгер, залишаються марними через те, що самі ці зразки сучасною наукою оголошені такими, які насправді ніколи не існували. Їх нібито вигадали поетичні натури, які ніколи й не прагнули зрозуміти дійсне життя стародавнього світу. І Єгер констатує, що повернення до гуманізму стало вже неможливим. Але це він говорить про старий гуманізм, а не про гуманізм як такий, адже необхідність у цінностях та ідеалах завжди залишається фундаментальною людською потребою, яка стає особливо гострою за часів потрясінь, коли під загрозою опиняється сама людяність. І щоб прийти до нового гуманізму, потрібно звернути свій погляд у минуле. Єгер каже, що криза сучасної цивілізації оголила, як це завжди буває, самі основи нашого існування – і виявилось, що ці основи були закладені в античному світі. Більше того, «...класична античність була однією з цих основ, чимось більшим, ніж просте джерело історичного впливу. Це була криза, яка розкрила справжнє становище древнього світу у схемі нашого теперішнього часу. Таким є неминучий закон людського духу: щоразу, коли одна з його фундаментальних цінностей втрачає сенс і значення, її слід простежити до її витоків для переоцінки. Це закон відродження, оскільки «Відродження» – це не просто назва певної події та часу. «Це ритм духовного руху історії, повторюваний іноді, супутній тиску духовної атмосфери. Впевненості та самоствердженню сприяє повернення до кульмінаційних моментів життя, а відродження внутрішніх цінностей змінює наші уявлення про історію і показує її в новому світлі» [Jaeger, 1936, с. 369].

Свій погляд Єгер рішуче протиставляє історизму, який охопив не тільки науку про античність, але й гуманітарні науки в цілому, став одним із центральних елементів сучасного світогляду. Історизм, що несе з собою релятивізм щодо всіх цінностей, культурних досягнень, наукових відкриттів, не допускає одного – історичного погляду на себе самого, тому сучасність і розглядається ним як найвища точка культурного розвитку, а коли вже сама сучасність зазнає поразки та руйнується під ударами війн, революцій, голоду, епідемії, людство залишається розгубленим без будь-якої підтримки. І тоді воно звертається до стародавніх митців і філософів, які повертають нас у світ найвищих людських цінностей. У передмові до першого тому «Пайдеї» Єгер висуває тезу, яка радикально змінює традиційне уявлення про гуманізм як продукт епохи європейського Відродження (або принаймні Риму часу Цицерона): грецький духовний принцип – не індивідуалізм, а гуманізм, якщо можна використати це слово у його первісному античному сенсі. Гуманізм походить від людяності. Це слово, принаймні з часів Цицерона і Варрона, поряд з не розглянутим тут більш старим і вульгарним значенням «приємні манери» має й

інший, вищий і суворіший зміст: воно означає приведення людини до її істинної форми, форми людини як такої. Це справжня грецька пайдея, у вигляді, в якому римський громадянин сприймав її як зразок. Вище людини – стадної тварини і людини – уявно автономного Я стоїть людина як ідея: так завжди дивились на неї греки-вихователі, подібно до греків-поетів, митців і дослідників. Повернутись до еллінського і значить повернутись до гуманізму. Але спроби такого повернення завжди містили в собі істотну ваду – вони уявляли цей грецький ідеал як щось застигле, як те, що можна просто повторити так, як це робили римські скульптори, що тиражували бронзові копії грецьких мармурових скульптур.

Єгер стверджує, що грецький ідеал людини, у відповідності з яким і формується індивідуальність, це жива форма, яка виростає на народному ґрунті і включає долю суспільства і всі шаблі його духовного розвитку, а цього не помітив неісторично мислячий класицизм і гуманізм колишніх століть, який сприймав людяність, культуру, дух еллінів та всієї античності як вираз якогось позачасового, абсолютного людства. На відміну від своїх попередників, оновлений гуманізм (Єгер уникав вживання виразу «третій гуманізм», найчастіше він говорить просто про гуманізм) не наполягає на тому, щоб копіювати досягнення грецького духу, а закликає до засвоєння грецьких способів формування індивідуальності, здатної підняти до цих досягнень. І в цьому відношенні самі греки показують нам приклад. Розкриття героїчної людяності в Гомері не здавалося застарілим грекам пізнішого і раціональнішого періоду. Він зберігав свою актуальність понад тисячу років і залишався основою культури протягом століть грецького життя. Подібним чином кожен новий період зробив свій внесок у те, що греки на вищій точці своєї свідомості називали пайдеєю. Гуманізм, який відповідає потребам сучасності, сучасним стандартам наукового мислення, звичайно, не повинен відмовлятися від досягнень сучасної науки, але має розуміти, що вивчення стародавнього світу є не просто набуттям знань, але залишається унікальною цивілізаційною та творчою силою.

«Оскільки ми живемо заради завдання формування та розвитку людства відповідно до законів та можливостей людської природи, ми живемо у світі, який я насмілююся назвати еліноцентричним, – духовному світі, що обертається навколо сонця еллінської мудрості. Планети цього світу не зникнуть у щітмі, поки це центральне сонце не втратить своєї пишності» [Jaeger, 1936, с. 374].

Цими пафосними словами Єгер закінчує свою статтю «Класична філологія та гуманізм», але залишається питання: хто такі «ми», до яких звертається Єгер? Зрозуміло, що не лише до вченої спільноти – вчені-класицисти навряд чи могли б звалити на свої плечі завдання формування людини найвищого ступеня якості (що володіє ἀρετή), це робота, яка під силу лише суспільству в цілому. Єгер наполягає на тому, що майбутній гуманізм за своєю сутністю має орієнтуватись на той основний факт грецького виховання, що гуманність, людяність, греками завжди включалась до властивостей людини як політичної істоти. Те, що видатні діячі Греції завжди стояли на службі суспільства є ознакою тісного зв'язку між ними і продуктивним духовним життям.

Ми бачимо, що характерним, як для Єгера, так і для багатьох його колег, є небажання побачити і прийняти фундаментальні відмінності між грецьким полісом і сучасною державою. Світ поліса, що з'єднує в органічну цілісність ті елементи, які у нашому світі відокремлені – людини, громадянина, громадянського суспільства і держави справді зачаровує, але спроби перенести його закони на сучасність породжують інколи несподівані для автора слідства. У випадку з Єгером це призводить до того, що він дає привід для суджень про нього як про ідеологічного союзника нацизму. Як пише М. Ландсфестер, «Єгер спробував пристосувати свій ідеалізований погляд на світ грецького поліса, в якому індивід підкорявся вищому благу держави, до націонал-соціалістичної політичної ідеології...» [Landfester, 1995, с. 30].

Тут важливим є історичний і політичний контекст: процитовані вище слова Єгера були сказані в 1934 році, через рік після встановлення в Німеччині нацистського режиму,

який одразу ж активно взявся запроваджувати свою політику освіти, засновану на принципі «народної спільності» (Gleichschaltung), в якій однією з ключових була ідея державно-вихователя нації. Держава в націонал-соціалістській ідеології розглядалась як концентрована воля нації, уособленням якої був особистий геній вождя-фюрера. Тріада гасла "Ein Volk, ein Reich, ein Führer" зажадала від німецьких науковців визначити своє місце в «єдиному строю нації». Колишньому комфортному існуванню мандаринів-жерців німецької науки, далекому від актуальної політики, було покладено край: ті, хто відмовився присягнути на вірність режиму, були заарештовані, ув'язнені в табори або вигнані за межі рейху, ті, хто присягнув новому режиму, стали його солдатами. Як не дивно звучить це слово на адресу академічних вчених, але вони дійсно виявились мобілізованими на ідеологічні фронти підтримки режиму. В їх числі були й гуманітарії, серед яких були і ті, хто займався філологією, філософією, історією стародавнього світу. Багато хто погодився на це, побоюючись репресій, не лише з боку каральних органів режиму, міністерства освіти Пруссії та академії наук, а й громадських організацій на кшталт Німецької студентської спілки. Інші зважились на підтримку нацистського режиму добровільно, керуючись хибними уявленнями або просто звично пристосовуючись до порядку, який виник не з їхньої волі. Так чи інакше, серед тих, хто підписав 11 листопада 1933 р. «Заяву професорів німецьких університетів про підтримку Адольфа Гітлера та націонал-соціалістичної держави» (під гаслом: «З Адольфом Гітлером за честь, свободу та право народу Німеччини!») ми зустрічаємо прізвища багатьох відомих філологів, філософів, істориків: Мартін Гейдеггер, Ганс-Георг Гадамер, Отто Больнов, Арнольд Гелен та інші.

Не всім з тих, хто підтримував нацистський режим або просто симпатизував йому, довелося отримати персональне звинувачення – якщо навколо «справи Гейдеггера» пристрасті вирують вже кілька десятиліть, більше того, після публікації «Чорних зошитів» вони розжарилися до нового, небувалого ще ступеня, то, наприклад, переконаний націонал-соціаліст Арнольд Гелен відбувся засланням до технічного училища і в 1962 повернувся до університету в Аахені, після чого про його нацистське минуле вже не згадували. Позицію Гадамера, який вияв стриманість і не вступив до НСДАП, обговорювали, але вельми обережно і без однозначних висновків. Вернер Єгер, який емігрував з Німеччини ще в 1936 році, уникнув необхідності проходження після війни перевірки комісією з денацифікації культури та освіти, але в академічному співтоваристві тема ідеологічного співробітництва Єгера з нацистами піднімалася неодноразово. На конференціях, присвячених Вернеру Єгеру, а також в публічних дискусіях у пресі, це питання зайняло помітне місце. Ще в 1935 році Бруно Снелль, видатний німецький антикознавець, який не прийняв єгерівську програму і піддав її серйозній критиці, в тому числі й за відсутність чіткої політичної позиції, говорив про «догідливість» третього гуманізму.

Починаючи з 90-х років минулого століття найактивнішим критиком Єгера за його «флірт з націонал-соціалізмом» став професор У. Колдер з університету Іллінойсу, який сам колись навчався у Єгера в Гарварді. Саме зусиллями професора Колдера в Урбані було проведено конференцію про Єгера, а його лист від 3.09.1999 у газеті Times Literary Supplement став приводом для дискусії про ступінь близькості поглядів Єгера до націонал-соціалізму. Звинувачуючи Єгера в наявності цієї уявної близькості, У. Колдер зосереджує увагу не так на ідейній спорідненості третього гуманізму та націонал-соціалістської ідеології, скільки на особливостях особистості Єгера, через які він нібито симпатизував нацистам. На користь цього мають, вважає Колдер, свідчити такі факти: серед учнів Єгера було безліч співчуваючих нацизму та членів націонал-соціалістської партії, серед них, як мінімум, один перебував у СС; євреї, учні Єгера, змушені були піти від нього і емігрувати; з більше ніж двадцяти вчених-класицистів, які залишили Німеччину і переїхали до США в 30-х роках, один тільки Єгер прийняв лист подяки «За службу Рейху». Цей лист від 12 листопада 1936 був підписаний Адольфом Гітлером і Єгер нібито зберігав його до самої

свої смерті. Крім того, Колдер стверджує, що існувала секретна директива гітлерівського уряду від 1941 р., яка нібито забороняла критичні вислови про Єгера у німецькій пресі.

Times Literary Supplement у номерах за 1.10, 6.10 та 5.11. 1999 р. опублікувала заперечення У. Колдеру з боку американських класицистів Леслі Моріса та Кевіна Герберта з Гарвардського та Вашингтонського (Міссурі) університетів, які цілком переконливо показали тенденційність і фактичну хибність аргументів Колдера. В активі критиків Єгера залишився єдиний достовірний факт публікації ним статті «Виховання політичної людини та античність» в одіозному нацистському журналі Ернста Кріка [Jaeger, 1933]. Про цю злощасну публікацію обсягом у 7 сторінок згадують усі супротивники Єгера, хоча загалом вона має такий характер, який дозволяє по-різному трактувати абстрактні заклики Єгера до німецького народу вчитись на грецьких героїчних прикладах і формувати новий політичний тип людини. Здається, приводом для засудження став просто сам факт публікації Єгером цієї статті в неналежному місці. І ще одне слід взяти до уваги – Єгер, вірний своїм теоретичним поглядам, і завдяки самому складу своєї особистості завжди прагнув займатись практичною громадською діяльністю. Чи міг він поставити собі за мету впливати на державну політику в галузі освіти та культури? Це дуже імовірно. Чи відповідала виховна програма Єгера націонал-соціалістській ідеології? Самі нацистські ідеологи свідчать: ні, не відповідала.

Про негативні відгуки на адресу програми «третього гуманізму» з боку Снелля та Віламовиця критики Єгера згадують обов'язково, але залишають поза увагою той факт, що набагато більше закидів та заперечень Єгер отримав від тих, з ким у нього нібито був «флірт», від ідеологів нацизму – і не лише від малограмотних пропагандистів, а й від цілком професійних вчених, які перейнялися духом націонал-соціалістської ідеології. У тому ж номері журналу «Volk im Werden», де було опубліковано статтю Єгера, Е. Крік помістив свою рецензію, в якій заявив, що вважає проект нового гуманізму «недостатньо народним».

Історик античності Гельмут Берве, професор давньої історії Лейпцизького університету та член НСДАП з квітня 1933 року, дорікає концепції Єгера в тому, що в ній «недостатньо життєвої сили». Єгера звинувачували також у тому, що його гуманізм надмірно космополітичний, він «не зовсім німецький» і занадто інтелектуальний. А фінальну точку у з'ясуванні стосунків з Єгером поставив ще один запеклий нацист, професор класичної філології в університеті Бреслау (він став під час панування нацистського режиму академіком Геттінгенської академії наук і ректором університету Георга Августа) Ганс Дрекслер, який присвятив критиці «третього гуманізму» книгу під виразною назвою «Третій гуманізм, критичний епілог» [Drexler, 1937]. Альянс Єгера з ідеологією нацизму не відбувся, та він і не був можливий – крім серйозних ідейних розбіжностей у Єгера були особисті причини побоюватися дій режиму, який спочатку змушував «арійське» населення до масового від'їзду з Німеччини, а пізніше заявив про намір домогтися вже остаточного вирішення єврейського питання ("Endlösung der Judenfrage") тотальним знищенням євреїв. Сам Вернер Єгер за нацистською класифікацією належав до «арійського» населення, але його друга дружина Рут Хейніц була наполовину єврейкою. Рут була студенткою Єгера в той час, коли він розлучився зі своєю першою дружиною Теодорою Даммхольц, незабаром поміщеною до психіатричної лікарні. У 1931 році він одружився з Рут, яка незабаром народила йому дочку (від першого шлюбу у Єгера також були дочка і два сини). Другого розлучення Єгер не побажав, незважаючи на наполегливі поради, що надходили йому від влади, і вирішив залишити Німеччину: звинувачення його в співчутті до ідеології нацизму, чи навіть у співпраці з нацистським режимом не мають ніяких підстав, а концепція третього гуманізму з нацистською ідеологією не має нічого спільного.

Перебуваючи в еміграції, Єгер продовжив розбудовувати свою концепцію далі: він переробляє перший том та завершує другий і третій томи своєї «Пайдеї», (які виходять вже англійською мовою), друкує низку статей в англійськомовних антикознавчих журналах, де

розставляє акценти так, що стає ясным, що обмежитись тільки античністю егерівський проект вже не може. В 1962 році виходить «Раннє християнство та грецька пайдея», твір, який можна вважати заключним словом в пайдевітичному проекті Єгера. Він звертається до середньовіччя і аналізує творчість християнських авторів, перш за все отців церкви – Клімента Олександрійського, Григорія Ниського, Августіна. Про причини такого повороту до середньовіччя він говорить, що антична традиція не закінчилась, вона продовжилася завдяки християнам, які сприйняли її гуманістичні ідеали. Особливу увагу Єгера привертає «Відродження Платона» в II-V ст., від Орігена до Августіна. Єгер зауважує, що «грецькі філологи-класики», «ніби внутрішнім вогнем, пожвавили грецьку культуру Платоном, щоб надати нове тепло і світло холодному мармуру благородних форм» [Jaeger, 1962, с. 65]. Християнський гуманізм, попри всі свої відмінності від античного, також як і останній, виходить не просто з окремого індивіда а з ідеї людини. Єгер проголошує: «Вище за людину, — стадну тварину і уявно автономне Я, стоїть людина як Ідея, як загальнозначущий зразок свого виду». Таким чином, гуманізм, як язичницький античний, так і християнський, орієнтує людину на вічне і незрадливе і тому Єгер називає такий гуманізм теоцентричним. Він нагадує, що античний гуманізм втілювався в програмі формування людини-громадянина, носія полісної ідеї – відповідно він мав продовжитись і в політичному мисленні християнських авторів. Єгер пише, що «ідеали політичної філософії грецького міста-держави були залучені до обговорення нового, християнського типу людської спільноти, яку зараз називають Церквою» [Jaeger, 1962, с. 15]. В світлі цієї тези Єгера нами вже по іншому сприймаються ідеї християнських авторів про розбудову Церкви, про протистояння Граду земного і Граду Божого у Августіна, про його філософію історії, яка постає перед нами не стільки, як філософсько-історичний есхатологізм, скільки як політично орієнтована гуманістична концепція. До речі, саме Августіну Єгер відводить роль важливої посередницької ланки між ранньосередньовічним гуманізмом та гуманізмом Еразма Ротердамського, який був знайомий з Августіном набагато краще, аніж з творчістю східних отців церкви.

Таким чином, ми дійшли висновку, що концепція «третього гуманізму», яка виникла в межах специфічної ситуації в німецькому антикознавстві початку ХХ ст., не просто зберегла своє значення для історико-філософських досліджень античності, але й сьогодні відкриває перспективи для більш глибокого розуміння філософських ідей інших епох – середньовіччя, Відродження, а можливо, – і сучасності. Більш того, егерівський проект досліджень античності як складової виховання сучасної людини, орієнтація на вічні зразки людяності, вироблені в античності, не тільки зберігає своє значення для історико-філософської науки, але й вказує сучасному людству на шляхи до по-справжньому гуманістичної політики.

REFERENCES

- Pohonchenkova, O. (2017). Reception studies: a new Classics? *Sententiae*. 36:2, 133-145.
- Berve, H. (1993). Antike und nationalsozialistischer Staat. *Über das Studium der Alten Geschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. 283-299. (In German).
- Bey, F. (2020). State Typohumanism and its role in the rise of völkisch-racism: Paideia and humanitas at issue in Jaeger's and Kriek's political Plato'. *Educational Philosophy and Theory*. 54, 1-12.
- Briggs, W. (1994). Werner Jaeger. *Biographical dictionary of North American classicists*. London: Greenwood Press, 306.
- Drexler, H. (1937). Der Dritte Humanismus, Ein kritischer Epilog. *Auf dem Wege zum nationalpolitischen Gymnasium*. B. 10. Frankfurt a. M.: Verlag Moritz Diesterweg, 3-112. (In German).
- Horn, C. (2018). Werner Jaeger's Paideia and his 'Third Humanism'. *Educational Philosophy and Theory*. 50:6-7, 682-691.

- Jaeger, W. (1936). Classical Philology and Humanism. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 67, 363-374.
- Jaeger, W. (1933). Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike. *Volk im Werden*. 1, 43-48. (In German).
- Jaeger, W. (1962). *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (Mass.): Cambridge University of Chicago Press.
- Landfester, M. (1995). Die Naumburger Tagung "Das Problem des Klassischen und die Antike". *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart: F. Steiner, 11-40. (In German).
- Pohle, R. (2017). *Platon als Erzieher. Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890–1933)*. Göttingen: Wandenhoek & Ruprecht. (In German).
- Spranger, E. (1922). *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*. Leipzig-Berlin: B. G. Teubner. (In German).

Прокопенко Володимир Володимирович

доктор філософських наук, професор, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022
E-mail: Pvlad99@gmail.com
ORCID: [https:// orcid.org/0000-0001-5816-3505](https://orcid.org/0000-0001-5816-3505)

Воробйов Олексій Олегович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 4, Харків, 61022
E-mail: advocate-vorobyov@ukr.net
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4767-5297>

Стаття надійшла до редакції: 22.09.2022

Схвалено до друку: 25.11.2022

WERNER JAEGER: THE CONCEPT OF THE "THIRD HUMANISM"

Prokopenko Vladimir V.

D.Sc. in Philosophy, Professor
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 PVlad99@gmail.com
ORCID: [https:// orcid.org/0000-0001-5816-3505](https://orcid.org/0000-0001-5816-3505).

Vorobiov Oleksiy O.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V.N. Karazin Kharkiv National University
4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: advocate-vorobyov@ukr.net
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4767-5297>

ABSTRACT

The article examines the development of the classical humanist tradition in German thought of the 20th century and the main figure of this tradition - Werner Jaeger. The authors analyze the situation in German classical studies at the beginning of the 20th century and conclude that the German project of

classical philology, *Altertumswissenschaft*, was in a state of crisis at that time. Jaeger and his associates proposed a way out of this crisis with the help of the concept of "third humanism". "Third humanism" became a significant phenomenon in the spiritual movement of the beginning of the 20th century in Europe. Jaeger calls this humanism "third", because he considers the first humanism of the Renaissance, and the second - German humanism of the 18-19 centuries. The main principle of "third humanism" is the conviction that ancient culture not only had a great influence on the peoples of subsequent eras, but also became an eternal model of culture for all mankind. Humanism is a tradition through which antiquity can give us an impetus to preserve the "immutable values" embodied in Greek culture. Jaeger also analyzes the influence of ancient humanism on medieval Christian thinkers and argues that they drew on ancient political philosophy in their teachings about the church.

The authors explain the fact that Jaeger's concept was not widely known for a long time because it was falsely associated with Nazi ideology in Germany in the 1920s and 1930s. The article presents arguments against this misunderstanding of the third humanism and all Jaeger's ideas. The final conclusions from the article indicate that the concept of the third humanism is a promising direction in modern classical studies, it can also become an effective strategy of cultural development, education policy, which is oriented towards humanistic goals. The authors also insist that the ideology of the third humanism can become a way to develop a truly humanistic policy in the modern world.

Keywords: *antiquity, the Middle Ages, humanism, political philosophy, Augustine Aurelius, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.*

Article arrived: 22.09.2022

Accepted: 25.11.2022

НЕГАТИВНА КОПУЛА БУТТЯ СЕРЕД ПЕРСПЕКТИВ ГАЙДЕГГЕРОВОГО ПРОЄКТУ РАДИКАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Через втрату абсолютного статусу дієслова *бути* з часів греків до Гайдеггерового проєкту *радикальної онтології* буття дотепер потребує ректифікації, тобто відшкодування *буття* для самого буття, що за причини логічної помилки *petitio principii* тільки передбачалось, але не обґрунтовувалось. Анулювання грецького статусу дієслова *бути* спричинило цілковиту дезорієнтацію буття щодо власного предмету і способу дії, що у висновку призвело до індиферентності онтологічного фону як такого. Буття внаслідок цього не перетворилося на найменшу семантичну одиницю, подібно до діючих частин мови, але його смислове наповнення еклектичним чином розширилось до безкінечності, а отже буття остаточно втратило автономію та границі власного феноменологічного прояву. Дана стаття, яка водночас є частиною більшого за об'ємом дослідження, виходить із думки про те, що у найпершому із суджень про буття, а саме *буття є*, вже присутня його вихідна характеристика: *негативність*. Виявляється, що *буття є*, але виключно на рівні висловлювання, тоді як *безпосередньо* воно не присутнє, тобто полишене властивих виключно йому предикативних ознак, за винятком однієї: буття є *не (тільки) як децо* або ж буття *не є (тільки) як децо*. Мета статті полягає у тому, аби визначити негативну буттєву копулу (*не є*) в якості предмету Гайдеггерового проєкту *радикальної онтології*, лише нарисом означеного у Марбурзькому циклі лекцій 1927 р. Крім того, сьогоденне поживавлення наукового інтересу у бік суб'єктності та просторових локалізацій *ніщо* потребує затвердження *буттєвого* характеру останнього, що логічно витікає із набуття буттєвою копулою ознаки *негативності*, і вже надалі – витлумачення *негації* як суто онтологічного *способу дії* серед перспектив переходу до *нового початку*, яке обіймало усі наукові пошуки пізнього Гайдеггера. З огляду на вищесказане, актуальність дослідження проблематики копули тільки зростає.

Ключові слова: *буття, копула, радикальна онтологія, негативність, petitio principii.*

Попри втрату абсолютного статусу дієслова *бути*, у відношенні до буття понині вживається логічна помилка *petitio principii* (*передбачення підстави*) через вимоги, що висувуються до нього, як до логічної причини, основи або універсалізуючого принципу. Помилка *petitio principii* літерально відноситься до типу логіко-риторичних, хоча за масштабами свого впливу на проблематику буття вона цілком виправдано може претендувати на онтологічний статус. Знов-таки, іще Арістотель наголошував на *вимозі початку* або *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ* [Арістотель, 2022, с. 273], тоді як латиною це було викривленим чином перекладене у вигляді *petere principium*, тобто *вимоги принципу*, допоки Ляйбніц не взяв його за основу *закону достатньої підстави*. Положення про основу *nihil est sine ratione* можна перекласти як *нічого немає без основи*, але при цьому небезпідставно додати: *нічого, окрім самого положення і буття*. У циклі лекцій 1955-56 рр. під назвою «*Der Satz Vom Grund*», безпосередньо присвяченому розбору положення, М. Гайдеггер відзначив одну край специфічну особливість: від розставляння наголосів у даному положенні може радикально змінюватись не тільки його суть, а й ставлення до буття в цілому [Heidegger, 1997, р. 94]. З одного боку, в положенні затверджується той факт, що *усе (що є) має основу*; з іншого – від *основи (буття)* вимагається *бути причиною*, відповідно до якої *усілякому децо (наслідковим чином)* вимушено притаманне *обґрунтування*, забезпечене *буттям*. Положення фіксує характер укорінення *усього, що є* в онтологічному мотиві *нестачі* (якому повсякчас не вистачає *основи*), тоді як про саму *основу*, тобто *буття*, у ньому нічого не йдеться.

Натомість, за грецьких мовно-світоглядних перспектив судження типу *бути* (існуючим) та *бути істинним*, рівно як і *бути чимось* (визначеним), поставали тотожними за змістом, тоді як сьогоденний онтологічний дискурс, в якому абсолютний статус дієслова *бути* анульовано, вимагає додаткової актуалізації буттєвих смислів із відповідним конгломератом онтологічних відношень, кожне із яких перевищує суто логічний, причинно-наслідковий зв'язок. При цьому сама природа буттєвої копули вимагає, аби воно було нічим іншим, навіть основою, не відповідаючи через момент негативності у своїй підоснові жодному із критеріїв принципу, серед яких найбільш виразним є *принцип несуперечності*. В той же час, логомахія у питанні доречності висунутих вимог до буття як до *причини-основи-принципу* не вщухає досі, внаслідок чого сформувалася загальнонаукова колізія, що полягає у довільному використанні таких понять, як *буття* та *онтологія* задля того, аби забезпечувати засадами брак підґрунтя або дефіцит *начала* у певних філософських локунах, які можна назвати *регіональними онтологіями* на противагу *радикально онтологічному проєкту* М. Гайдеггера.

Пафос негативного онтологічного закликів був спровокований самим Гайдеггером через апеляцію до природно вмотивованого *ухилу*, репрезентованого у *кінцевості Dasein*. Внаслідок цього формат *потайності* міцно закріпився за його текстами, хоча більш зосереджена увага на них дозволяє побачити за нашаруванням часом звивистих ентимем докорінно невимовлене в історії філософії. Така інтерпретативна практика складає підґрунтя його методологічного підходу в цілому, який Г. Гарман назвав «вимогою оновленого інтересу до естетики в найширшому сенсі: не тільки мистецтва, а й нетривіальних форм доступу будь-якого роду» [Harman, 2019, p. 160]. Поняття *копули* не є виключенням із цього процесу: дослідження *ε-сенсу*, нарисом розпочате в курсі лекцій 1927 р., було пізніше інкапсульоване в аналітику *ніщо* із супутнім йому маркером *негативності* в основі буттєвої істини. В. Річардсон відзначав, що «ще ставатиме усе більш і більш характерним для Гайдеггерового методу, що буде розгортатися вже після 1935 року» [Richardson, 2003, p. 295]. Від смислової ескалації буттєвої копули у межах проєкту *радикальної онтології* напряду залежить екстралінгвістична єдність ідеї буття Гайдеггера на шляху від феноменології логосу до топології істини-*ἀλήθεια*, що потребує не меншого узгодження, аніж стрибкоподібний перехід від раннього *Dasein* до пізнього концепту *Ereignis*.

Уперше визначення Гайдеггером проєкту *радикальної онтології*, як і розробка поняття *копули*, зустрічається в курсі лекцій 1927 р. «*Die Grundprobleme Der Phänomenologie*» [Heidegger, 1989b, p. 319]. Там ним була устаткована і думка, згідно з якою аналітика *Dasein* отримувала свій фундаментальний смисл виключно з тієї причини, що мала б закласти підвалини для проєкту *радикальної* або ж *негативної онтології*, яка належною мірою лишилась нетематизованою. Вже у вступі до зазначеної роботи Гайдеггер провів чітке розрізнення між позитивними науками, предметом яких виступає покладене суще, та *негативною філософією* як єдиною можливою наукою про буття, яке фактично *не є* [Heidegger, 1989b]. У Марбурзьких лекціях того ж року Гайдеггером вперше була сформульована гіпотеза щодо необхідності певного *es gibt* або безособового *дано*, яке безпосередньо *не є*, але виступає водночас умовою будь-якого онтологічного відношення. «Можливо, окрім переліченого сущого ніщо інше не є, але, можливо, *дано* (*es gibt*) іще дещо, що, насправді, *не є*...Зрештою, *дано* щось таке, що має бути *дано*, аби ми отримали доступ до сущого як сущого і могли б із ним співвідноситись...переживали у досвіді та розуміли (його)» [Heidegger, 1989b, p. 11]. На противагу *Dasein* і *Das Man* конструкція *es gibt* позначає безособову форму існування буттєвої копули, у якій навіть не йдеться про анульовану особу, а чистий акт *надання*, що не прирівнюється до словоформи *буває*. Найвлучнішим еквівалентом в історії філософії Гайдеггерового *es gibt* виступає хіба що аристотелівська *ἐνέργεια* як *дійсність існуючого в можливості*. Зі свого боку, Д. Кляйнберг-Левін відзначав, що двозначна ідіома *es gibt* у Гайдеггера відсилає до цілого діапазону смислів: від безпосередньо акту *давання* до *відправки* чи навіть *улаштування* або *дачу* [Kleinberg-Levin, 2022, p. 72]. На топологічному рівні

висловлювання саме копула забезпечує єдність такого феноменологічного акту завдяки своїй медіальній природі зв'язки. Проте, останнім сенсом розуміння копули не обмежується, на підтвердження чому виступає одна із окреслених самим Гайдеггером вирішальних задач курсу лекцій 1927 р.: конституювання визначального для *радикальної онтології* відношення між *копулою* та *істиною буття* в їхньому тісному взаємозв'язку [Heidegger, 1989b, p. 256].

Отже, як цілепокладання поточної статті визначається ніщо інше, як затвердження буттєвої копули як предмету Гайдеггерового проекту *радикальної онтології*. Задля цього вона спершу має бути переведена з суто логічного в онтологічний дискурс, і вже потім – бути означена серед семантико-лінгвістичних перспектив, аби зрештою отримати належне онтологічне підґрунтя, тим самим не наражаючи поточне дослідження на штемп філософських пересудів, які виникають там, де предмету аналізу не вистачає неупереджених наукових підстав і знання етимологічної традиції як такої.

У сучасному філософському дискурсі поняття *копули* активно функціонує між встановленими структурною лінгвістикою й *теорією предметів* А. Майнонга контекстуальних межах. Зі свого боку, критика *тотальності буття* А. Майнонга на власному прикладі передбачила, яким чином відбуватиметься загальний процес деонтологізації буття у пост-дискурсі: разом із небуттям воно прирівняється до зовнішньої (навколо-екзистенціальної) ознаки предмету, а через те, що ступінь опосередкування буття та його антиподу є вкрай малим, кожне з них нівелюється в якості феномену в цілому [Meinong, 1988]. Коло безпосередньо *онтологічних* претензій копули взагалі досить довгий час лишалося у другорядному стані, незважаючи на той факт, що буттєва копула визначає смисловий діапазон будь-якого судження, що зустрічається від самого початку у *ε*-говорінні (*Ist-Sagen*). Буквально вона виступає медіальним компонентом суб'єктно-предикативної структури ($S \epsilon P$), за якої чітко визначені ознаки S вступають у відношення із реальною предикацією P , що унеможливується без зв'язки ϵ як такої. Однак, дана структура лишається у непроблематичному положенні доти, доки у якості S не постає саме *буття*: транспредикативне, транскатегоріальне, трансфеноменальне поняття, рівнозначно якому за ступенем своєї неопосередкованості у філософському дискурсі може конкурувати хіба що поняття *ніщо*. Копула не опосередкованого нічим буття діє безапелятивно у вигляді S (*буття*) ϵ , але із суттєвою приміткою: *не (тільки) як децо* або інакше – *не ϵ (тільки) як децо*. Звідси слідує, що буття парадоксальним чином *не ϵ* за відсутності реальних границь власного оприсутнення. Наочно буття постає позбавленим власної предикації, але тим самим уперше прочиняється його вихідна ознака – *негативність*. Безкомпромісність судження *буття ϵ* постає його перевагою і утрудненням водночас, оскільки воно репрезентує допредикативний характер онтологічного *пов'язування*, що продовжує *бути* навіть у негативний спосіб *не ϵ* . Таким чином, питання про виправданість негачії як нетипової форми зв'язки уперше побіжно стає відкритим для полеміки.

Першим із авторів, хто вжив поняття *копули* із метою вираження сенсу *est (бути)* у категоричному судженні *людина ϵ смертною*, був П. Абеляр [Kahn, 2009, p. 42]. Тим не менш, дане поняття можна вважати віднайденим двічі, оскільки мотив зв'язки або *сполучення*, що закріпився за латинським поняттям *копули* у граматиці, був перейнятий із грецького *σύνδεσμος*. Через те, що поняття копули було широко підхоплене коментаторами Арістотеля і як наслідок, набуло певних авторських пертурбацій, воно зберегло суто логічну форму зв'язки, але втратило грецький онтологічний смисл *пов'язування* або ж *διαλέγεσθαι*. Концептуально поняття копули бере початок із чотирьох значень дієслова *бути*, що зустрічались у давньогрецькій мові: *якісно-логічної предикації*, *випадкової предикації*, *(не)дієдатності* та *істини-хиби*. Найбільше серед них узвичаїлась перша форма, що із грецької перебралася до латини та арабської й дотепер виступає канонічним визначенням буттєвої копули: *бути* у сенсі *бути чимось (предикативно, тобто набуваючи певних ознак)*. Виходить, що для грецької мови екзистенціальне використання *είναι* насамперед мислилось потенціально предикативним, звідки стає зрозумілим, що Гайдеггерова теза про *буття як (завжди) буття суцього*, сформульована іще у «*Бутті й часі*» [Heidegger, 1967, p. 9], бере

початок із грецького смислового кореня, коли буття іще виступало непересічним об'єктом філософського запитування. У сучасних мовах домінанта *якісно-логічної предикації* не втрачена зовсім, але у деформованому вигляді вона зашкоджує аналітиці буття шляхом явної примітивізації останнього. Тобто *спосіб* або *дієвість буття* зводяться до присвоєння певному *A* чітко визначених ознак *B*, через що онтологічна аналітика усе більше заміщується на дескриптивний виклад атрибутивного змісту. За постонтологічних умов вихідне із суджень про буття (*буття є*) взагалі постає у замовчуваному форматі питання: *чи є буття* (як *предикат, істина* або *екзистенція*), тоді як для греків буття існувало у недоказовий спосіб, підтвердження чому можна знайти вже у Арістотеля [Арістотель, 2022, с. 273].

Приміром, філолог-класик Ч. Кан запропонував власну альтернативу співіснуванню логічної *копули* та філософського мотиву *існування* в межах питання про буття, *що є*, яка полягала у заміні дихотомії *зв'язки-екзистенції* на більш адекватне відношення між синтаксичною роллю дієслова як *копули* та семантичною (екстралінгвістичною) функцією дієслова як вираження *існування* у греко-філософському сенсі *істини* [Kahn, 2009]. М. Гайдеггер так само відзначав дану особливість: «Отже, буття у сенсі копули, як і поняття зв'язку, з одного боку, і буття у контексті існування, екзистенції – з іншого, слід розрізнити» [Heidegger, 1989b, p. 52]. Натомість, Я. Гінтікка надав свою репрезентацію «сучасного *міфу*, [згідно із яким] буцімто існує нездоланий розрив між *є* ідентичності, *є* предикації, *є* існування і *є* родової імплікації» [Hintikka, 1986, p. 82]. Найбільшого розвитку сенс *існування* у відношенні буття набув у схоластичній дискусії про розрізнення між *сутністю* та *існуванням*, яку можна вважати історично виправданим прототипом Гайдеггерової *онтологічної диференції*. У той час контекст *існування* міцно закріпився за буттям, тоді як *щойність* була безпосередньо реконструйована вже у вченні Д. Скота. Введене останнім поняття *haecceitas* було одним із вирішальних фундаментів для Гайдеггерового *Dasein*, оскільки концепт *haecceitas* поставав нічим іншим, як спробою Скота привести до унівокальності *сущє* (*ens*), *сутність* (*essentia*) та *буття* (*esse*). Схожої думки дотримувався і Т. Кізел у роботі «*The Genesis of Heidegger's Being and Time*» [Kisiel, 1995]. Із вищевказаного можна зробити висновок, що існує очевидне розрізнення між лінгвістичними та семантичними підвалинами у межах одного дієслова *бути*, яке обіймає розлогу площину смислів: від копули-зв'язки до екзистенції-існування та істини насамкінець. Відтак, належної уваги потребує врахування усіх його складових, кожне з яких слід бодай нарисом призводити до ясності та співузгодження, а деякі навіть випрацювати на нових, радикально онтологічних засадах.

Найперше із суджень про буття, а саме *буття є*, відноситься до екзистенціального типу, оскільки в ньому відсутні реальні вказівки на місце і час, необхідні для того, аби мати змогу витлумачити буття у предикативний (*бути* у сенсі *бути живим*) або ж локативно-екзистенціальний спосіб (*бути* у сенсі *бути десь/колись*). Найдавніші приклади речень суто екзистенціального типу походять від середини та кінця п'ятого століття, і вони напряду пов'язані із існуванням богів. Натомість, абсолютне використання дієслова *бути* у всій повноті свого вираження вже є типовим як для Гомера, так і іонійської прози Геродота [Kahn, 2009, p. 174]. Отже, глибинна тематизація буття сьогодні вимагає екстраординарної онтологічної предикації вже на рівні судження *буття є*, аби останнє разом із його предметом не перейшло у розряд риторичного запитування. Тобто виключно всередині буттєвої копули коріниться нетипова обставина буття, відмінна від часу й місця, і вона є нічим іншим, як обставиною *способу дії*, забезпеченої негативним характером *пов'язування*, що лежить в основі буттєвої *копули-істини*. Деталізуючи сказане, негативна буттєва копула вибудовується у формі *згоди на відмову* подібно до того, як лексичному значенню *непотайності* істини передуює пресупозиція кореня $\lambda\eta\theta\eta$, що значить: усвідомлення феномену $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ унеможливується без утримання елементу *забуття* у ньому.

Варто окремо підкреслити, що негативна відповідь у питанні буттєвої копули жодним чином не засвідчує онтологічний примат відсутності перед існуванням, а якраз навпаки: вона свідчить про екстраординарний тип власне буттєвого *відношення*, відмінний

від перетину чи підпорядкування, за якого *відсутність* сама постає онтологічною формою *присутності*. Оковид даної проблематики можна відшукати у Д. Дальстрома, на якого у своїх засновках неодноразово посилався М. Мардер [Backman, 2019]. На думку останнього, саме завдяки Гайдеггеровому проекту онтології буття вийшло із монопольного, безінваріантного сенсу *присутності*, яким послуговувалася уся метафізична традиція до нього. Мардер зазначав: «Істина буття постає визначеною взаємодією присутності та відсутності, що розгортається і переважає [wesend]... скоріш за все, присутність буття є всього-на-всього подвійним горизонтом приховування і розкриття, вивільнення та відходу [свідомого абстрагування]» [Marder, 2019, p. 167]. Як Дальстром, так і Мардер виходять із перспектив узаasadнення копулятивного зв'язку між *parousia* та *ousia*. Тим не менш, зважаючи на складні відношення інструментальності, що виникають за проєкції буття на саме буття навіть у межах Гайдеггерової думки, більшість його коментаторів дотепер не можуть дійти згоди у питанні так званого *нового початку*. Зазвичай тематизація останнього вибудовується навколо пізніх робіт Гайдеггера, в яких намагаються вбачати розрив між буттям періоду двох онтологій та його постонтологічними концептами на кшталт *суті справи*, вкоріненого у словоформі *die Sache*. Склалася традиція пов'язувати *поворот* Гайдеггерового мислення із двома текстами, перший з яких був заснований на однойменній доповіді «*Keibre*» 1949 р. [Heidegger, 1994], а другий – на не призначеному початково до друку філософському щоденнику Гайдеггера 1930-40 х. р., що був адаптований згодом в «*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*» [Heidegger, 1989a]. Натомість, у чотиритомнику Ж. Бофре наведені слова самого Гайдеггера, які краще за будь-що інше репрезентують формат його прикінцевої відповіді на питання Буття: «Якщо таке, настільки характерне для Гайдеггера, дослідження *інакшого початку* у поєднанні часу і буття, ... якщо воно не є ані філософією, ані метафізикою... Гайдеггер депо незвично йменує його *топологією* буття. Цей несподіваний виказ – оскільки ми, фактично, очікували, скоріше, почути слово *хронологія* – вперше з'являється у передостанньому тексті з невеликої збірки, опублікованої лише в 1954 р. під назвою «*Aus der Erfahrung des Denkens*...» [Beaufret, 1974, p. 227]. Опісля проведеної аналітики буттєвої копули цілком виправданою постає думка про *топологічне місце* буття серед *логосу* як одну із найбільш суттєвих альтернатив *нового початку*. Дотепер вже було з'ясовано, що підтвердження на користь негативного *es gibt*, відображеного у негативній буттєвій копулі, можна відшукати значно раніше, аніж на тому наголошують прибічники цезур в мисленні Гайдеггера.

Підсумовуючи сказане, негативна буттєва копула отримала своє опосередкування з позиції предмету Гайдеггерового проекту *радикальної онтології* шляхом безпосередньої тематизації найпершого із суджень про буття, *що не є (тільки як децо)*. Завдяки семантико-лінгвістичному аналізу останнього було окреслено екстраординарний у своїй негативності тип онтологічного *пов'язування*, забезпечений структурою грецької істини-*ἀλήθεια* на противагу логічному критерію *істинності*, що постає недиференційованим відносно істини буття. У результаті цього *негативність* була визначена як суто буттєва ознака, покинувши тим самим сферу опросторованих абстракцій, які ризикують перетворити будь-яке наукове дослідження на профанаційний герць і якими понині зловживає уся постметафізична традиція. Більш за те, в перспективі дослідження негативної буттєвої копули прочиняється цілий пласт *досвіду діяльної негації*, що має складати основу окремого дослідження. Завдяки роботі над буттєвою копулою були встановлені горизонти та екстремуми правомірної артикуляції *буття* самого буття та Гайдеггерового *нового початку*, а разом спростовані двозначні еквівоки у бік плоских кореляцій буття із *ніцо*, невимушено спровокованих у свій час Гайдеггером. Зрештою, плідні поняттєві вузли, конституційовані у статті між *буттям*, *істиною-ἀλήθεια* та *копулою*, відтепер дозволяють останній із них виступати самостійним смисловим об'єктом у нових *онтологічних* дослідженнях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арістотель. (2022). *Метафізика*. (О. Панич, Пер.). Київ: Темпора. 848 с.

- Ackrill, J.-L. (1957). Plato and the Copula: Sophist 251-259. *The Journal of Hellenic Studies*, 77(1), 1-6. <https://doi.org/10.2307/628625>
- Backman, J., Carman, T., Dahlstrom, D. O., Harman, G., Marder, M., & Polt, R. (2019). Gatherings Symposium: Beyond Presence? *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 9, 145-174. <https://dx.doi.org/10.5840/gatherings201997>
- Beaufret, J. (1974). *Dialogue Avec Heidegger. Approche de Heidegger* (T. 3). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Couloubaritsis, L. (2014). Ousia, Huparxis, Hupostasis: Essence and Existence. In B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (pp. 422–23). Princeton: University Press.
- Derrida, J. (1976). Supplement of Copula: Philosophy Before Linguistics. *The Georgia Review*, 30(3), 527-564.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe (Bd. 10). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme Der Phänomenologie*. Gesamtausgabe (Bd. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Die Kehre*. Gesamtausgabe (Bd. 79). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hintikka, J. (1986). *The Varieties of Being in Aristotle*. In S. Knuuttila & J. Hintikka (Eds.) *The Logic of Being* (pp. 81-114). Dordrecht: D. Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_4
- Ierodiakonou, K. (2004). *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford University Press.
- Kahn, C. (2009). *Essays on Being*. New-York: Oxford University Press Inc.
- Kahn, C. (1986). *Retrospect on the Verb "To Be" and the Concept of Being*. In S. Knuuttila & J. Hintikka (Eds.) *The Logic of Being* (pp. 1-28). Dordrecht: D. Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_1
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Kleinberg-Levin, D. (2022). Insight into Being: Ontological Responsibility in Heidegger's "Einkehr in das Ereignis". *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 12, 68-95. <https://doi.org/10.5840/gatherings2022124>
- Meinong, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2634-1>
- Moro, A. (2006). *The raising of predicates*. Cambridge: CUP.
- Pöggeler, O. (1984). *Martin Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein: Athenäum Verlag.
- Richardson, W. (2003). *Through Phenomenology to Thought*. New-York: Fordham University Press.

Захлипа Дар'я Андріївна

аспірантка, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна
E-mail: darazahlypa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>.

Стаття надійшла до редакції: 02.09.2022

Схвалено до друку: 13.11.2022

NEGATIVE COPULA OF BEING AMONG THE PERSPECTIVES OF HEIDEGGER'S PROJECT OF RADICAL ONTOLOGY

Zakhlypa Daria A.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine
E-mail: darazahlypa@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

ABSTRACT

Being needs a rectification, that is the compensation of *being* for Being, which was only assumed, but not substantiated by reason of the influence of the logical fallacy *petitio principii* and due to the loss of the absolute status of the verb *to be* from the Greek times to Heidegger's project of ontology. The annulment of the Greek status of the verb *to be* caused an absolute disorientation of being regarding its own object and method of action, which ultimately led to the indifference of the ontological background as such. As a result, being did not turn into the smallest semantic unit, like the active parts of speech, but its semantic content expanded to infinity in an eclectic manner, and therefore, being eventually lost the autonomy and limits of its own phenomenological manifestation. This article, which is a part of a larger study at the same time, is based on the idea that *negativity* is presented as an original characteristic of being in the very first of the judgments about being, namely *being is*. It turns out that *being exists*, but only within the utterance, while it is not *directly* presented, what means it is deprived with predicative features peculiar to it exclusively, except for such one: being is/exists (but) *not (only) as something* or being is not (only) *as something*. The aim of the article is to define the negative *copula* of being as the subject of Heidegger's project of *radical ontology*, only sketched in the Marburg lectures of 1927. Besides, the current revival of scientific interest in the direction of subjectivity and spatial localizations of *Nothing* requires the confirmation of its being-nature, that logically follows from acquisition of the *negativity*-feature by being-*copula*, and then –the interpreting of *negation* as a solely ontological *mode of action* among the perspectives of the transition to a *new beginning*, which occupied all scientific research of Heidegger's later thought. In view of the above, the relevance of *copula*-studies is only increasing.

Keywords: *being, copula, radical ontology, negativity, petitio principii.*

REFERENCES

- Ackrill, J.-L. (1957). Plato and the Copula: Sophist 251-259. *The Journal of Hellenic Studies*, 77(1), 1-6. <https://doi.org/10.2307/628625>
- Aristotel. (2022). *Metaphysic*. (O. Panych, Trans.). Kyiv: Tempora. (In Ukrainian).
- Backman, J., Carman, T., Dahlstrom, D. O., Harman, G., Marder, M., & Polt, R. (2019). Gatherings Symposium: Beyond Presence? *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 9, 145-174. <https://dx.doi.org/10.5840/gatherings201997>
- Beaufret, J. (1974). *Dialogue Avec Heidegger. Approche de Heidegger* (T. 3). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Couloubaritsis, L. (2014). Ousia, Huparxis, Hupostasis: Essence and Existence. In B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (pp. 422–23). Princeton: University Press.
- Derrida, J. (1976). Supplement of Copula: Philosophy Before Linguistics. *The Georgia Review*, 30(3), 527-564.
- Heidegger, M. (1989a). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe (Bd. 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (In German).
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz Vom Grund*. Gesamtausgabe (Bd. 10). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (In German).
- Heidegger, M. (1989b). *Die Grundprobleme Der Phänomenologie*. Gesamtausgabe (Bd. 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (In German).
- Heidegger, M. (1994). *Die Kehre*. Gesamtausgabe (Bd. 79). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (In German).

- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (In German).
- Hintikka, J. (1986). *The Varieties of Being in Aristotle*. In S. Knuuttila & J. Hintikka (Eds.) *The Logic of Being* (pp. 81-114). Dordrecht: D. Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_4
- Ierodiakonou, K. (2004). *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford University Press.
- Kahn, C. (2009). *Essays on Being*. New-York: Oxford University Press Inc.
- Kahn, C. (1986). *Retrospect on the Verb "To Be" and the Concept of Being*. In S. Knuuttila & J. Hintikka (Eds.) *The Logic of Being* (pp. 1-28). Dordrecht: D. Reidel. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_1
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Kleinberg-Levin, D. (2022). Insight into Being: Ontological Responsibility in Heidegger's "Einkehr in das Ereignis". *Gatherings: the Heidegger Circle Annual*, 12, 68-95. <https://doi.org/10.5840/gatherings2022124>
- Meinong, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2634-1> (In German).
- Moro, A. (2006). *The raising of predicates*. Cambridge: CUP.
- Pöggeler, O. (1984). *Martin Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein: Athenäum Verlag. (In German).
- Richardson, W. (2003). *Through Phenomenology to Thought*. New-York: Fordham University Press.

Article arrived: 02.09.2022

Accepted: 13.11.2022

НАРАТИВ РОСІЙСЬКОЇ МОВИ ЯК ЧАСТИНА РОСІЙСЬКОГО ІМПЕРСЬКОГО ГІБРИСУ

Стаття присвячена проблемі поєднання російської мови з російським імперіалізмом. Запропоновано концепцію імперського гібрису, під яким розуміється думка нації про себе, згідно з якою вона «на ступінь вище», ніж інші (нації); думка, що засновується на відчутті гонору. Таким чином, джерела імперіалізму містять два компоненти: ірраціональне відчуття гонору та раціональна епістема, що має підкріпити це відчуття. Остання зазвичай будується довкола бінарної опозиції «цивілізація-варварство». Розкрито саморозуміння російської мови як «кращої» за інші мови, що найкраще виражається у міфі про «велику і могутню». Під саморозумінням мови мається на увазі те, які засоби та міфи є у мови для репрезентації себе, або якими засобами опису та міфами користується носій мови для її репрезентації. Проаналізовано декілька таких міфів, зокрема теорія П. Флоренського щодо слова «істина». Показано, як саме російська мова поєднується з російським імперським гібрисом. Зокрема, російська мова влітається до більш загального нарративу про «Загниваючий Захід» (раціональний компонент), згідно з яким вона вважається кращою за мови західної цивілізації. Також міфи про російську мову, метою яких є формування думки про її перевагу і відчуття гордості за неї (ірраціональний компонент), завдяки тропу синекдохи (за Вайтом), передають цю гордість представникам російської нації (тобто підживлюють ірраціональний компонент). Розглянуто історію експансії російської мови в російській державі. Розкрито, як сприйняття російської мови як кращої призводить до політики її «захисту», чому цей «захист» вважається особливо необхідним зовні російської держави та як російська мова використовується для наділення об'єкта інтервенції статусом варвара.

Ключові слова: російська мова, імперіалізм, імперія, цивілізація, варварство, мовні міфи.

У цій статті розкривається зв'язок між російською мовою та російським імперіалізмом. Зазначимо, що зв'язок між імперіалізмом і мовою не є унікальним для російської (французької, англійської тощо), але, з огляду на обставини 2022 року, спробуємо проаналізувати саме російський випадок. Відповідно, об'єктом статті є (російський) імперіалізм, предметом – російська мова як елемент російського імперіалізму.

Питання зв'язку російської мови та російського імперіалізму розкривається українськими дослідниками крізь призму концепту «русского міра», а отже – у спайці з іншими елементами цього концепту: православною вірою, євразійством тощо (відзначимо, що особливу увагу приділяють православному елементу). Аналізуючи роль російської мови в концепті «русского міра», зосереджують увагу на тому, що саме мова виступає його системоутворюючим фактором [Мельник, 2015, с. 62]. Часто це робиться з посиланням на П. Г. Щедровицького, який визначав «русский мір» як мережу співтовариств, що мислять і розмовляють російською мовою [Панасюк, 2021, с. 111].

А. В. Панасюк стверджує, що російська мова й білінгвальний статус колишніх територій російської держави посідає чільне місце у російському імперіалістичному проєкті. Він звертає увагу, що російська держава має давні традиції «захисту»: експансія у Східну Європу Московських царів і претензія на Балкани під час розв'язання Східного питання подавалися саме як «захист» православного населення; також свою експансію Радянський Союз обґрунтовував як «захист» пролетаріату. Враховуючи це, він вважає актуальним аналіз осіб щодо «захисту» яких лунає російська риторика [Панасюк, 2021, с. 112]. Оскільки риторика щодо «захисту» є демаркацією імперіалістичних амбіцій Росії, дослідження російської мови як об'єкту «захисту» РФ постає як дослідження меж її імперіалістичних зазіхань (згадаємо «захист російськомовних» на Донбасі).

В цій статті спробуємо продовжити цю лінію та показати, що власне російська мова, між іншим, є підґрунтям російського імперіалізму. Ключова теза статті: саморозуміння російської мови підптовхує до здійснення (імперіалістичної) експансії. Під саморозумінням мови мається на увазі те, які засоби та міфи є у мови для репрезентації себе; або якими засобами її опису та міфами користується носій мови.

Розіб'ємо аргументацію цієї тези на кілька завдань/епізодів:

1) проаналізуємо і визначимо поняття імперіалізму;

2) визначимо, в чому власне полягає саморозуміння російської мови;

3) розкриємо зв'язок імперіалізму з саморозумінням російської мови;

4) нарешті, покажемо, як це перетворюється на політичний мотив і виступає приводом для експансії.

1. Почнемо з визначення об'єкта, тобто з питання: як слід розуміти імперіалізм?

Згідно з лівими класиками, імперіалізм визначається як найвища стадія розвитку капіталізму; своїм початком імперіалізм має надлишкову концентрацію капіталу. Зокрема, Е. Мандель визначав імперіалізм як специфічну форму організації, відтворення та розширення (і в сфері соціальної інфраструктури, і в сфері надбудови) капіталістичного виробництва, що витікає з концентрації та централізації капіталу (що здійснює монополістичний або олігополістичний контроль над цінами на ринках замість вільної конкуренції, неминуче надаючи потужні стимули до авторитарного й агресивного контролю в усіх сферах суспільного життя) [Mandel, 1972].

Пропонуємо проминути класичну логіку економічного обґрунтування імперіалізму, та натомість звернутися до того, що ліві теоретики назвали б надбудовою (яка не менш, а можливо, навіть більш важлива) – до цивілізаторської місії.

На сформований економічний базис в імперіях наростає особлива культурна надбудова, яку пропонуємо концептуалізувати як імперський гібрис. Під ним будемо розуміти думку нації про себе як таку, що «на ступінь вище», ніж інші (нації); думка, ґрунтується на відчутті гонору. Зробимо 2 важливі ремарки.

По-перше, ця концепція поєднує ірраціональний і раціональний аспекти імперіалізму. Ірраціональним аспектом є відчуття гонору за свою націю, раціональним – епістема, яка виникає, щоб довести/пояснити думку про перевагу над іншими. Хоча гонор багато в чому є результатом думки про перевагу, водночас він сам підживляє цю думку й епістему довкола неї. По-друге, гібрис слід сприймати як габітус (у розумінні П. Бурдьє) – тобто, як систему набутих схильностей, що структурують практики та уявлення тощо [Bourdieu, 1980].

Подібну позицію у 2014 році висловив політолог В. В. Бушанський, коли відповідав на запитання: «Чи може імперія існувати в ХХІ столітті?». Кожна людина відчуває психологічну (ірраціональну) потребу у раціоналізації світу. «Призми» для раціоналізації не можуть існувати як персональні, вони є *соціальним конструктом* – продуктом ідеології (зокрема, імперської). Таким чином, ідеологія, з одного боку, має ірраціональний складник (бо створює психічний комфорт для послідовників), з другого – раціональний (бо, власне, раціоналізує і створює логічну картину світу) [Бушанський, 2014].

Це «на ступінь вище» ще з античних часів відоме як розрізнення *цивілізації та варварства*. Власне, звідси йдеться про *цивілізаторську* місію. Імперська нація вважає, що вона перебуває в стані цивілізації; підкорені нації – у стані варварства. Завоювання постають як благо, як порятунок від жахливого стану варварства, що є небезпечним не тільки для оточення, але – що найголовніше – й для тих-таки варварів. Таким чином, поділ на цивілізацію й варварів, а також ідея про цивілізаторську місію, що випливає з цього поділу, не лише виправдовує завоювання, а підптовхує до них; не кидати ж іншого в біді нецивілізованості!

Найвідомішим зразком цивілізаторської місії є «тягар білої людини»: він особливо показовий, бо в ньому експліцитно закладено сприйняття цієї місії як «тягаря», що не залишає вибору білій людині, окрім як нести своє «благо» іншим народам.

Дослідниця Ф. Гірш побачила аналогічну ідею в СРСР, назвавши її «state-sponsored evolutionism» – більшовики у перші роки існування Союзу вважали за необхідність швидко провести всі народи новоствореної держави через об'єктивні стадії розвитку, фінальною точкою якого є комунізм. На підставі наявності цивілізаторської ідеї, Гірш називає СРСР імперією. Якщо відштовхуватися від класичного-капіталістичного розуміння імперіалізму, визначати СРСР як імперію є помилкою, адже Союз не був капіталістичною державою. Утім, якщо дивитися на надбудову – «state-sponsored evolutionism», – СРСР і справді можна назвати імперією, яка, взявши на озброєння ідею об'єктивної історії, вважала себе за прогресивну націю і несла передовий соціалізм іншим [Hirsch, 2005, p. 231]. Коротко кажучи, «цивілізаторська» місія обґрунтовує претензії на владу над «варварами» необхідністю їх «цивілізувати».

Почуття гонору, що лежить в основі гібриса, підштовхує до насильства щодо «варварів». Гонор дає почуття зверхності та переваги над «варваром», тому імперський суб'єкт дозволяє собі підштовхнути того, хто падає (майже як заповідав Ніцше). Можна сказати, що імперський суб'єкт має себе за Übermensch і дозволяє собі піднятися над мораллю, ігнорувати її закони щодо «варварів». «Варвар» гірший за імперського суб'єкта (він untermensch), отже *не сприймається як рівний*, тому останнім не застосовуватиметься мораль до першого.

Одним з елементів епістеми, що оточує гібрис, стає мова. Майже завжди «цивілізування варвара» починається з навчання його мові «цивілізації», оскільки імперією вважається, що цивілізованість не може бути репрезентована варварською мовою. З іншого боку, можна згадати, що національні ідентичності тісно пов'язуються з національними мовами (тут доречно згадати Б. Андерсона). Гібрис – це те, як нація визначає себе, це властивість саморозуміння нації. Позаяк мова відіграє роль у цьому саморозумінні й самовизначенні, вона стає «субстратом» гібрису.

2. Саморозуміння російської мови.

Пересічними носіями російської мови вона позиціонується як унікальна та особлива, *краща за інші мови*. Ця думка підкріплюється низкою міфів, найвідомішим з яких є «велика і могутня» (напевне, він підсумовує усі інші міфи). «Велич і могутність» мови, згідно з міфом, констатується на підставі багатства її словникового запасу (її «неосяжності»), її складності (відтак і складності думки, що здатна бути висловлена цією мовою) та гнучкості щодо опису дійсності тощо.

Визначимо декілька міфів. Одним із прикладів є міф про зеленю. Згідно з ним фраза «зеленая зеленю зеленит зеленю зеленю» перекладається англійською як «green green green green green». Звісно, правильніше це перекласти було б *приблизно* так: «green greenery is greening a green greenery». Міф має продемонструвати гнучкість російської мови, тому ми й бачимо протиставлення (уявної) гнучкості російської та (уявної) одноманітності англійської. Окремо варто підкреслити, що переклад здійснюється саме англійською – мовою США і взагалі глобалізованого світу, тобто головного образа-ворога Росії. Таким чином, цей мовний міф є частиною більшого міфу про ворога (у розумінні К. Шмітта), у боротьбі з яким має згуртуватися нація й у боротьбі з яким вона підтверджує свою силу (не лише силу мови).

Ще одним цікавим випадком є міф про швидкість передачі команд у Другій світовій війні (заради справедливості зазначимо, що в інтернеті його часто можна знайти з тегом «анекдот», «гумор» тощо; проте, це той-таки міф, який репрезентує думку про перевагу російської мови). Його суть наступна. Аналізуючи Другу світову війну, американські військові історики виявили цікавий факт, що в ситуації раптового зіткнення з силами японців, американці зазвичай набагато швидше ухвалювали рішення і, як наслідок, перемагали навіть сили противника, що переважали їх. Дослідивши цю закономірність,

вчені дійшли висновку, що середня довжина слів у американців становить 5.2 символи, тоді як у японців – 10.8. Отже, на віддачу наказів йде на 56% менше часу. Заради «цікавості» вони проаналізували російську мову і виявилось, що довжина слів у російській мові складає в середньому 7.2 символи, однак у критичних ситуаціях російськомовний командний склад вживає ненормативну лексику. Далі наводиться приклад, в якому фраза «32-й, наказую негайно знищити ворожий танк, що веде вогонь по нашим позиціям» замінюється фразою «32-ой, *бни по этому х**» [Особенности русского..., 2013].

Цей міф цікавий тим, що в ньому перетинаються декілька російських наративів. Перший – наратив протистояння Росії та США; згідно з цим міфом все представлено так, що ніби самі американці врешті визнають перевагу російської мови. Другий – наратив Другої світової війни, яка у сучасній Росії набуває статусу квазірелігії (в цьому випадку війна постає як «майданчик» для протиставлення Росії та США). Третій – наратив про гнучкість мови, який виражається у змозі сказати щось як довго й розгорнуто, так швидко й стисло. Четвертий – наратив гордості за російську лайку, яка часто використовується в контексті широкого словникового запасу російської мови. Припускаємо, що лайка асоціюється з маскуліністю та силою, тобто цей наратив може бути проявом іншого наративу – про фізичну силу й мужність російської нації (проявами останнього, окрім гордості за лайку, є культ Олімпійських ігор, думка про російську націю, що вона буцім краще за всіх уміє воювати тощо).

Інтелектуали також транслюють міфи щодо величчя російської мови. Зокрема, російський письменник К. Г. Паустовський має невеличку статтю під назвою «Велика мова», де є такі висловлювання: «... всюди прислухайтесь до російської мови... ця єдина за багатством, образністю та поетичністю мова – воістину найвільніша і найчарівніша з усіх мов світу»; «З російською можна творити дива. Немає нічого такого в житті і в нашій свідомості, чого не можна було б передати російським словом»; «Мав рацію Тургенев, коли говорив, що така мова може бути дана тільки великому народу» [Паустовский, 1950]. Зазначимо, що твори Паустовського входять до шкільної програми РФ та є частиною «ЕГЭ», а саме школа прищеплює багато мовних міфів. Ба більше, швидкий «тутлінг» питання «В чому величчя російської мови?» або подібних формулювань у текстах-відповідях доволі часто веде саме до фігури Паустовського; більшість цих відповідей – це шкільні твори.

Тема «переваги» російської мови розроблялася, звісно, і в філософському середовищі. Примітним є філософсько-етимологічний аналіз слова «істина», що здійснив П. Флоренський, хід думки якого був підхоплений іншими російськими інтелектуалами та час від часу зустрічається навіть у сучасних публікаціях. Цей аналіз ми можемо знайти у тексті «Стовп і утвердження істини». Флоренський звертається до питання визначення Істини й аналізує етимологію цього слова в різних мовах: російській, грецькій, латині та івриті. Ми обійдемо більшу частину досить нудних майже нескінченних перерахувань словникових форм, коренів, і «деяких натяків, що збереглися у санскриті» тощо – зараз потрібним є лише результат аналізу.

Резюмуючи, він стверджує, що «істина» – поняття онтологічне (як «естина», як «пребывающее» та «дышащее» існування), грецьке «ἀλήθεια» – гносеологічне (як незабутнє суще), «veritas» – юридичне (як правота позивача в суді, як правда та коректне висвітлення справи), "מֶטֶם" ('emet) – теократичне (як надійність, стійкість і вірність, що властива Божому слову). Зокрема: «російське Істина та єврейське מֶטֶם ('emet) стосуються переважно божественного змісту Істини, а грецьке Ἀλήθεια й латинське Veritas – людської форми її. З іншого боку, ... у розумінні росіянина та елліна Істина має безпосереднє відношення до кожної особистості, тоді як для римлянина та єврея вона опосередкована суспільством» [Флоренський, 1914, с. 15-22]. З цього аналізу видно наступне. По-перше, Флоренський ставить російську мову поряд із історично значущими мовами християнської віри. По-друге, російська мова постає як найоб'єктивніша з усіх: крім того, що вона містить «поняття абсолютної реальності», вона також наближена до «божественного змісту»; тому, буцімто,

вона є найбільш придатною для пізнання. По-третє, враховуючи хід думки Флоренського, уявімо вісь координат, де вісь «у» – це наближеність до божественного / людського, а вісь «х» – це опосередкованість суспільством / безпосередньо особисте відношення. Як бачимо, крім того, що російська посіла, мабуть, найліпше місце в накресленій осі координат, діаметрально протилежною точкою для неї постає латина – мова, що відчутно вплинула на *Західну* культуру.

Отже, російська мова сприймається росіянами – і народом, і інтелектуалами – як така, що має переваги над іншими мовами. Ба більше, ці переваги зазвичай демонструються в контексті протиставлення Західним мовам. Міфи, які ми вказали, націлені саме на підтримку ідеї про нерівність між мовами, а також пробудження почуття гонору за свою мову. Напевно, тут доречно згадати визначення лінгвістичного імперіалізму, що запропонував Р. Філіпсон, – це домінація мови, що встановлена та підтримується завдяки створенню й постійному відтворенню структурних і *культурних* нерівностей між домінуючою та іншими мовами [Phillipson, 1992, с. 47].

3. Як російська мова сполучається з російським гібрисом.

Міфи про російську мову, що були наведені раніше, конструюють нерівність між мовами та націлені на виховання гонору за цю мову, оцінку її як особливої, унікальної. Звичайно, сама собою гордість за мову не веде до чогось поганого, але тут важливим є, що *джерелом цієї гордості є думка про нерівність і перевагу* російської над іншими мовами. Саме елемент нерівності пов'язує саморозуміння російської мови з імперським гібрисом.

Утім щоб визначити зв'язок російської мови з російським гібрисом, ми маємо розглянути його в контексті поділу на цивілізацію та варварів.

Елементом російського імперіалізму й російської ідентичності є протиставлення себе Заходу: ми можемо це чітко побачити *принаймні* з часів російських філософів 19 століття, зокрема Кірієвського, Хомякова, Данілевського тощо. Це протиставлення швидко перетворилося на наратив про вади та деградацію Заходу, а потім – широковідомий мем (поняття у розумінні Р. Докінза) під назвою «Загниваючий Захід»: у ньому Заходу приписується статус варвара за удаваного образу цивілізації, а Росія забирає собі статус істинної цивілізації (троп іронії за Г. Вайтом).

Повернемося до зафіксованих вище міфів. Згідно з ними, російська мова протиставляється англійській – мові Заходу. Відтак, цей міф влітає мову в загальний наратив про поділ на цивілізацію та варварів: мова «уявних» варварів, тобто російська, виявляється, є кращою за мови «удаваної» цивілізації (ба більше, якщо подивитися на схожі міфи, російська постає як мова «великої літератури», *якою захоплюється увесь світ*). Таким чином, ми бачимо як російська мова переплітається з раціональним компонентом російського гібрису: саме через долучення до більш загального наративу про перевагу над Заходом, згідно з яким *російська постає мовою цивілізації та протиставляється варварським мовам*.

До цього слід додати, що російська ідентичність в цілому, і російський гібрис зокрема, базуються на синекдохі. Цей термін вживаємо в розумінні Г. Вайта: характеристика об'єкта за допомогою використання його частини, що символізує певну якість, яка, як припускається, прихована в тотальності [White, 1975, р. 52]. Йдеться про те, що в частині об'єкта втілюється характеристика, що властива об'єкту в цілому. Гарним прикладом такої синекдохі є історія про «аналогів немає»: ця фраза має підкреслювати не тільки унікальність військової техніки й цим викликати впевненість у перемозі, вона має наголошувати на унікальності російського народу. *Конкретне озброєння – за синекдохой – сприймається як прояв російського духу*; якщо конкретне озброєння – унікальне, тоді унікальний і дух; якщо унікальний дух, тоді унікальний і його носій – кожен росіянин. Тобто російська національна ідея базується на перенесенні індивідуального на ціле (національне) і навпаки. До речі, у російському філософському дискурсі синекдоха добре проявляється при розробці концепту всеєдності, де конкретне завжди поєднане з загальним.

Міфи про російську мову також базуються на принципі синекдохі: міф про «велику і могутню» не тільки змальовує «перевагу» над іншими мовами, а й здійснює

«трансфер» цієї «переваги» на носіїв мови; «перевага» російської мови стає «перевагою» російської людини. *Оскільки (за синекдохою) пізнання російського духу постає і як пізнання конкретних його проявів*, міфи про російську мову автоматично стають міфами й про російський дух. Але головне інше: метою цих мовних міфів є виховання гонору за мову, а принцип синекдохи дозволяє «перенести» цей гонор і на російський дух, тобто дозволяє *підживлювати ірраціональний компонент російського гібрису в цілому*.

У підсумку маємо: російська мова через свої міфи долучається до більш загального нарративу поділу на цивілізацію та варварство, а завдяки тропу синекдохи її саморозуміння підживлює імперський гонор – тобто російська мова долучена до обох компонентів імперського гібрису.

4. *Як російська мова перетворюється на політичний мотив і врешті виступає приводом для експансії.*

Сприйняття мови як кращої дає потужні підстави для експансії та спроб нав'язати її іншим. Позаяк інші мови не вважаються за рівні «вищій» мові (Übersprache, якщо дозволити таке формулювання), вони і не заслуговують права на існування. Гібрис, натомість, «легітимуює» застосування сили й насильства, зокрема – воєнних дій (нагадаю, імперським суб'єктом інші не сприймаються як рівні йому, тому у відношеннях з Іншим знімається моральна заборона на насильство).

В наш час російська мова вже пережила етап активної експансії, що відбувався під егідою колишніх акцидентів імперії (мається на увазі, що Російська імперія, СРСР і Російська Федерація поєднуються ірраціональною складовою імперського гібрису, хоча раціональна складова відрізняється). Як і в будь-якій імперії, експансія та подальше «цивілізування варварів» передбачало перехід на мову «істинних»/«цивілізованих» людей.

Експансія російської мови де-юре почалася в Російській імперії: в середині 19 століття, приблизно в «Золотий вік» російської літератури (тобто саме в момент «фіксації» російської мови літературою й подальшого формування її саморозуміння). До цього імперія дозволяла своїм колоніям використовувати їхню рідну мову. Наприклад, у Конституції Царства Польського 1815 року польська мова проголошувалася мовою адміністрації, суду, війська тощо [Конституционная Хартия..., 1907, с. 48]; подібна ситуація спостерігається в конституції Великого князівства Фінляндського [Brief history of Parliament...]. Все змінюється після Польського (січневого) повстання 1863 року, коли – великою мірою як реакція на нього – імперія починає активну політику русифікації своїх територій. Зокрема, в Польщі забороняють викладання польською мовою після реформування Варшавської головної школи на Імперський Варшавський університет у 1869 році. В Україні цей процес русифікації пов'язаний з Валуєвським циркуляром 1863 року та Емським указом 1876 року. В уже згадану Фінляндію політика русифікації, мабуть, дісталася пізніше за всіх: разом із маніфестом про мову 1900 року, який оголосив російську третьою офіційною мовою.

У СРСР, з одного боку, ми можемо побачити де-юре закріпленій мовний пліуралізм: конституцією 1924 року було затверджено 5 державних мов, а саме: російську, українську, білоруську, грузинську, вірменську та тюрко-татарську (сучасну азербайджанську), надалі список розширювався; конституцією 1936 року взагалі було затверджено поняття мови територіальної одиниці Союзу. Де-факто ситуація була протилежною. Приблизно після закінчення епохи внутрішньопартійної боротьби й набуття Сталіним ролі одноосібного лідера посилилася політика русифікації територій СРСР. Де-юре домінація російської мови закріпилася спочатку в постанові ЦК ВКП(б) і РНК СРСР від 13 березня 1938 року «Про обов'язкове вивчення російської мови в школах національних республік і областей» (ця постанова була викликана логікою створення єдиної нації з єдиною мовою), потім остаточно в Програмі Комуністичної партії Радянського Союзу, затвердженій на XXII з'їзді КПРС у 1961 році; в останній фактичний статус російської мови як панівної отримав ідеологічне обґрунтування у вигляді формули «мови міжнаціонального спілкування» [Артюнова, 2012, с. 159].

(Цікаве спостереження: хоча на рівні імперської політики ми бачимо прояв мовного імперіалізму, серед російських філософів чіткої позиції щодо цього немає.

Російська національна ідея має виразний месіанський характер, який унеможливило чітку прив'язку російської нації та російського імперіалізму до російської мови. Напевно, краще за все це помітно у Є. М. Трубецького. У статті «Старий і новий національний месіанізм» він відштовхується від П'ятидесятниці й того, що апостолам було надано дар розмовляти різними мовами: «Основна відмінність між національностями – мова – тут не тільки не скасувалася, натомість отримала вище затвердження та освячення» [Трубецької, 1912, с. 13]. Таким чином, визнання однієї мови кращою за інші постає як антихристиянська практика; оскільки месіанство російського народу пов'язане саме з православною вірою, російську мову неможливо визнати як кращу за інші.

В Радянському Союзі ситуація була більш парадоксальною. Передбачалося, що у майбутній пролетарській світовій державі мовна різноманітність зникне як пережиток минулого, отже й асиміляція одних мов іншими сприймалася як необхідна. Нормативною позицією, зокрема для Леніна, було, що до єдиної світової мови – або до 2-3 світових – пролетаріат повинен дійти самостійно, без штучних нав'язувань будь-якої мови, зокрема і російської. З іншого боку, стверджувалося, що ця мова або мови будуть обрані пролетаріатом виключно з функціонально-економічних міркувань. Власне, з функціонально-економічної точки зору виділяли декілька мов, які врешті мали право на асиміляцію інших менш прагматичних мов: англійська, німецька, французька; Ленін називав ще російську як найбільш прагматичну в межах Союзу [Чернов, 2017, с. 179].

Якщо повертатися до фактів, то як у випадку Російської імперії, так і у випадку Радянського Союзу, можна сказати, що русифікація відбувалася у моменти, коли влада змінювала акцент з глобального на локальне, себто, коли відбувався відхід від месіанства до розв'язання національних проблем [Артюнова, 2012, с. 160].

Хоча наразі російська мова доволі міцно зберігає позиції – на нашу думку, частково завдяки своєму саморозумінню, – держави колишньої імперії вживають заходів щодо зменшення її ролі (і цим – влади Росії над ними). Для РФ в нинішніх умовах йдеться не так про те, щоб і надалі поширювати мову (хоча і це також: в указі президента РФ від 05.09.2022 окремо визначено пункт щодо використання російської як мови міжнародного спілкування; тобто як той самий ще радянський конструкт, створений з метою асиміляції народів [Указ Президента..., 2022, с. 8]), як про те, щоб «захистити» її на тих територіях, які вона вже «підкорила» (згадаємо слова Панасюка).

Сприйняття чогось як особливого та кращого за інше веде і до необхідності його захисту. Одним із симптомів такого захисту є мовний пуризм: якщо мова вважається за особливу (вона ж краща за інші), тоді її деформація, зміни, тим більше під впливом іншої («гіршої») мови, сприймаються як деградація (згадаємо Паустовського: «Не можна перекручувати чудову і багату мову, якою говорили і писали Ленін і Пушкін, Лев Толстой і Лермонтов...») [Паустовський, 1950]. В офіційних промовах російської верхівки ми можемо зустріти тези на користь мовного пуризму й зміцнення російської мови у її "корінній" формі [див.: Лекс, 2016; Матвиенко, 2022]. Примітно, що основний вектор уваги направлений на боротьбу зі засиллям англіцизмів.

Тож офіційна політика Кремля спрямована на «захист» російської мови, зокрема за межами РФ. Найважливішим чинником вважаємо визначення співвітчизників. В законі РФ «Про державну політику Російської Федерації щодо співвітчизників за кордоном», визначення співвітчизників базується на 3 елементах: знання російської мови, приналежність до одного з етносів, який будь-коли входив до складу російської держави, а також прихильності «на користь духовного, культурного та правового» зв'язку з Росією [Федеральный закон от 24 мая 1999 г. № 99-ФЗ].

Цим законом Росія встановлює свою протекцію взагалі над усіма російськомовними (на територіях, що колись були окуповані російською державою, а можливо, і далі). Слід зауважити, що всі три пункти зливаються по суті в один – володіння російською мовою. По-перше,

росіяни щиро вірять, що якщо хтось долучився до російської мови, він не може відмовитися від неї. Саме тому будь-які народи, вражені русифікацією, автоматично сприймаються як (переважно) російськомовні. По-друге, вибір російської мови – це історія не про суто функціональний вибір, – це історія про ціннісний вибір, точніше вибір цивілізованості. Російська, буцім – мова цивілізації й відмова від неї, курс на дерусифікацію – це відмова від цивілізації у бік варварства. Вважається, що ніхто в здоровому глузді не надаватиме переваги варварству перед цивілізацією. Тобто російськомовна людина, *оскільки вона через мову залучена до цивілізації*, не відмовиться вже ані від мови, ані від цивілізації; тож прихильність «на користь духовного, культурного та правового» зв'язку з Росією автоматично передбачається за умови володіння російською мовою.

На підтвердження цієї думки можемо знов звернутися до Панасюка, зокрема його посилання на російського соціолога В. Л. Іноземцева, який розділяє «русскій мір» на 2 типи: ті, хто виїхали з Росії до інших країн добровільно (1-й тип), і ті, хто після розпаду Союзу вимушено залишилися на територіях нових республік (2-й тип). Стверджується, що представники 2-го типу змушені відстоювати свої культурні цінності у «ворожому» середовищі – тобто, по-перше, інше середовище тлумачиться як загрозна для «русськості», по-друге, стверджується принципове небажання росіян адаптуватися до цінностей нової держави (питання принципово ставиться наступним чином: чи повна відмова від російських цінностей – чи повна асиміляція; про більш помірковані варіанти не йдеться) [Панасюк, 2021, с. 111].

Таким чином, формується імперська ідеологія, згідно з якою: варварство несе екзистенційну загрозу цивілізованості та мові цивілізації; самі варвари не можуть її захистити (вони ж бо варвари, що не здатні зрозуміти її блага); тому *важливо встановити протекцію над російськомовними поза межами російської держави* (у самій бо Росії загрози російській мові немає, справжня загроза зовні). *Оскільки російська мова розуміє себе як (най)кращу, будь-які політики дерусифікації принципово не можуть бути зрозумілими російськомовній аудиторії: для них це якась дивна відмова від того, що є кращим, це усвідомлена деградація* (в особливо гострих випадках навіть політика підтримки національних мов не може бути зрозуміла російськомовним). Відповідно, *політика захисту російської мови стає не тільки необхідним захистом особливого, а й порятунком варварів від варварства*.

Слід зазначити, що (зовнішня) політика Росії базується на споконвічно імперській/колоніальній думці – суверенітет мають лише цивілізовані народи (як свідчення цього можна взяти промову Путіна на ПФЕМ 2022, в якій майже прямо промовляється, що світ поділений на колонії та колонізаторів [Путин, 2022]). Відповідно, політика з дерусифікації дає привід Росії вважати країну чи народ такими, які не мають суверенітету, отже поширити свій суверенітет на них, отже обґрунтувати пряме втручання у справи іншої країни, зокрема – пряму інтервенцію. Тут згадується удаваний «захист» російськомовних на Донбасі та в Криму у 2014 році (й після). Хоча слід пам'ятати, що ця тактика застосовується не тільки щодо України: як приклад, можна згадати заяву міністра закордонних справ Росії в серпні 2022 року (підкреслимо, під час війни) щодо молдовської Гагаузії та необхідності «захисту» російськомовного населення і там [Лавров, 2022].

Значимо, що в РФ з початку повномасштабного вторгнення в Україну 24.02.2022 риторика щодо «захисту» російськомовного населення відійшла у тінь, на передній план вийшла риторика щодо денацифікації, демілітаризації тощо. Хоча в тіні усіх цих «де-» мотив пригнічення російської мови й потреби в її захисті не зник. Як приклад, можемо узяти новину з сайту «РИА новості» про те, що в українських школах російську літературу викладали як іноземну. В цій статті окремим пунктом прописано, що «вірші Пушкіна та Лермонтова вивчалися у перекладі українською мовою». В цій новині акцентується на неприпустимості такої практики: як стверджується, російськомовні діти повинні навчатися виключно російською мовою (можемо знов згадати Іноземцева та принципове небажання росіян адаптуватися). Але, зробимо припущення, що це речення має ще одну мету – викрити «варварство» українських шкіл: оскільки російська література є, так би мовити,

російською мовою у плоті, її переклад на *untersprache* сприймається як паплюження, деградація «великої й могутньої» в цілому, власне – практикою варварів [Русскую литературу..., 2022]. Річ у тому, що саме завдяки темі російської мови Росія наділяє Україну статусом варвара. Російською пропагандою вимальовується картина, в якій всьому тому уявному нацизму, сатанізму та в цілому варварству протистоїть російськомовна людина та російська мова, що формує її. Фактично бінарна опозиція «цивілізація - варварство» через метонімію перетворюється на «російська мова - варварство».

Як висновок зазначимо наступне. У Росії, між іншим, війна з Україною, з одного боку, конструюється як ситуація, в якій є загроза російській мові в цілому – загроза екзистенційна через «варварське» оточення, свідченням чого, зокрема, є політика дерусифікації (тут також варто додати наратив про глобальну русофобську змову, але обличчям його, адже дослідження цієї теми виходить за межі питання мови чи навіть протистояння Росії та Заходу). З іншого боку, питання, чи залишиться російська в Україні – це питання претензій російської мови на істинність та перевагу. Таким чином, відмова від російської – це виклик претензіям на перевагу, закладеним у саморозумінні російської мови. А оскільки російська мова тісно переплітається з російським імперським габітусом, то відмова від неї постає ще й як заперечення думки про перевагу російської нації над іншими, тобто як заперечення самого габітусу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арутюнова М.А. Языковая политика и статус русского языка в СССР и государствах постсоветского пространства. *Вестн. Моск. ун-та. Серия 25. Международные отношения и мировая политика*. Москва, 2012. №1. С. 155-178

Бушанський В. В. Російський імперіалізм і "новий світовий порядок". *Українська правда: веб-сайт*. 2014. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2014/11/7/7043013/index.asp>

Конституционная Хартия 1815 года и некоторые другие акты бывшего Царства Польского 1815-1881. *Библиотека окраин России*. СПб., 1907. №5. Издание Н.Д. Сергеевского. Заслуженного профессора С.-Петербургского Университета. С. 41-63. URL: <http://www.hrono.ru/dokum/konst1815.html>

Лавров о «защите русскоязычного населения» в Молдове: «Не будем забывать, что, помимо Приднестровья, есть ещё и Гагаузия». *Nokta: веб-сайт*. URL: <https://nokta.md/lavrov-o-zashhite-russkoyazychnogo-naseleniya-v-moldove-ne-budem-zabyvat-что-pomimo-pridnestrovy-a-est-eshhjo-i-gagauziya/> (дата звернення: 24.10.2022)

Лекс А. Защита русского языка – вопрос национальной безопасности. *LiveJournal: веб-сайт*. URL: <https://albert-lex.livejournal.com/134685.html> (дата звернення: 24.10.2022)

Матвиенко призвала бороться с "кешбэками" и прочими англицизмами. *Интерфакс: веб-сайт*. URL: <https://www.interfax.ru/russia/847425> (дата звернення: 24.10.2022)

Мельник Л. М. "Руській мір" – основні концептуальні положення. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник "Софія"*. Київ, 2015. № 1(3). С. 60-63.

Особенности русского радиобмена. *LiveJournal: веб-сайт*. 2013. URL: <https://pressatof.livejournal.com/96205.html>

Панасюк Л. В. Идеология «Русского мира» і білінгвізм. *Політикус : наук. журнал*. 2021. № 3. С. 110–116.

Паустовский К. Г. Великий язык. *Пионер*. 1950, № 9.

Путин: «Экономический блицкриг против России изначально не имел шансов на успех». *Татар-информ: веб-сайт*. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/stanem-eshhe-silnee-putin-oboznachil-6-principov-razvitiya-strany-i-ekonomiki-5869774> (дата звернення: 24.10.2022)

Русскую литературу в подконтрольных Киеву школах изучали как иностранную. *риа-новости: веб-сайт*. URL: <https://ria.ru/20220528/lnr-1791407855.html> (дата звернення: 24.10.2022)

Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм. *Русская мысль*. Москва, 1912. Год тридцать третий, кн. III. С.12-15

Указ Президента Российской Федерации от 05.09.2022 № 611 "Об утверждении Концепции гуманитарной политики Российской Федерации за рубежом". *Официальный интернет-портал правовой информации* : веб-сайт. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202209050019>

Федеральный закон от 24 мая 1999 г. № 99-ФЗ "О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом". *Гарант информационно-правовой портал*. веб-сайт. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_23178/

Флоренский П. А. *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*. Москва, 1914. URL: <https://predanie.ru/book/183910-stolp-i-utverzhdenie-istiny/#/toc3>

Чернов И. В. Красная лингвополитика и мировая революция. Ортодоксальный марксизм о языковом факторе в историческом развитии. *Вестник СПбГУ. Политология. Международные отношения*. СПб, 2017. Т. 10. Вып. 2. С. 166-185.

Brief history of Parliament - from autonomy to EU Finland. Parliament of Finland - веб-сайт. URL: <https://www.eduskunta.fi/EN/naineduskuntatoimii/historia/Pages/default.aspx> (дата звернення: 24.10.2022)

Bourdieu, P. *Le sens pratique*. Paris: Minui, 1980. С 52-66.

Hirsch F. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Mandel E. The Driving Forces of Imperialism. In Ken Coates (ed.), *Spheres of influence in the age of imperialism*. Nottingham, 1972. URL: <https://iire.org/node/923> (дата звернення: 24.10.2022)

Phillipson R. *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 365 с.

White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975. 464 с.

Панов Володимир Ярославович

аспірант, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан СВОБОДИ, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: vovik.suis.fou@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8401-915X>

Стаття надійшла до редакції: 25.10.2022

Схвалено до друку: 25.11.2022

THE NARRATIVE OF THE RUSSIAN LANGUAGE AS PART OF THE RUSSIAN IMPERIAL HUBRIS

Panov Volodymyr Ya.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Maidan Svobody, Kharkiv, Ukraine

E-mail: vovik.suis.fou@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8401-915X>

ABSTRACT

The article is devoted to the question of how the russian language is combined with russian imperialism. The concept of imperial hybris is proposed, which means the nation's opinion about itself that it is "one level higher" than Others (nations); an opinion based on a sense of pride. Thus, imperialism in its sources is divided into two components: an irrational sense of pride and a rational episteme that should support this sense. The latter is often built around the binary opposition "civilization-barbarism". The self-understanding of the russian language as best language is revealed, which is best expressed in the myth of the "great and mighty". The self-understanding of a language refers to what methods of description and myths a language has for describing itself; or what methods of description and myths the

native speaker uses to describe it. Several such myths are analyzed, in particular, Florensky's theory about the word "truth". It is shown how exactly the Russian language is combined with the Russian imperial hybrid. In particular, the Russian language is woven into a more general narrative about the "Rotting West" (the rational component), in which the Russian language is superior to the languages of the Western civilization. Also, myths about the Russian language, the purpose of which is to form an opinion about its superiority and a feeling of pride for it (irrational component), thanks to the trope of synecdoche (according to White), convey this pride to representatives of the Russian nation (ie, they feed the irrational component). The history of the expansion of the Russian language in the Russian state is briefly described. It is shown how the perception of the Russian language as better leads to the policy of its protection, why this protection is considered especially necessary outside of the Russian state, and how the Russian language is used to endow the object of intervention with the status of a barbarian. It is explained why the policy of derussification cannot be understood by a Russian-speaking person.

Keywords: *Russian language, imperialism, empire, civilization, barbarism, language myths.*

REFERENCES

- Artunova M. A. (2012) Language policy and status of Russian language in USSR and post-Soviet states. *International relations and world politics*. Moscow, 2012, 1, 155-178. (In Russian).
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris, Minuit, 52-66. (In French).
- Bushansky V. V. (2014) Russian imperialism and the "new world order". *Ukrainian Pravda*. Nov. 7. Retrieved from: <https://www.pravda.com.ua/columns/2014/11/7/7043013/index.amp>. (In Ukrainian)
- Brief history of Parliament - from autonomy to EU Finland [Web log post]. Retrieved from: <https://www.eduskunta.fi/EN/naineduskuntatoimii/historia/Pages/default.aspx>
- Chernov I. V. (2017). Red language policy and world revolution. Orthodox Marxism about the language factor in historical development. *Journal of S. Petersburg's National University. Political science. International relations*. S. Petersburg, 2017, 2, 166-185. (In Russian).
- Constitutional Charter of 1815 and some other acts of the former Kingdom of Poland 1815-1881 (1907). Edition of N.D. Sergeevsky, Honoured Professor of St. Petersburg University. Retrieved from: <http://www.hrono.ru/dokum/konst1815.html>. (In Russian).
- Decree of the President of the Russian Federation of September 5, 2022 No. 611 "On Approval of the Concept of the Humanitarian Policy of the Russian Federation Abroad". Regulations 2022. Retrieved from: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202209050019>. (In Russian).
- Federal Law No. 99-FZ of May 24, 1999 "On the State Policy of the Russian Federation towards Compatriots Abroad". Regulations 2010. Retrieved from: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_23178/. (In Russian).
- Florensky P. A. (1914). Pillar and statement of truth. Experience of Orthodox theodicy in twelve letters. Moscow. Retrieved from: <https://predanie.ru/book/183910-stolp-i-utverzhdienie-istiny/#/toc3>. (In Russian).
- Hirsch F. (2005). *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press
- Lex A. (2016, May 27). Protecting of the Russian language is a matter of national security [Web log post]. Retrieved from: <https://albert-lex.livejournal.com/134685.html>. (In Russian).
- Lavrov on "protecting the Russian-speaking population" in Moldova: "Let's not forget that, in addition to Transnistria, there is also Gagauzia". (2022, August 31). *Nokta*. Retrieved from: <https://nokta.md/lavrov-o-zashhite-russkoyazychnogo-naseleniya-v-moldove-ne-budem-zabyvat-chno-pomimo-pridnestrovya-est-eshhjo-i-gagauziya/>. (In Russian).
- Mandel E. (1972). The Driving Forces of Imperialism. In Ken Coates (ed.), *Spheres of influence in the age of imperialism*. Retrieved from: <https://iire.org/node/923>
- Matvienko urged to fight against "cashbacks" and other Anglicisms (2022, June 22). *Interfax*. Retrieved from: <https://www.interfax.ru/russia/847425>. (In Russian).
- Melnyk L. M. (2015). "Russian world" - the main conceptual provisions. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*. Kyiv, 2015, 1(3), 60-63. (In Ukrainian).

- Peculiarities of Russian radio exchange (2013, April 7). [Web log post]. Retrieved from: <https://pressa-tof.livejournal.com/96205.html>. (In Russian).
- Panasiuk L. V (2021). Ideology of "Russian world" and bilingualism. *Politicus*. 2021, 3, 110-116. (In Ukrainian).
- Paustovsky K. G. (1950). Great language. *Pioneer*. 1950, 9. (In Russian).
- Phillipson R. (1992) *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Putin: "The economic blitzkrieg against Russia initially had no chance of success". (2022, June 17). *Tatar-inform*. Retrieved from: <https://www.tatar-inform.ru/news/stanem-eshhe-silnee-putin-oboznachil-6-principov-razvitiya-strany-i-ekonomiki-5869774>. (In Russian).
- Russian literature in schools controlled by Kyiv was studied as foreign. (2022, May 25). *ria*. Retrieved from: <https://ria.ru/20220528/lnr-1791407855.html>. (In Russian).
- Troubetzkoy E. N. (1912). Old and new national messianism. *Russian thought*. Moscow, 1912, 3, 12-15. (In Russian).
- White H. (1975). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Article arrived: 25.10.2022

Accepted: 25.11.2022

PEER-TO-PEER (ПОСТ)АВТОРСТВО

У статті здійснюється концептуалізація (пост)авторства в контексті розвитку сучасних мережових технологій. Розглянуто розвиток і специфіку сучасних інформаційних технологій, визначено їх вплив на культуру. Зазначено, що сучасні технології змінюють людину, суспільні відносини, характер культурного виробництва. Наголошується на значенні співробітництва, мережового способу взаємодії, значущості вільного доступу, принципів свободи у користуванні і поширенні інформації, технологій, що забезпечуються, зокрема, такими мережевими системами, як Peer-to-peer (P2P). Саме з цієї технологічної перспективи здійснюється концептуалізація P2P (пост)авторства. Наголошується на важливості розділення понять авторського права і автора, визначається характер зміни їх функцій в контексті розрізнення між автономністю і авторитетом. Акселерація розвитку технологій потребує постійної взаємодії, співавторства, що може реалізуватися на підґрунті вільного доступу до інформації. Це вимагає зміни концепції авторського права, яка формувалась на засадах приватної власності, що сьогодні лише гальмує розвиток соціальних відносин. Разом із цим, важливо переглянути і фігуру автора, зосереджуючись не лише на значущості співавторства у виробництві культурної продукції, але й на концептуалізації своєрідного множинного, децентрованого автора або (пост)автора. Разом із тим, йдеться про визначну роль зміни у сприйнятті часу, акцентуацію на своєчасності й одночасності взаємодії. В такій перспективі приватна власність і авторське право втрачають своє звичне значення. Цифровий, інтелектуальний, культурний автор/продукт виходить за межі матеріального виробництва, віртуалізується як співавтор. Peer-to-peer (пост)автор реалізується через підживлення творчістю інших.

Ключові слова: автор, авторське право, peer-to-peer, (пост)авторство, інформаційне суспільство.

У передмові до величезної книги, присвяченої мережовій системі Peer-to-peer (в перекладі з англійської «рівний до рівного») маніфестовано: «Peer-to-peer мережа – це підривна (disruptive) технологія для великомасштабних розподілених програм, яка нещодавно викликала широкий інтерес завдяки успіхам peer-to-peer (P2P) обміну вмістом, потокового медіа-протоколу та програм телефонії. Існує велика кількість подібних програм, які розробляються або пропонуються. Базові архітектури мають спільні функції, як-от: децентралізація, спільне використання ресурсів кінцевої системи, автономія, віртуалізація та самоорганізація. Ці функції складають парадигму P2P» [Xuemin, 2010, р. vii]. Парадигма P2P дозволяє утворювати такі мережі, коли обчислювальні потужності або пропускна здатність мережі є доступними для різних учасників мережі поза централізованою координацією серверами і поза моделлю клієнт-сервер, коли постачання і споживання ресурсів є розділеними [Peer-to-peer]. Парадигма P2P надає «можливість створювати цінність шляхом поєднання суспільних трендів із системами P2P», виводячи співпрацю «за рамки звичайних застосунків, де файли або цикли процесора спільно використовуються рівними партнерами (peers) для виконання подібних завдань», коли різноманітні партнери надають спільноті «унікальні можливості» під час виконання загальних завдань, корисних для всіх партнерів [Bandara, Jayasumana, 2012, р. 257]. Відтак, як зауважують Бандара і Джейасумана, йдеться про створення «команди, яка процвітає завдяки різноманітності досвіду членів» [Ibid.]².

© Храбров Г. О., 2022.



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

² Звісно, важливою є й економічна складова. На цьому наголошують Л.М. Куперштейн і М.Д. Кренцін: «Мережі типу P2P розвиваються і до сьогодні. Їх використання необмежене лише обміном файлів, як це було раніше. Найбільшого поширення такі мережі набули в сферах, де важливий конфіденційний обмін даними між людьми. Це є системи відеозв'язку, трансляції відео (P2PTV), IP-телефонії, системи інтернет-телебачення тощо. В P2PTV системі кожен користувач, завантажуючи відео потік одночасно вивантажує його для

Парадигма P2P дозволяє інтенсифікувати розвиток інформаційного суспільства, обмін інформацією, втім вона ставить під питання своєрідний баланс між автономією особистості/конфіденційністю особистих даних і авторським правам, що є складовими ліберально-демократичного суспільства. Щонайперше це стосується зсуву щодо розуміння пріоритетів між авторським правом, цифровим авторським правом і конфіденційністю особистих даних, що засвідчує низка судових процесів, які постійно відбуваються між власниками авторських прав і різними мережевими майданчиками для обміну даними [див. Xuemin, 2010, р. 50-52]. Ця зміна парадигми змушує не лише переосмислювати систему авторського права, що ґрунтується на засадах приватної власності, але й поставити питання про фігуру автора, функцію авторства в сучасній культурі. В цій статті розглядається розвиток і специфіка інформаційних технологій, характер їх впливу на культуру, розмежовуються поняття авторського права і автора, а також їх функції в контексті розрізнення між автономією і авторитетом, концептуалізується сучасний стан (пост)авторства саме з тієї перспективи, яку можна узагальнити як P2P.

Розвиток інформаційних технологій, що постійно змінюються, і вплив яких останніми роками постійно зростає, справді змінив людину, суспільні відносини, характер культурного виробництва. Це добре розкривають дослідження вже класиків інформаційного суспільства, зокрема М. Кастельса чи Дж. Ріфкіна. Саме вільне розповсюдження програмного забезпечення і доступу до інформації вони визначають як важливий фактор поширення і пришвидшення інформаційно-технологічного суспільства. Зокрема, Кастельс, відмічаючи важливу роль наукових спільнот, зауважує: «Швидке поширення протоколів комп'ютерних комунікацій могло й не статися без відкритого вільного розповсюдження програмного забезпечення та кооперативного використання ресурсів, що стало кодексом поведінки ранніх хакерів. Поява персонального комп'ютера суттєво допомогла розширенню комп'ютерних мереж...» [Кастельс, 2007, с. 23]. Нижче він наголошує: «Ключовим поєднанням є відкритість та вільне видозмінення програмного забезпечення Інтернету й особливо похідних кодів. Відкрите поширення вихідних кодів дозволяє будь-кому видозмінювати код і створювати нові програми та прикладні пакети, рухаючись вгору по спіралі технологічної інновації, яка базується на співробітництві та вільному обміні технічними знаннями [Там саме, с. 36].

Саме відкритість, погодимося з Кастельсом, є визначальною, адже «її особливість полягає у визначенні співтовариства технічно компетентних членів, яких співтовариство визнає рівними собі», коли «нагорода є результатом внеску до прогресу технологічної системи, яка працює в інтересах всього співтовариства», а «без цієї відкритості члени співтовариства, можливо, дотримувалися б власних, конкуруючих стратегій, і процес спілкування міг загальмуватися, перешкоджаючи інтелектуальній продуктивності колективних зусиль» [Там саме, с. 37]¹. Відкритість дозволяє залучати велику кількість людей до співпраці, вирішувати заплутані завдання, здійснювати складні операції, розвивати технології, пришвидшувати передачу інформації. Можна стверджувати, що саме

інших користувачів. Це дозволяє постачальникам послуг витратити менше коштів на підтримку всього технічного обладнання, необхідного для традиційного підходу. А це, в свою чергу, робить вище вказані послуги більш доступними для кінцевого користувача. Пірінгові мережі знайшли своє використання також у технології Blockchain. Однорангова архітектура Blockchain надає користувачам безліч переваг. На відміну від стандартних банківських рахунків, криптовалюти гаманці не можуть бути заморожені або анульовані урядом. Також розподіл даних в Blockchain серед великої кількості вузлів робить мережу практично несприйнятливою до атак типу «відмова в обслуговуванні» (DoS/DDoS), від яких страждає велика частина систем. В результаті, розподілена мережа, в поєднанні з обов'язковим погодженням більшості учасників забезпечує Blockchain системам відносно високу ступінь стійкості до зловмисної активності» [Куперштейн, Кренцін, 2021, с. 27]

¹ Цікаво, що Кастельс порівнює це з принципами існування наукового співтовариства: «Це не дуже відрізняється від фундаментального правила наукового дослідження, згідно якого всі знахідки повинні бути відкритими й обговорюватися у формі, яка дає можливість здійснювати експертну оцінку, критикувати й навіть сперечатися. Лише ті члени академічних установ, які згодні на цей нагляд, визнаються вченими своїми колегами» [Кастельс, 2007, с. 37].

така технологічна/інструментальна відкритість не просто відповідає принципам відкритого суспільства, ба більше – стимулює його розповсюдження.

Іншим важливим принципом є власне свобода. Кастельс наводить як приклад Фонд вільного програмного забезпечення, створений Річардом Столменом¹ і загалом хакерську етику, наголошуючи, що для більшості хакерів «свобода є не лише цінністю (технологічна інновація є головною метою, а персональне задоволення від творчості є навіть важливішим за свободу), а й, безумовно, принциповим компонентом їхнього світобачення та їхньої діяльності як хакерів» [Кастельс, 2007, с. 45]. І оскільки «свобода поєднується зі співпрацею завдяки традиції культури дарування», це зрештою «веде до економіки дарування» [Там саме]. Такий суспільно-економічний зсув уможливується поєднанням відкритого доступу до інформації й програмного забезпечення і свободи щодо її модифікації, що і створює мережу співтовариства, співпраці, співавторства. Важливо, що в культурі/економіці дарування доволі часто йдеться не про прибуток/гроші, що зрештою призводять до відчуження, але щонайперше про визнання (своєчасного) внеску особистості (того ж таки хакера) для спільноти. В програмному забезпеченні важливим є *своєчасність* презентації будь-якого продукту², який не може чекати просування на ринку чи патентування, позаяк він доволі швидко старіє. Певною мірою це стосується сьогодні будь-якого культурного виробництва, адже швидкість створення й розповсюдження та масовість споживання продукту сприяють швидкоплинності і мінливості інтересу/попиту. Ймовірно, зміна пріоритетів також, сказати б, закономірна: визнання, яке фіксується кількістю споживачів, врешті-решт може викликати насолоду, не меншу й за матеріальний достаток. Це також, як відзначає Кастельс, є ознакою економіки дарування, коли «престиж, репутація та соціальна повага пов'язані зі значущістю подарунку для співтовариства», коли важливою є «негайна насолода від того, що кожен побачить майстерність» того, хто щось створює, коли «визнання приходить не лише від процесу давання, а й від творення цінного предмету (інноваційного програмного забезпечення)» [Там саме].

Без сумніву, інформаційно-технологічний розвиток відіграв вирішальну роль у трансформації культурного виробництва (Дж. Ріфкін, концептуалізуючи гіперкапіталізм зазначає, що сьогодні йдеться про перехід від промислового до культурного виробництва, коли саме культурний досвід визначає природу споживання [Rifkin, 2000]), економіки послуг, суспільства споживання, саме він спричинив децентралізацію й фрагментацію суб'єкта, зрештою – і перехід до тієї форми, яку в певній теоретичній побудові називають постлюдиною з її рівністю у відмінностях і множинністю режимів тяжіння [Zahurska, 2018, р. 29]. Але важливою є й кооперація цих децентрованих суб'єктів. До речі, та ж peer-to-peer парадигма знайшла розвиток у сучасній економіці, коли навіть йдеться про peer-to-peer обмін, приміром, у місцевих громадах, що передбачає спільне користування різними речами, приладами чи інструментами [див.: Lampinen, 2021]. Зрештою, виходячи з того принципу, що «Інтернет є результатом суспільного привласнення його технології користувачами-виробниками» [Кастельс, 2007, с. 195], можна переглянути все в культурі. За Кастельсом, це розкривається в концепті сингуляризованого/персоналізованого/індивідуального гіпертексту культури, що дає змогу розумній істоті вибирати різні культурні компоненти, «створювати з них нові комбінації», «відтворювати й наповнювати значенням», рекомбінувати всі види «тексту, образів, звуків, типів та пропусків, включаючи всю область символічного вираження, втілену у мультимедійній системі» [Кастельс, 2007, с. 202]. Втім існування всіх елементів гіпертексту залежить саме від користування різних споживачів, які лише через поширення, оновлення і рекомбінацію дозволяють їм

¹ Саме Столмен розробив вільну операційну систему GNU, що залучила створене Лінусом Торвальдсом ядро/Linux, «загальнодоступної» програми, головний код якої може отримати будь-хто безкоштовно. У 1985 р. Столмен презентував «Маніфест GNU» [The GNU Manifesto, 1985], в якому маніфестовано основні принципи вільного користування програмним забезпеченням і співавторства.

² Звернемо увагу, що жаргонне слово «to hack» (з англійської – рубати, шматувати) саме і пов'язувалося зі швидким процесом внесення змін у будь-яку програму.

продовжувати в принципі обмежене в часі життя. Гіпертекст втілює мінливість теперішнього, не даючи зосереджуватися чи зацікавлюватися на чомусь виокремленому, постійно відсилаючи (як це буває з покликаннями/гіперпосиланнями) до іншого.

Фігура автора має бути переосмислена, з огляду на ці тенденції. Так, можливо, все ще слухними є зауваження Р. Барта про письмо (ба більше – навіть будь-яку творчість, культурне виробництво слід так розуміти) як простір невизначеності, неоднорідності, «де губляться сліди нашої суб'єктивності», де «зникає будь-котра самототожність» творця/виробника в цілому, і про сучасного «автора» ми маємо висловлюватися як про скриптора, що «народжується одночасно з текстом, який «завжди пишеться тут і зараз» [Barthes, 1967], його дійсність чи буття цілковито залежить від *своєчасності* відповіді/зацікавленості інших, що насправді може фіксуватися у двох режимах: авторитету суб'єкта/творця з особистою історією (тут все ще дієвою лишається та традиція, про яку згадує той-таки Барт як про панування особистості автора з історією його життя), або анонімного чи, як у випадку з художником Бенксі або різними мережевими проєктами, умовно іменованими але, невідомими. Втім обидва вони залежать від часу – миті, коли створюється продукт і того, наскільки він може бути потрібним користувачеві, при чому все частіше не в сенсі простого споживання, а в сенсі його творчого потенціалу для самого споживача, який також залежить від певної спільноти. Авторитет не може бути вічним, як добре демонструє гейт у мережі. Зрештою, буває так, що достатньо одного разу якось схибити, аби був втрачений інтерес до усього, що пов'язане з певним ім'ям. З іншого боку, невстановлене (анонімне чи псевдонімне) авторство чітко фіксує зсув від авторитету автора до самого продукту.

М. Райф, переосмислюючи концепції функції автора М. Фуко [Foucault, 1984] і «цифрового авторства» Дж. Реймана [Reyman, 2010], пропонує концептуалізувати автора як «вузол» (node) або «продукт» (product), фокусуючись саме на «матеріальності автора» [Rife, 2013, p. 93]. Автор/продукт або «вузол у мережі» має вийти за межі того, що ще відзначив Фуко в фігурі автора як функції дискурсу/влади, тобто «фільтру і перешкоди для циркуляції інформації». Важливим тут є зміщення акценту саме на продукт, який насправді є результатом спільної праці, соціальної кооперації, але і (цифровий) автор не є єдиним, а радше він є творінням цифрової композиції [Rife, 2013, p. 97]. Це особливо помітно у сучасних практиках створення музики за допомогою цифрових платформ, які дозволяють поєднувати різні готові семпли і накладати плагіни, що зрештою призводить до нового продукту, в якому лише досвідчене вухо може розпізнати множину авторів. Ще більше це стає очевидним у зв'язку з розвитком штучного інтелекту і розширення можливостей чат-ботів, які можуть (допомагати) створювати продукт, не претендуючи на авторство.

Таким чином, це нове сприйняття часу, зсув акценту саме на теперішній час, своєчасність, одночасність потребують взаємодії. Як зазначає К. Скіннер у «Цифровій людині», саме взаємодія в режимі реального часу є найближчою перспективою для людства, яке переходить в «епоху колаборацій», що втілюється у взаємодії стартапів і стійких брендів, у можливості кожного бути осередком глобальної мережі, спілкуватися та обмінюватися з ким завгодно чим завгодно в режимі реального часу [див.: Скіннер, 2020].

У такій перспективі приватна власність і авторське право втрачають своє вже звичне значення. Певною мірою, ідеться навіть про відмову від того, що зазвичай пов'язували з «духом капіталізму» чи «протестантською етикою», коли гроші мали засвідчувати обраність чи статус людини, і фіксація особистості/автора/власника дозволяла спроектувати його сподівання на вічність, тепер радше йдеться про визнання спільноти. Економічний капітал і достаток, звісно, має значення, але він вторинний, більш значущою є творчість і співвизнання, адже кожний зі спільноти також щонайперше орієнтується на творчість, а не просте споживання. Цифровий, інтелектуальний, культурний продукт, навіть автор/продукт виходить за межі матеріального виробництва, постає як віртуальний з акцентом на потенційність (*virtus*), яка присутня в кожному іншому, хто здатний його оновлювати. Цініться більше саме можливість іншого бути

співавтором. Сьогодні це добре показує блогінг. Будь-який продукт просувається мережами спільнот, які формуються в цілому рівними учасниками, що утворюють горизонтальні зв'язки.

Peer-to-peer (пост)автор, звісно, зберігає свою автономію, але реалізується через підживлення творчістю інших, відтак є частковим і децентрованим, його авторитет завжди є умовним і темпоралізованим. Якщо ренесансний або романтизований автор заробляв або виробляв свій авторитет разом з автономністю в контексті абсолютного авторитету Бога і його намісників – церкви і абсолютизму, то сьогодні peer-to-peer (пост)автор конкурує з національною державою і глобальними корпораціями, одне слово – капіталом. Якщо ренесансний або романтизований автор сподівався на вчинок чи твір, що викарбує його ім'я у вічності, peer-to-peer (пост)автор має шукати спосіб як «хакнути» час.

Зрештою та модель автора, яку ми подекуди все ще відтворюємо, має значення для пенітенціарної системи, фіксації провини і покарання окремої, визначеної особи, або соціального/божественного визнання і винагороди певної особистості. Вона концентрується на фіксації певних продуктів як оригінальних і пов'язаних з оригінальністю автора або якістю продукту, що маркований як певний бренд. Відтак вона передбачає систему за принципом модель – копія, оригінал – підробка, в якій перші члени опозиції втілюють авторитетність певного авторства і наразі дозволяють створювати додаткову вартість, що і скріплювалося авторським правом (приватною власністю), яке насправді власне і визначало ту функцію автора [Rife, 2013, p. 96]. Для споживача має значення інше – власне сам продукт. Це особливо помітно у випадках з творами мистецтва. Якщо відверто, яке має значення чи справді той чи інший твір належить Ван Гогові, Ворголу чи Бенксі, якщо не можна відрізнити на око, оригінал це чи підробка. За межами виробництва додаткової вартості вони всі вже знаходяться в просторі циркуляції симулякрів, де, як відзначав Ж. Бодріяр, не існує авторитетної моделі.

Насправді зрозуміло, що для світу Бога, який все знає, і для світу науки, що претендує на об'єктивність, не важлива жодна фіксація авторства. Хто написав цю статтю, має значення для інституціонального визнання маркованої під певним іменем особи, що і сама належить до маркованої певним іменем інституції, і ймовірного зиску з цього для обох, що може бути монетизований/капіталізований. Все решта – peer-to-peer...

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / Пер. з англ. Київ: Видавництво "Ваклер" у формі ТОВ, 2007. 304 с.

Куперштейн Л.М., Кренцін М.Д. Аналіз тенденцій розвитку пірингових мереж. *Вісник Хмельницького національного університету*, 2021. № 4, с. 25-29.

Скіннер Кр. Людина цифрова / Пер. з англ. Г. Якубовська. Харків: Вид-во Ранок; Фабула, 2020. 272 с.

Bandara H. M. N. D; Jayasumana A. P. "Collaborative Applications over Peer-to-Peer Systems – Challenges and Solutions". *Peer-to-Peer Networking and Applications*. 2012. № 6 (3). P. 257–276.

Barthes R. The Death of the Author. *Aspen*. 1967. №. 5–6.

Foucault, M. "What is an author?" *The Foucault reader*. Paul Rabinow (ed.). New York: Pantheon, 1984.

Lampinen A. *The Trouble with Sharing: Interpersonal Challenges in Peer-To-Peer Exchange*. Morgan & Claypool, 2021. 101 p.

Peer-to-peer. *Wikipedia*. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Peer-to-peer>

Reyman, J. *The rhetoric of intellectual property: Copyright law and the regulation of digital culture*. New York: Routledge, 2010.

Rife M.C. *Invention, Copyright, and Digital Writing*. Chicago: Southern Illinois University Press, 2013. 222 p.

Rifkin J. *The Age Of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-For Experience*. New York: Putnam Publishing Group, 2000. 312 p.

The GNU Manifesto. 1985. GNU Operating System. URL: <https://www.gnu.org/gnu/manifesto.en.html>

Xuemin Shen, Heather Yu, John Buford, Mursalin Akon. *Handbook of Peer-to-Peer Networking*. New York, London: Springer, 2010. 1405 p.

Zahurska N. V. Speculative Posthumanism: Naturalization and Vitalization. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2018. № 59. С. 25-31. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-59-3>.

Храбров Георгій Олегович

аспірант кафедри філософії та суспільних наук гуманітарно-правового факультету Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського "Харківський авіаційний інститут"

вул. Чкалова, 17, Харків, Україна, 61070

E-mail: l2velial@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0397-3289>

Стаття надійшла до редакції: 23.08.2022

Схвалено до друку: 11.11.2022

PEER-TO-PEER (POST)AUTHORSHIP

Khrabrov Heorhii O.

PhD Student, Faculty of Philosophy

Department of Philosophy and Social Sciences of the Humanities and Law Faculty

National Aerospace University – Kharkiv Aviation Institute

17, Chkalova str., Kharkiv, Ukraine, 61070

E-mail: l2velial@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0397-3289>

ABSTRACT

The article conceptualizes (post) authorship in the context of the development of contemporary network technologies. The development and specifics of contemporary information technologies are considered, and their impact on culture is determined. It is noted that contemporary technologies change people, social relations, and the nature of cultural production. It emphasizes the importance of cooperation, the network method of interaction, the importance of free access, the principles of freedom in the use and dissemination of information, technologies provided, in particular, by such network systems as Peer-to-peer (P2P). It is from this technological perspective that P2P (post)authorship is conceptualized. The importance of separating the concepts of copyright and author is emphasized, the nature of the change in their functions is determined in the context of the distinction between autonomy and authority. Acceleration of technology development requires constant interaction, co-authorship, which can be implemented on the basis of free access to information. This requires a change in the concept of copyright, which was formed on the basis of private property, which today only inhibits the development of social relations. Along with this, it is important to review the figure of the author, focusing not only on the significance of co-authorship in the production of cultural products, but also on the conceptualization of a kind of multiple, decentralized author or (post)author. At the same time, it is about the significant role of change in the perception of time, emphasis on timeliness and simultaneity of interaction. In such a perspective, private property and copyright lose their usual meaning. The digital, intellectual, cultural author/product goes beyond material production, virtualized as a co-author. Peer-to-peer (post)author is realized through feeding the creativity of others.

Keywords: *author, copyright, peer-to-peer, (post)authorship, information society.*

REFERENCES

- Bandara, H. M. N. D; Jayasumana, A. P. (2012). "Collaborative Applications over Peer-to-Peer Systems – Challenges and Solutions". *Peer-to-Peer Networking and Applications*. 6 (3): 257–276.
- Barthes, R. (1967). *The Death of the Author*. *Aspen*. 5–6.
- Castells, M. (2007). *The Internet Galaxy, Reflections on the Internet, Business and Society*. Kyiv: "Vakler" publishing house in the form of LLC. (In Ukrainian).
- Foucault, M. (1984). "What is an author?" *The Foucault reader*. Paul Rabinow (ed.). New York: Pantheon.
- Kupershtein, L., Krentsin, M. (2021). Analysis of peer-to-peer networks trends. *Herald of Khmelnytskyi national university*. 4, 25-29. (In Ukrainian).
- Lampinen, A. (2021). *The Trouble with Sharing: Interpersonal Challenges in Peer-To-Peer Exchange*. Morgan & Claypool.
- Peer-to-peer. *Wikipedia*. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Peer-to-peer>
- Reyman, J. (2010). *The rhetoric of intellectual property: Copyright law and the regulation of digital culture*. New York: Routledge
- Rife, M.C. (2013). *Invention, Copyright, and Digital Writing*. Chicago: Southern Illinois University Press.
- Rifkin J. (2000). *The Age Of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-For Experience*. New York: Putnam Publishing Group.
- Skinner, Kr. (2020). *Digital human*. Kharkiv: Publishing Ranok; Fabula, (In Ukrainian).
- The GNU Manifesto. (1985). GNU Operating System. URL: <https://www.gnu.org/gnu/manifesto.en.html>
- Xuemin Shen, Heather Yu, John Buford, Mursalin Akon. (2010). *Handbook of Peer-to-Peer Networking*. New York, London: Springer.
- Zahurska, N. V. (2018). Speculative Posthumanism: Naturalization and Vitalization. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias"*, 59, 25-31. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2018-59-3>

Article arrived: 23.08.2022

Accepted: 11.11.2022

NAKED ATTRACTION: СТРУКТУРА БАЖАННЯ

У статті здійснюється концептуалізація структури бажання, що властива суспільству спектаклю споживання. Визначається характер репрезентацій різноманіття, рівності, рівновартості, що конституують сучасного суб'єкта бажання й експонують сингулярність бажання, що спрямоване на частковий об'єкт. Специфіка культури сучасного суспільства, орієнтованого на різноманітні способи «самовинаходження» через оприлюднення конструювання особистості, зациклена на тілесності, на винесенні усього тілесного на поверхню. Йдеться про панування дефрагментованих образів, що виробляються за принципами товарної форми через репрезентацію/експонування, що забезпечується розвитком сучасних медіа-технологій. У цій перспективі капіталізоване тіло зводиться до його інструментальності, виробничого потенціалу його частин, що легітимується процесом трансформації сексуальності, який можна спостерігати в сучасному медіа-просторі, в ток-шоу, зокрема Naked Attraction, характерні риси якого розглянуто в статті.

Суб'єкт суспільства спектаклю споживання є суб'єктом бажання, яке зосереджується на поверхнях тіла як обгортки, в яку запаковане задоволення. Процес розпаковування постає як такий, що дає насолоду. В делезіанській проєкції такий тип бажання і такий спосіб насолоди тлумачиться як мазохистський, що реалізується в формі договору і, зокрема в «саспенсі» розпаковування/роздягання. В спектаклі споживання йдеться про поступовість бажання, що рухається від органів/частин за логікою розпакування як роздухування бажання. Фігура суб'єкта бажання/спектаклю/споживання визначається через точки (ро)збіжності: природне/культурне, ціле/часткове, єдине/множинне, інтимне/екстимне. Відтак стверджується, що єдиного цілісного суб'єкта, особистості, яку потрібно відтворити чи наслідувати, не існує. Натомість є частковість множини, що перебуває в трансформаційному процесі само(ре)презентації. В цьому контексті життя постає як рух від частки до частки, якість яких оцінюється здатністю давати/отримувати, продукувати/споживати, експонувати/споглядати задоволення/насолоду, що розгортається в деконструкцію і трансформацію суб'єкта бажання і зокрема, сексуальності.

Ключові слова: бажання, суб'єкт/об'єкт бажання, суспільство спектаклю споживання, сексуальність, образ, насолода.

Be my desire / I'm a frustrated man / Summon us for
peace / Do what we can

Feel my desire / Favor the bold / Some of us fall to the
Earth / These others roam / Beseeched by desire /
See my desire / No solemn moods / All of us are
teammates / We stick to the rules / It's a real life desire

Interpol «My Desire»

На головній сторінці сайту «The Vulva Gallery», створеного 2016 року Гільде Сем Аталанта, ілюстраторкою з Амстердама, читаємо: «це освітня платформа, що зосереджена навколо ілюстрованих портретів вувльви та особистих історій, а також чудової, сприятливої та позитивної спільноти, яка прославляє вувльву в усьому її розмаїтті по всьому світу <...> Усі вувльви унікальні – як і наші руки, носи та очі. Однак зазвичай у популярних ЗМІ відображається лише одна форма вувльви. Чи то в журналах, чи то в масовій порнографії, чи навіть у книгах з біології, у всьому світі ми постійно стикаємось із спотвореним образом «ідеальної» вувльви, представленій як «нормальна». Це змусило багатьох із нас (що виглядають інакше, ніж ця «ідеальна» вувльва) повірити, що ми не підходимо до

«нормального» образу» [The Vulva]. І далі, переходячи до сторінки з портретами вульв, читаємо: «Упізнати себе в чужій історії та подумати: “Гей, це я, я теж так почуваюся!” – це дуже сильно. Багато з нас не звикли говорити про свою вульву, але може бути дуже корисно знати, що інші люди мають такий самий досвід або невпевненість» [Ibid.]. Власне потім ми можемо прочитати короткі сповіді, що додаються до малюнків і справді багатоманітних вульв.

У започаткованому 2016 року британським Channel 4 телешоу знайомств Naked Attraction з ведучою Анною Річардсон споглядаємо, як одягнена людина обирає собі партнера серед пістьох оголених людей, які знаходяться в кольорових кабінках, що відповідають кольорам веселки. В кілька етапів поступово розкриваються тіла та обличчя учасників: спочатку показують/обирають низ – ноги і геніталії, потім – тулуб/груди, далі – обличчя, услід – голос. На кожному етапі той, хто обирає/суб'єкт, відхиляє одного з голих об'єктів, аж до того, як залишаться лише двоє. У фіналі суб'єкт вибору також оголюється, і лише потім робить свій остаточний вибір, після чого ці двоє (може бути і більше, приміром, коли обирає пара чи обирають пару) йдуть на побачення, вже одягнені. Шоу завершується відгуками щодо вражень про зустріч і намірами про майбутнє.

Обидва приклади репрезентують як ключовий меседж – різноманіття і рівність гендерів, сексуальностей, органів-частин, уподобань, бажань, потягів, з яких складаються особистості. Тут жодним чином не йдеться про щось, чому присвоєно статус ідеалу (що характеризує тео-фало-лого-центристську ідеологію соціального відбору чи конкурсу), йдеться лише про сингулярність бажання, що надає перевагу тому чи іншому частковому об'єкту. Сингулярність бажання може реалізуватися лише за умови рівності, рівновартості, рівноцінності усіх форм/речей, що існують, не важливо, чи є вони природними, чи штучно створеними, культурними. В цьому меседжі немає нічого, що б суперечило онтологічній істині, що буття є множинність, проте усюдисуща рівність забезпечується лише через об'єктність/уречевлення усього як часткового і обов'язково через експонування, репрезентацію його в потоці образів. Таке бачення цілковито відповідає образній структурі суспільства спектаклю. Адаже навіть так звана «нова щирість» навряд виходить за межі того стану, який Гі Дебор характеризує у похмурих тонах: «Образи, які відірвалися від усіх аспектів життя, зливаються в спільне русло, де єдність цього життя вже неможливо відновити. Розглянута дійсність частково розгортається у власній загальній єдності як окремих псевдосвіт (pseudo-monde à part), лише як об'єкт споглядання (objet de la seule contemplation)» [Debord, 1992, p. 2].

Відтак ми спробуємо визначити, що репрезентують ці образи часткових речей, виходячи з того, що філософське осмислення є рухом від перцептивних образів до концептуалізацій, будемо намагатися створити концептуальні діаграми, що мають відкрити структуру бажання, властиву сучасному суспільству, яке ми визначаємо як *суспільство спектаклю споживання*.

Передовсім слід зауважити, що наведені вище приклади, як і безліч інших, які можна розмножувати, рухаючись сучасним медіа-простором, продукують дивне відчуття парадоксальності ситуації: екстимація інтимного, тілесне оголення, самопрезентація мають якимось чином вивести до емпатії, солідарності, комунікації, міжлюдських (зокрема і сімейних) стосунків, кажучи старою мовою, душевної/інтимної близькості¹.

Цей характерний для теперішнього часу процес екстимації знаходить різні концептуалізації і інтерпретації. Одна з них визначає його як порнофікацію культури, яку Шелдон Валдреп конкретизує як «самовинаходження» (self-invention), тобто «істинну виставу себе (performance of a self) як способу реклами та оприлюднення сконструйованої особистості» [Waldrep, 2021, p. 1]. У зв'язку з цим Валдреп, зокрема, визначає порно як підмножину, що належить до сучасної технологічної, медійної перформативності, «заснованої саме на сексі та тілі як демонстрації частин і статевих актів», адже порнографія

¹ Щиро чи ні, але зазвичай учасники шоу, як і соціальних мереж, шукають саме реальних/живих стосунків, в яких має розкритися кохання чи пристрасть.

є «виставою (performance), і все, що є виставою, також містить принаймні елемент порнографії, аспект, який, передовсім, викликає тілесну реакцію у глядача» [Ibid.].

При цьому, загальним є процес своєрідного *уречевлення* світу, коли йдеться про уречевлену подібність між усіма феноменами світу, що уособлює «інтернет речей» (internet of things), і коли людина відноситься до «тіл речей» (bodies of things), тобто до усього, що зринає в перспективі постлюдини, а людське тіло розглядається як множина, яку утворюють «інші живі організми» [Ibid., р. 2-3], і ба більше – *неживі* (техногенні, приміром) складові. Втім ця децентрована (і де-людино-центрована) множинна істота, тіло якої не відокремлюється від усього іншого в світі (як й усе інше в світі не відокремлюється від її тіла), насправді не відчуває єдності з Іншим (сучасні екологічні рухи засвідчують це не менше, ніж сучасна наука), лишаючись фрагментованою часткою.

Напевно культура сучасного прозорого суспільства екстимності, чи стріптиз-культура [McNair, 2002] виглядає як особливо зациклена на експонуванні тілесності, на поверхнях тіл і винесенні усього тілесного на поверхню. Втім, якщо тут і йдеться про те, що Дітмар Кампер називав «терором видимості», коли «насильство образів» займає місце природності життя, і лише те, що є видимим, визнається за дійсне, лише те, чому є образ, буцім має реальність, а постійне збільшення експонування, інсценування інтенсифікує насильство видимого в інформаційному суспільстві [Kamper, 2002], потрібно зауважити, що образ не постає як цілісний, а завжди як (де)фрагментований, як мережа-послідовність частин, що його утворюють/в(и)кривають.

Саме це втілює Naked Attraction, експонуючи анатомічні, фізіологічні і культурні особливості/відмінності (стать/гендер, колір шкіри, розмір, вік, татування, зачіску тощо, до речі, й уявлення про красу) *як рівноважні*, коли перевага щодо них визначається як вибір на той чи інший (рівноправний) смак. Тіло і його частини є матеріальним втіленням особистості, об'єктивація/образ якої, екстимація, представленість Іншому, засвідчують специфічну феноменальність людини, зведеної до сукупності чи симбіозу частин тіл, що «є об'єктами, які присутні в реальних чуттєвих контекстах», відтак і «об'єктами визначення та бажання» (definition and desire), що існують переважно як репрезентації в процесі культурного виробництва [Waldrep, 2021, р. 4].

Відтак вони постають як частина виробництва образів (як) товарів. Це виробництво чи самовинаходження здійснюється саме через репрезентацію/експонування, що забезпечується постійним розвитком сучасних медіа-технологій, спрямованих на розширення і пришвидшення капіталістичного споживання образів. Але загалом ми можемо спостерігати багаторівневий соціокультурний зсув, основою якого певною мірою є (пост/транс)людське тіло. Ясмін Ібрагім демонструє ці рівні чи певні відповідності, коли «капітал перетворює самість на товар (commodifies the self)», коли «технологія заплуталася в більш тривалому проєкті з розбирання (disassemble) тіла за допомогою складних візуальних технік (а саме: рентген, сонографія, ендоскопія, магнітно-резонансна томографія), які не тільки об'єктивують тіло, але й роблять його прозорим і проникним», коли «медичні науки дедалі частіше сприймають тіло як набір частин, органів і тканин, які можна відновити або, за потреби, замінити іншими частинами, органами й тканинами», коли «глобальна економіка чіпляється за поняття тіла, присутності та його лібідальних бажань в інтимних аспектах» [Ibrahim, 2021, р. 25]. Підсумовуючи, вона зазначає, що «коммодифікація людського тіла перетворює тіло на капітал», відтак «вставлення (insertion) капіталу в нас» чи розміщення людства в капіталі «означає, що ми вже створені як постлюдські форми життя в результаті перестановки капіталу», і з посиланням на Гленн Ріковскі додає: «ми вже транслюдини як форма життя в соціальному всесвіті капіталу: ми є капіталом, людським капіталом, *капіталізованим людством*» [Ibid.]. В цій перспективі бачення капіталізоване тіло постає як дегуманізоване тіло. Таким чином, насправді має значення лише його інструментальність, виробничий потенціал його частин, що легітимується і приймається через специфічну трансформацію сексуальності, або, за тлумаченням Бьон-Чхоль Хана в «Агонії Еросу», – перетворення кохання на сексуальність. Хан викриває і те,

що зрештою призводить до фрустрацій чи депресій, які супроводжують сучасну людину в контексті того, що він називає диктатом досягнень (Leistungsdiiktat): «Сьогодні любов позитивізується як сексуальність, яка також підпорядковується диктату досягнень. Секс – це досягнення (Leistung). А сексуальність – це капітал, який потрібно примножувати. Тіло з його виставковою вартістю (Ausstellungswert) схоже на товар. Інший сексуалізується в об'єкт збудження. Не можна любити Іншого, від якого була віднята інакшість, його можна лише споживати. Він також більше не є особою, оскільки він фрагментований на сексуальні підоб'єкти (Teilobjekten)¹. Сексуальної особистості не існує» [Han, 2012, p. 18].

Звісно, з цим можна сперечатися. Все залежить від того, як саме ми будемо визначати особистість. У певній проєкції чому б їй не бути сексуальною? Хоча Naked Attraction добре демонструє саме цю Ausstellungswert кожного учасника шоу, яка зводиться до розміру, форми, ступеню денатуралізації тіла та його органів-частин; і хай подекуди можна розгледіти загальні тенденції щодо розуміння краси, в цілому ключовим меседжем є рівн(оварт)ість, а відтак і корисність/результативність усього різноманіття, – жодної стигматизації чи узагальнення, лише багатоманіття/сингулярність смаків.

Інша річ, що результатом кожного вибору-на-свій-смак геть не часто є створення бодай на короткий строк пари чи навіть здійснення сексуального акту. Авжеж, ми можемо розглядати це в лаканіанській перспективі того, що сексуальних стосунків не існує. Тож якщо виходити саме з сексуальності, буквально з частин тіла і щонайперше геніталій, годі розраховувати на справжню людську близькість. Розглядаючи Іншого в перспективі Левінасового бачення, Хан вбачає проблему в тому, що сучасна близькість/позитивність, що позбавлена дистанції, руйнує саму можливість любовних стосунків – справжньої близькості, яка пов'язана з напруженням і негативністю. Але проблема полягає не лише в цьому, і не тільки в тому, що позитивізування кохання до «формули задоволення» (Genussformel) з орієнтацією на «приємні відчуття», що зводить стосунки до взаємоспоживання, від початку нівелює будь-яку можливість цих стосунків. Натомість потрібно або приймати садівську логіку сексуальної насолоди за умови відкидання сентиментального кохання, або приймати усі ризики негативності (Хан) того, що зазвичай ми іменуємо коханням. Проблема цієї неузгодженості чи парадоксальності насправді унаслідковано від християнського етосу, що виплекав певний тип сентиментальності й погляд на стосунки, хоча в дійсності він переважно лишався недосяжним ідеалом. Цей етос структурований в перспективі Іншого, який формує і спрямовує бажання саме як бажання Іншого.

Втім проблема полягає в тому, що і суб'єкт, який конститується капіталізмом (суб'єкт суспільства спектаклю споживання), насправді є *суб'єктом бажання*, і аж ніяк не насолоди. Все заціклюється саме на бажанні, яке зосереджується на поверхнях тіла як *обгортки*, в яку *запаковане* задоволення/насолода. Власне процес розпаковування і постає як такий, що доставляє насолоду. Ба більше – зворотним боком цього споживання (роз)пакування-тіла є праця, яка виглядає як така, що позбавлена відчуження. Як, до речі, й усі її супутні складові як-от: трудовий договір чи контракт. В певній філософській традиції такий тип бажання і такий спосіб насолоди іменовані як мазохистський. І наведений Ханом приклад з романом «П'ятдесят відтінків сірого» засвідчує контамінацію садизму мазохізмом – БДСМ як парадигму сучасного світу, в якому покора законові Іншого постає як особисте бажання, коли закон конститує умовну безпечність, що забезпечується тотальною контрольованістю, що утворює життя, позбавлене негативності ексцесу. У своєму хрестоматійному дослідженні Жиль Делез зауважував, що саме договір, контракт характеризує мазохізм. І якщо мазохистська культура побудована на двох складових: естетичній, «що розвивається за моделлю мистецтва та саспенсу», і юридичній, «що розвивається за моделлю договору та підпорядкування» [Deleuze, 1967, p. 67], тоді відповідними «безпечними» і «приємними» їй втіленнями є розпаковування/роздягання/розкриття-по-частинах як знижена/приглушена інверсія саспенсу, і формальність договору як особистого вибору, найпростішою формою якого є погодження з чимось або

¹ В англійському перекладі вжито «sexual part-objects» [Han, 2017, p. 12], тобто буквально часткові об'єкти.

прийняття певного контенту, як це буває у відповіді на запитання, що вискакує на екрані: «чи вам є 18 років?». Усі правила і послідовності дій, процес задоволення/праці мають бути прописані і підписані учасниками, аби інституціональна відповідальність (на яку, за Делезом, спроможний лише садист) була знята. Тому ми стикаємось із тим, що часто лише порушення домовленостей/закону призводить і до насолоди, і до можливих стосунків.

Але, ймовірно, цей спектакль споживання спрямовує негативність і агресію, що з нею пов'язана, в певне скероване русло. У своєму есеї про споживання Вольфганг Шивельбуш звертає увагу на історичний зсув щодо функції упаковки в процесі виробництва/споживання: «Якщо колись упаковка слугувала для того, щоб не пошкодити предмет під час транспортування, то тепер її функція повністю змінилася <...> Споживання як процес поступової руйнації споживчої вартості предмета певною мірою був перенесений на руйнацію цілісності упаковки» [Шивельбуш, 2018, с. 184]. Психоаналітичне пояснення з посиланням на Дональда Віннікотта цьому феномену Шивельбуш вбачає у своєрідній сублімації дитячої/природної негативності, що розкривається в формуванні «я» дитини в «акті насолоди від свавільної руйнації», що визначає будь-яку руйнівну дію як «самознаходження і самоствердження «я»», коли «насолода від руйнування виявляється насолодою від життя», а «споживання відіграє свою скромну роль щоденної «маленької» дози нищення, необхідної для підтримання життя» [Ibid., с. 185-186].

З іншого боку, *Naked Attraction* дає чітко зрозуміти, що тіло-товар є лише частиною спектаклю/гри/шоу, як і процес розпаковування. І ця гра насправді має відтворити цілісність і єдність організму, відбудувати його образ, подолавши розрив між органами без тіл і тілами без органів, що продукувався культурпорноіндустрією капіталізму. Меседж цього спектаклю споживання полягає в тому, що *не існує* органів без тіла, як і тіло складається з різних органів. Йдеться лише про *поступовість* бажання, що рухається від органів/частин за логікою розпакування як роздмухування бажання. Проте такий характер бажання вимагає все більшої орієнтації на пакування. Людина має постати наче запакована в тіло, розпаковуючи кожний орган якого, можна обрати свій об'єкт бажання. Нарешті це конститує розповсюдження товарної форми не лише на те, що вироблено культурою, але і на природу. Суспільство спектаклю споживання, як і ток-шоу, побудоване саме на грі між природним і культурним, натуралізованим і денатуралізованим тілом. Певна зацикленість на волоссі (чи його відсутності) на тілі, татуваннях, штучності чи природності грудей, обрізаному чи ні пенісі тощо яскраво це засвідчує.

Тож якщо побудувати діаграму сучасного суб'єкта бажання/споживання, потрібно виокремити як визначальні точки (ро)збіжності, через які вимальовується образ товарної форми: природне й культурне, ціле й часткове, єдине й множинне, інтимне й екстимне. Будь-який суб'єкт/об'єкт бажання не є природним і/чи культурним, цілим і/чи частковим, єдиним і/чи множинним, інтимним і/чи екстимним, він є трансформером: природне денатуралізується, ціле часткується, єдине множитьсь, інтимне екстимується. Такою є відповідь суспільства спектаклю споживання усім попереднім репресивним культурам, що тяжіли до і будувалися на універсалізації певного принципу/суверенного аргументу (природне право, висока культура, пристойна поведінка, статевий етикет тощо). Єдиного цілісного природного суб'єкта чи особистості, яку потрібно відтворювати чи наслідувати, не існує. Є лише частковість денатуралізованої множини, що перебуває в трансформаційному процесі само(ре)презентації, в якому ніщо не претендує на статус вищого, хіба що – обраного, попри всі хиби і недосконалість.

Онтологічну картину цієї реальності малює Нік Ленд, завершуючи свій текст про дізінтеграцію: «Шматки (pieces) є базовими. Вважати їх такими, що походять з цілого – це плутанина, що створена нестійкими універсалістськими рамками. Будь-яка перспектива, яка реально може бути реалізована, вже локалізована серійними поломками (breakages). Ніщо не починається з цілого, хіба що як ілюзія. Сьогодні ми знаємо це як емпірично, так і

трансцендентально. Все, що не робиться по частинах, не робиться в глибокій відповідності з реальністю» [Nick Land, 2019].

Звідси можна вивести дві тези щодо відносин/стосунків/комунікування децентрованого суб'єкта чи фрагментованої істоти зі світом/іншим, які взаємодоповнюють одна одну, парадигмальною для яких є сексуальність.

По-перше, це те, що маніфестується як подолання кордонів антропоцентристської та геніталцентристської сексуальності, зокрема представниками екосексуальних рухів. Автори маніфесту «Приймаючи екосексуальну позицію: Земля як коханець» наголошують: «Екосексуальність пропонує альтернативні способи мислення сексуальності, які виходять за межі людського розмноження, генітального сексу та людської винятковості (віра, що люди відрізняються від усіх інших форм життя та перевершують їх). Оскільки люди є частиною природи, екосексуальні практики можуть включати сексуальні контакти між людьми, включаючи генітальний секс. Екосексуали, однак, вважають усі частини тіла потенційними місцями сексуального задоволення. Ми бачимо, як тіло виходить за межі власної шкіри, у таких формах, як хмари біомів, унікальні хмари бактерій і мікробів, які оточують тіла всіх органічних істот, тварин і рослин. Екосекс – це зміна парадигми: ми не займаємося сексом просто з іншою людиною, натомість ми займаємося сексом із її водою, мінералами, бактеріями, біомами та навіть зоряним пилом!» [Annie Sprinkle, Beth Stephens, Jennie Klein, 2021. P. 19]. Ця вочевидь шизоаналітична логіка розкривається й у визнанні множинності й фрагментованості задоволення, що відбивається в певному розумінні оргазму як «приємного вивільнення, вибуху або потоку накопиченого еротичного або сексуального збудження (енергії) у найширшому сенсі, який може виникати та відбуватися в різних частинах тіла або протікати через все тіло різноманітними шляхами» [Ibid., 190]. Таке *мікроскопічне* бачення дозволяє розмити той образ об'єкта, предикатами якого були прекрасний чи потворний, приемний чи огидний, довершений чи недоладний, що продукували винятковість, ієрархію, стигматизацію, виключення. Задоволення, як і життя в цілому (точніше – життя-як-задоволення), передбачає рух від частки до частки, визначальною якістю яких є здатність давати/отримувати, продукувати/споживати, експонувати/споглядати задоволення/насолоду – інклюзію часткового.

По-друге, це передбачає не так зацикленість на чомусь, на певному *об'єкті а*, як мандрівку/пошук нових/інших об'єктів/способів для життя/задоволення. Це те, що Поль Беатріс Пресьядо в своєму «Контрсексуальному маніфесті» пов'язує з розширенням і деконструкцією сексуальності, зауважуючи, що «сексуальність не може бути зведена ні до статевої відмінності, ні до гендерної ідентичності», вона «визначається як політична і водночас неусвідомлена естетика тіла та його задоволення» [Preciado, 2018, P. 8]. Ця позиція враховує не лише так би мовити складність природного тіла, але і можливості технологічного перетворення тіла, зокрема друкування нових органів за допомогою 3D принтерів. Але найголовніше, що тут проголошується, це комунікативна трансформативність сексуальності, яка доводиться через аналогію між сексом і мовою. Відтак якщо «сексуальність схожа на мови», тобто також є «комплексною системою комунікації й відтворення життя», якщо сексуальності, як і мови, «є історичними конструктами зі спільними генеалогіями й біокультурними написами», тоді «сексуальності можна навчитися» так саме, як можна «спілкуватися кількома мовами», можна позбавитися нав'язаної статевої одномовності, що набула «характеру натуралізованого бажання» і «увійти в будь-яку іншу сексуальність за іншого режиму знання, влади та бажання», «навчитися будь-якій іншій сексуальній мові з більшим чи меншим відчуттям відчуженості та незвичайності, радості та присвоєння», навіть «винайти іншу сексуальність, інші режими бажання й отримання задоволення» аж до того, що Пресьядо і розуміє як контрсексуальність – «стати чужим для власної сексуальності та втратити себе в сексуальному перекладі» [Ibid.].

Діалектичне розуміння цієї ситуації вочевидь штірнеріанське, адже все виглядає як досягнення діалектичної тотожності само-винаходження і само-втрати, частини і цілого,

навіть Штірнерову анархістську онтологію чи антропологію Ніщо залегко можна тут розглядіти. Проте деконструктивістське чи шизоаналітичне бачення визначає перспективу цього суб'єкта/об'єкта (само)насолодження як рух постійного уречевлення – самовинаходження за межами чогось визначеного як якесь певне Само. Йдеться про сподівання подолати навіть не самотність, а самотність, яку відчуває суб'єкт бажання, адже він постійно спрямований на щось ін(ак)ше, бо бажання є бажанням Іншого. Само(ре)презентація, що упорядковується ринком (підпорядковується «невидимій руці» ринку), що втілюється по суті в товарній формі, виглядає як єдиний спосіб повноцінного життя: аби бути, потрібно представляти себе по частинах на ринку і споживати усі часткові об'єкти, що репрезентовані Іншим. З іншого боку, виникає питання, чим/якою вона може бути поза товарною формою? Ймовірно, такого типу питання слід сформулювати не тільки з урахуванням усіх загроз, що йдуть від правого/традиціоналістського популізму, але і поза патосом вочевидь лівацької перспективи критики капіталізму.

Чи не фіксує все це своєрідну кумедність людської істоти (принаймні як виду), яка ніколи не виходить із дитячого стану гри, не дозріває до нудьги раціонального буття, продовжуючи гратися в стару гру одягання/роздягання, пакування/розпакування, саморуйнування/самовинаходження, отримуючи, за усіма ознаками (у Гегелевому, Марксовому, Фройдовому тлумаченні), фетишистське насолоджування? Вочевидь, коли б ми ставили просвітницьке питання про зрілість людства сьогодні, ми мали б його перевести з площини підкорення «я» авторитетові Іншого в площину питання про те, наскільки це «я» структуроване актом фетишизації буття, тобто крім визначення, наскільки суб'єкт бажання є (скерованим/спокушеним) Іншим, потрібно з'ясувати, чи може людина існувати поза вимірами додатковості, хай як вони представлені в культурі: додатковою вартістю, додатковим значенням чи додатковою насолодою. Ймовірно, аби зрозуміти людину – потрібно викрити таємницю фетишизму, відповідно вбачати перспективу зрілої людини, ба, навіть постлюдини, слід поза атавізмами фетишизму. Втім і досі позафетишизоване життя вбачається лише в тих подіях, які передбачають взаємність і рівність чи суб'єкт-суб'єктність, які іменують дружбою, з чим давні греки пов'язували політику полісів, або любов'ю/коханням, на чому мали б будуватись сексуальні стосунки, але вони виходять з визнання буття Іншого як цілого, цілісної особистості, фетишизоване руйнування якої є неприпустимим. Чи здатні ми досягти того, чого прагнемо, якщо будемо взаємодіяти по частинах?

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Шивельбуш В. Речі і люди. Есеї про споживання / пер. з нім. О. Юдін. Київ : Ніка-Центр ; Львів : Видавництво Анетти Антоненко, 2018. 192 с.
- Annie Sprinkle, Beth Stephens, Jennie Klein. Assuming the Ecossexual Position: The Earth as Lover. Minneapolis London, 2021.
- Debord, Guy La Société du Spectacle. Paris: Gallimard, 1992.
- Deleuze G. Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. 275 p.
- Han, Byung-Chul. Agonie des Eros. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2012. 73p.
- Han, Byung-Chul. The agony of eros / foreword by Alain Badiou ; translated by Erik Butler. Cambridge, MA : MIT Press, 2017. 60 p.
- Ibrahim Y. Posthuman Capitalism. Dancing with Data in the Digital Economy. London, New York: Routledge, 2021. 161 p.
- Kamper D. Der Körper, das Wissen, die Stimme und die Spur // Quel corps?: Eine Frage der Repräsentation. Muenchen, 2002. S. 167-174.
- McNair Br. Striptease Culture. Sex, Media and the Democratisation of Desire. London, New York: Routledge, 2002.

Nick Land, Disintegration. Jacobite. July 15, 2019.
<https://web.archive.org/web/20220119212451/https://jacobitemag.com/2019/07/15/disintegration/>

Preciado P. B. Countersexual Manifesto / trans. by K.G. Dunn. New York: Columbia University Press, 2018. 216 p.

The Vulva Gallery. <https://www.thevulgagallery.com/about>

Waldrep Sh. The space of sex: the porn aesthetic in contemporary film and television. New York: Bloomsbury Academic, 2021. 293 p.

Перепелиця Олег Миколайович

доктор філософських наук,

завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

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

Храброва Ольга Вікторівна

кандидат філософських наук,

доцент 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: o.khrabrova@karazin.ua

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

Стаття надійшла до редакції: 06.09.2022

Схвалено до друку: 17.11.2022

NAKED ATTRACTION: THE STRUCTURE OF DESIRE

Perepelytsia Oleh M.

D.Sc.in Philosophy, Head 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: o.perepelytsia@karazin.ua

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

Khrabrova Olha V.

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

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

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

ABSTRACT

The article conceptualizes the structure of desire, which is inherent in the society of the spectacle of consumption. The nature of the representations of diversity, equality, and equivalence, which constitute the contemporary subject of desire and exhibit the singularity of desire directed at a partial object, is determined. The specificity of the culture of contemporary society, which is oriented towards various methods of "self-invention" through the publication of the construction of the personality, is fixated on body. It is about the dominance of defragmented images produced according to the principles of commodity form through representation, which is ensured by the development of contemporary media

technologies. In this perspective, the capitalized body is reduced to its instrumentality, the production potential of its parts, which is legitimized by the process of transformation of sexuality, which can be observed in the contemporary media space, in talk shows, in particular Naked Attraction, the characteristic features of which are considered in the article.

The subject of the society of the spectacle of consumption is the subject of desire, which focuses on the surfaces of the body as a wrapper in which pleasure is wrapped. The process of unpacking appears as one that gives pleasure. In the Deleuzian projection this type of desire and this mode of jouissance is interpreted as masochistic, which is realized in the form of a contract and, in particular, in the "suspense" of unpacking/undressing. In the spectacle of consumption, we are talking about the gradualness of desire, which moves from organs/parts according to the logic of unpacking as the fanning of desire. The figure of the subject of desire/spectacle/consumption is defined through points of divergence/convergence: natural/cultural, whole/partial, single/multiple, intimate/extimate. Thus, it is argued that there is no single whole subject, a personality to be reproduced or imitated. Instead, there is a partiality of the multitude that is in the transformational process of self-(re)presentation. In this context, life appears as a movement from part to part, the quality of which is assessed by the ability to give/receive, produce/consume, exhibit/contemplate pleasure/enjoyment, which unfolds in the deconstruction and transformation of the subject of desire and in particular sexuality.

Keywords: *desire, subject/object of desire, the society of the spectacle of consumption, sexuality, image, jouissance.*

REFERENCES

- Annie Sprinkle, Beth Stephens, Jennie Klein. (2021). *Assuming the Ecosexual Position: The Earth as Lover*. Minneapolis London.
- Debord, Guy. (1992). *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard. (In French).
- Deleuze G. (1967). *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*. Paris: Les Éditions de Minuit. (In French).
- Han, Byung-Chul. (2012). *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin. (In German).
- Han, Byung-Chul. (2017). *The agony of eros / foreword by Alain Badiou ; translated by Erik Butler*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Ibrahim Y. (2021). *Posthuman Capitalism. Dancing with Data in the Digital Economy*. London, New York: Routledge.
- Kamper D. (2002). Der Körper, das Wissen, die Stimme und die Spur. *Quel corps?: Eine Frage der Repräsentation*. Muenchen, p. 167-174. (In German).
- McNair Br. (2002). *Striptease Culture. Sex, Media and the Democratisation of Desire*. London, New York: Routledge.
- Nick Land. (2019). Disintegration. *Jacobite*. July 15. <https://web.archive.org/web/20220119212451/https://jacobitemag.com/2019/07/15/disintegration/>
- Preciado P. B. (2018). *Countersexual Manifesto / trans. by K.G. Dunn*. New York: Columbia University Press.
- Schivelbusch W. (2018). Things and people. Essay on consumption / trans. O. Yudin. Kyiv: Nika Center; Lviv: Anetta Antonenko Publishing House. (In Ukrainian).
- The Vulva Gallery*. <https://www.thevulvagallery.com/about>
- Waldrep Sh. (2021). *The space of sex: the porn aesthetic in contemporary film and television*. New York: Bloomsbury Academic.

Article arrived: 06.09.2022

Accepted: 17.11.2022

НАУКОВЕ ЖИТТЯ. ДО ЮВІЛЕЮ ГРИГОРІЯ САВИЧА СКОВОРОДИ

2022 рік мав би стати для всієї України роком святкування 300-річного ювілею видатного філософа, поета Григорія Савича Сковороди (1722–1794). До ювілею було заплановано багато різних культурних, мистецьких, освітніх заходів. Втім у історію цей рік передовсім увійде як рік повномасштабного вторгнення російських військ в Україну, зокрема і на території улюбленої мандрівним філософом Харківщини. Саме тут, у селі Пан-Іванівка (зараз Сковородинівка) Сковорода провів останні роки свого життя в маєтку поміщиків Ковалівських.

Тут 1972 року було засновано Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди з меморіальним комплексом пам'яток від XVIII століття, де постійно відбувалися культурні і наукові події, екскурсії. Відвідувачі могли побачити артефакти, пов'язані зі Сковородою, побувати в його кабінеті, прогулятися садом, що розташований навколо. До 300-річчя Сковороди в будівлі музею тривали реставраційні роботи.

6 травня 2022 року о 23 годині в будівлю музею влучила російська ракета, вибух спричинив пожежу, що охопила всі приміщення, було поранено охоронця. Усі приміщення постраждали, уцілили лише зовнішні стіни будівлі, статуя філософа і деякі цінні експонати, які були задалегідь сховані у безпечному місці. Знищення російськими загарбниками будівлі музею було засуджене українською і світовою інтелектуальною спільнотою як намагання знищити українську культурну ідентичність.



Приміщення музею, зруйновані 6 травня 2022 р. російською ракетною

Саме тут, у Сковородинівці, в музеї, з 1992 року щороку проводилися започатковані професором О. М. Кривулею Міжнародні Сковородинівські читання, що кожного разу присвячувалися різним актуальним філософським проблемам і в яких брали участь українські й зарубіжні науковці.



Учасники Міжнародних Сквородинівських читань на сходах музею. 2018 р.

Утім, попри війну, інтелектуальне, культурне життя в Україні не припинилося. Було проведено багато різних заходів, зокрема в режимі онлайн відбулися й чергові XXX Харківські міжнародні сквородинівські читання «МАНДРІВНИК ТРЬОМА СВІТАМИ ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: ТВОРЧІСТЬ СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ. До 300-річчя з дня народження».

У цій рубриці ми друкуємо два тексти, які пов'язані зі Сквородою.

Перший – це доповідь учасника Сквородинівських читань професора морального права Сієнського університету Крістофа Люмера, люб'язно надана головою оргкомітету Сквородинівських читань – професором І. В. Карпенком, присвячена роздумам Сквороди про щастя. В ній автор надає належне актуальності Сквороди, його філософській освіченості, але також з позицій аналітичної філософії проводить критичний аналіз його аргументів щодо розуміння щастя в «Розмові п'яти подорожних про істинне щастя в житті».

Другий – це стаття філософа, фото-художника Ігоря Неццера, в якій він рефлексує над візуальною філософією сучасної мандрівної людини, зосереджуючись на презентації власних робіт з персональної онлайн-виставки «Місто, де позує сама Історія», представленої у Черкаському художньому музеї. Світлина краєвидів Венеції, венеціанська архітектура, скульптури відбивають і мандрівний спосіб життя, і життєву мудрість Сквороди, створюючи своєрідний настрій, що передає єднання з божественним, помірний стоїцизм і епікуреїзм, властиві його думці. Видиме і невидиме, минуле і сучасність, Венеціанський Ренесанс і Слобожанське Просвітництво, мистецтво і філософія наче завмирають у історичній перспективі. Був чи не був Григорій Скворода під час своєї європейської подорожі у 1744–1750-х роках у Венеції – окрема проблема, що ще потребує історичного дослідження. Світлина Ігоря Неццера уособлюють сучасний образ Мандрівного Філософа, що долучається до діалогу з Історією, даючи можливість усвідомлювати і плинність часу і вічну філософію.

THE RELEVANCE OF SKOVORODA'S ETHICAL PRINCIPLES: SKOVORODA'S DISCUSSION OF REAL HAPPINESS

The article analyzes the ethical work of H. Skovoroda's "A Conversation Among Five Travelers Concerning Life's True Happiness" from the standpoint of systematic analytical philosophy. Skovoroda's innovative arguments are defined, in particular regarding the criticism of materialistic hedonism. The significant stylistic difference between the philosophical and theological parts of Skovoroda's text is emphasized. The peculiarities of his philosophical arguments and dogmatic preaching of Christian eudaimonism are highlighted.

Keywords: *Skovoroda, happiness, eudaemonism, hedonism, argumentation.*

0. Greeting and preliminary remarks

Good morning to everybody. Many thanks to Professor Ivan Karpenko for his kind introduction! Many thanks to Professor Kateryna Karpenko and the organizers for inviting me to this conference! I am delighted to be able to speak to you on this memorable occasion, the celebration of the 300th birthday of Hryhorii Skovoroda!

A few weeks ago, I organized a roundtable in Berlin for the German Society for Analytic Philosophy to initiate further scientific cooperation between Ukrainian and non-Ukrainian philosophers. Professor Kateryna Karpenko was one of the Ukrainian participants. And she reported, among other things, on the bombing of the museum dedicated to Skovoroda's memory by the Russian invading forces. About the background she said that this is an attack on one of the most important symbols of Ukrainian philosophical thought. Russian aggressors bombed the small but very beloved by Ukrainians Museum of Skovoroda. This museum is located far from the city of Kharkov in a small village. Obviously, that this blow was not accidental. The attack was aimed at destroying Ukrainian cultural identity. German newspapers (*Süddeutsche Zeitung* 20.5.2022) also wrote about this bombing and classified it the same way, as an attack on Ukrainian cultural identity.

Bombs can destroy material objects but not ideas. Therefore, it is even more important to preserve the cultural contents attached to these objects in our hearts, to spread them and to keep them alive in our minds. The present congress, which we are at the beginning of, is an important contribution to this. Cultural memory and living tradition are more difficult to destroy than their material symbols. This does not mean that the material symbols are not very important or that the destruction of even cultural memory and a living tradition is not possible. But the latter becomes all the more difficult the more widespread these thoughts and traditions are. A small note from me on this: not many of Skovoroda's writings have been translated into English, or they are difficult to access. It would be important to translate more of them into English and make them more accessible. English is the lingua franca in the Western world. Disseminating Skovoroda's works in this world as well, with hundreds of millions of possible readers, makes the destruction of his thoughts that much more difficult. Internationally, many texts do not count if they are not translated into English and easily accessible.

I understand my small presentation as a sign of my solidarity with the fight of the Ukrainians for your freedom, for democracy, for a legal system that protects your fundamental rights, for your own culture, economic and intellectual development. I admire the determination and bravery of the Ukrainians in the battle for these goals, which has turned what at first seemed to be a hopeless endeavor into quite a successful one so far. Continue the very good work!



1. The Content of Skovoroda's "Conversation Among Five Travelers Concerning Life's True Happiness"

After this introduction, let me come to my actual topic: "The Relevance of Skovoroda's Ethical Principles", which Professor Kateryna Karpenko asked me to treat. I must say at the outset that I am a systematic analytical ethicist, not a historian of philosophy. I can therefore say nothing about the contemporaneous references of Skovoroda's thought, his discussions with other contemporaneous philosophical authorities. For another, I must say in advance that I had only one ethical text by Skovoroda that I could read: "A Conversation Among Five Travelers Concerning Life's True Happiness", which Professor Karpenko kindly made available to me. So here I will say something about this conversation in the style of systematic analytic philosophers, that is, who seek to reconstruct the argument and critically evaluate it epistemically. Some consider such analyses impious. This is certainly not the case. Rather, the writings from the history of philosophy are discussed like those of contemporaries and are thus taken particularly seriously.

Skovoroda's "Conversation Among Five Travelers Concerning Life's True Happiness" is, as the title of this dialogue suggests, about what real happiness is. This is an old topic in philosophy and belongs to ethics in a broad sense. For the different answers to this question subsequently lead to completely different lifestyles with which the respective kind of happiness is to be achieved. Skovoroda draws on this tradition, especially the relevant discussions of happiness in Aristotle's "Nicomachean Ethics", but also on ideas from other authors and traditions such as Socrates, the Stoics and above all Christian thought. Skovoroda knows all these traditions quite well and tries to develop his own theory within this intellectual framework, namely a very strict Christian conception of happiness.

The conversation is in the style of the Socratic dialogues. Five people take part in it, representing different theories on the title question, what true happiness is.

1. *Athanasius is a materialistic hedonist*: happiness for him is the joy of the heart; all seek this happiness by striving for in a broad sense material source of happiness: friends, high social positions, wealth, material goods, sensual pleasures, etc.

2. *Gregory is a Christian eudaemonist*: true happiness is the peace of the soul, which we attain by following the word of the Bible, making His will our own (26); true happiness is harmony with God. In addition to Christian thought, Gregory draws a little on the Stoic concept of ataraxia and frugality and asceticism for the idea of peace of mind.

3. *James* does not clearly stand for a position of its own; he mainly seconds Gregory's position, e.g. by pointing it out once again or by making points against the representatives of the other theories. I will not discuss James any further.

4. *Ermolai* (from 7) is a *satisfactionist*: according to him, the best thing in life is to be satisfied with all things (10). Ermolai, however, also does not play a major role.

5. Finally, *Longinus* (from 16) is a radical, one could also say *evangelical Christian eudaemonist*: according to him, happiness is – as already with Gregory – inner peace and tranquility of the soul (21). According to him, we have two natures, a material and a spiritual one, or a bodily and a Divine one (41); earthly goods are necessary, but unimportant (40); a frugal satisfaction of physical needs is enough. Science is also unimportant; the only thing we need for happiness is the Bible. And he backs all this up with a flood of biblical quotations.

The relationship between the positions of Gregory and Longinus is difficult to determine. They do not contradict each other, but rather seem to complement each other, so that in the end they could stand for two somewhat different expressions of one and the same theory, with Longinus then representing this somewhat evangelical expression from which Gregory is free.

Skovoroda seems to identify with the position of Gregorius, but as just mentioned, also to advocate much of what Longinus said. This is essentially clear from the content: Gregorius'

position is never successfully attacked in the conversation. An additional indication is the fact that Gregorius bears the same name as Hrigoriy Skovoroda.

How does the discussion between the five interlocutors develop? Athanasius, the materialistic hedonist, opens with a statement of his position: 1. For him, happiness is the joy of the heart. This is thus an affective conception of well-being, which also includes sensual pleasures. 2. The way to this happiness is the accumulation of material sources of happiness in the broadest sense. Gregory then tries to refute Athanasius with arguments. One important argument, for example, is that Gregory's happiness is not attainable because it wants too many contradictory things at once. Athanasius keeps asking questions back in the discussion, but does not put forward any significant new arguments against the critics. Gregory hides his position, he only criticises in the first part of the dialogue without revealing his position.

Then Ermolai, the satisfactionist, enters the scene and presents his position: The best thing in life is to be satisfied with everything. Gregorius engages in a sharp argumentative debate with Ermolai, criticizing him among other things with a good old argument, namely that many people do not become happy, even unhappy, by achieving what they had wished for. Ermolai no longer plays a significant role in the conversation.

The whole discussion takes a turn with the appearance of Longinus, the radical Christian eudaemonist – after the first third of the text. He sets out his position in endless expositions: So happiness is inner peace (21) and tranquility of soul (21) and this consists in unity with God. We have a material and a spiritual nature (41), the material is necessary (40), but unimportant, so that a frugal satisfaction is sufficient (40). The Bible is the most necessary thing for this happiness. (20) In doing so, he refers more and more to the Bible; there are countless biblical quotations. Slowly, Gregorius is also lured out of his reserve and provides positive additions to Longinus' position, as if this position would finally say what he had not said before: If one makes God's will one's own, everything happens according to one's own will, so that one becomes satisfied with everything. (26) Happiness lies in inner peace and this in harmony with God. (27) The relationship between the two remains somewhat unclear. It could be, as already said, that they are meant to complement each other. These expositions are theological, but not philosophical.

The third to last contribution to the conversation, which was preceded by Longinus' long speeches, comes from Athanasius, who complains: "You have so clogged your speech with scraps of Scripture that no one can understand it." (44) Longinus apologises saying he is so in love with the Bible – and continues with his litany. (44-45) Gregory has the last word: If Athanasius did not like the scraps from the Bible, they could continue the discussion in the evening in another way. (45)

2. Critical discussion of the text

So much for my summary of the text. I can now begin the critical discussion.

Skovoroda is quite well versed in the main classical philosophical positions on happiness; he is thus up to date. What is unfortunately missing is a discussion of another classical position that would have been even stronger than Athanasius' materialistic hedonism, namely an Epicurean hedonism that is essentially concerned with spiritual pleasures. (Skovoroda apparently did not know the hedonistic paradox discovered a generation before him by Bishop Joseph Butler, that those who selfishly pursue happiness are more likely to miss it than those who altruistically care for others. Today's social psychological research confirming the hedonistic paradox or noting the limited importance of high income for happiness could further strengthen Epicurean hedonism; but these are of course much later developments.) And Skovoroda goes beyond the known arguments with some of his arguments, so he is innovative, especially with his critique of materialistic hedonism as outlined.

The first third of the talks is argumentative. And the arguments are to a large extent very good. However, the positions of Gregory's opponents and their arguments are never made particularly strong, so that, seen from the outside, a number of open questions remains.

Skovoroda adopts from Aristotle a definition of the 'highest good' that confuses the (i) *intrinsically good*, that is, that which is good for its own sake, not for the sake of its consequences, with (ii) the *quantitatively greatest good*. However, what is intrinsically good, according to hedonism e.g. even a small pleasure, does not necessarily have to be very important. This confusion then allows Gregorius a quick refutation of Athanasius' materialistic hedonism: One cannot have everything, all valuable material goods at once; this is a contradictory desire. However, this new and initially good (e.g. going beyond Immanuel Kant, a contemporary of Skovoroda) argument can be quickly debunked by a variation on materialist hedonism: One need not aim at the greatest material goods everywhere, but can also aim at the greatest attainable sum of intrinsic goods, hedonistically that is, the greatest sum of pleasures – as Jeremy Bentham proposed a generation after Skovoroda and is standard in today's successors of this theory. At one point, Gregory in his critique of Athanasius makes it too simple: Because not everyone can be in the highest positions at the same time, happiness cannot consist in socially high rank (13). But this is a strawman fallacy, for Athanasius did not claim that happiness *consisted* in high rank etc., but that this was a *source* of happiness, whereas happiness for him was the joy of the heart.

Gregorius' argument against Ermolai's satisfactionism, i.e., the argument that people can wish for the wrong thing and thus unwittingly wish for their own unhappiness, is also good and powerful. Against this argument, new variants of satisfactionism have only been developed in the 20th century, for example by Richard Brandt, which escape this objection.

From the first appearance of Longinus, the evangelical Christian eudaemonist, that is, in the last two-thirds of the conversation, the nature of the conversation changes radically. There is no more argument; Longinus and Gregory only state their positions, but no longer justify them. Their contributions to the conversation become insufferable and tediously long. Longinus in particular only preaches. From a philosophical point of view, the discourse slides into the theological. In this way, so much remains open that would have required clarification and considerable justification. For example, what is our heavenly nature? Does our normal psyche with its small and large joys and sufferings belong to it? If so, what can inner peace of mind be other than our normal basic psychological contentment, which, however, can have quite different sources than the spiritual ones? One would then have ended up with a spiritual, Epicurean hedonism. If not, then what does our heavenly nature consist of? Why does the heavenly nature count for so much more than the earthly one – if our psychic nature is first aiming at hedonic and desire gratification? What is there at all to say that we should follow God's word? That he can force us? That he tells us what is good for us? In the latter case, how do we know that it is good for us? What exactly is God's word in the first place, how do we know it? There are so many speculations about it. Etc. Because all these questions remain unanswered, this part is rather unsatisfactory from a systematic analytical- philosophical point of view. It sinks into theology, moreover, tedious theology.

From this perspective, a ray of hope comes in the third to last contribution to the conversation, the short, taunting remark of the hedonist Athanasius: "You have so clogged your speech with scraps of Scripture that no one can understand it". (44) It is a monitum to return to a secular argument. However, here too one does not know at first: a) Does Skovoroda want to distance himself here from the endless litanies of the evangelical with a short jibe? b) Or is this brief interjection once again an implicit slap at Athanasios himself, who shows with this remark that he still has not grasped what has long been clear to everyone else. The fact that Gregorius suggests continuing the conversation by other means could be an indication for the first interpretation (a).

The contrast between the shorter first, philosophical part and the second, twice as long, theological part is striking in terms of style (first lively back and forth, then long monologues), subject orientation (philosophy vs. theology), scientific-philosophical content (argumentation vs. sermon). It is the most remarkable aspect of this conversation. Skovoroda has shown in the first part that he knows how to argue well. What made him abandon the argumentative beginning in favour of a dogmatic sermon? Did he consider the position of frugal Christian eudaemonism to

be correct from the outset and was not prepared to give it up, without then being able to support it argumentatively? Is there any other writing of his in which the evening conversation suggested by Gregory, which was now to be philosophical, is elaborated? As I said, I am not a historian of philosophy and must therefore leave these questions open here.

Thank you for your attention! I wish you a fruitful discussion of Skovoroda's thoughts!
Above all, I wish you a very soon end to the war!

REFERENCES

The version of Skovoroda's text used, to which also refer the bracketed page numbers in the above text, is:

Skovoroda, Hryhorii. (2005). A Conversation Among Five Travelers Concerning Life's True Happiness. *Journal of Ukrainian Studies* 30.1 (Summer 2005): 1-45. URL: <http://sites.utoronto.ca/elul/English/218/Skovoroda-travellers.pdf>.

Lumer Christoph

Professor of Moral Philosophy

University of Siena

Via Roma, 56, Siena, Italy

E-mail: lumer@unisi.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8700-3885>

Article arrived: 09.10.2022

Accepted: 20.11.2022

АКТУАЛЬНІСТЬ ЕТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ СКОВОРОДИ: РОЗМОВА СКОВОРОДИ ПРО СПРАВЖНЄ ЩАСТЯ

Люмер Крістоф

професор моральної філософії

Сієнський університет

Віа Рома, 56, Сієна, Італія

E-mail: lumer@unisi.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8700-3885>

АНОТАЦІЯ

В статті з позицій систематичної аналітичної філософії аналізується етичний твір Григорія Сковороди «Розмова п'яти подорожних про істинне щастя в житті». Визначаються новаторські аргументи Сковороди, зокрема щодо критики матеріалістичного гедонізму. Наголошується на значній стилістичній різниці між філософською та теологічною частинами тексту Сковороди. Виокремлюється особливості його філософських аргументів і догматичної проповіді християнського евдемонізму.

Ключові слова: Сковорода, щастя, евдемонізм, гедонізм, аргументація.

Стаття надійшла до редакції: 09.10.2022

Схвалено до друку: 20.11.2022

ВІЗУАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ СУЧАСНОЇ МАНДРІВНОЇ ЛЮДИНИ

У статті актуалізується візуальна філософія, розкриваються перспективи сучасних візуально-філософських творів. Дослідження містить аналіз і авторську інтерпретацію філософських плакатів, створених сучасними митцями-мандрівниками. Пропонується авторська програма щодо можливостей філософської фотографії. В статті коментуються фотографії з виставок «Мандрівка містами культурної спадщини ЮНЕСКО», «Аквграфія», «Місто, де позує сама Історія». Визначаються основні складові феномену сучасної філософської мандрівки та види візуально-філософських творів, з нею пов'язаних. Представлено дев'ять основних складових сучасної філософської мандрівки: зацікавлення, рух, відпочинок, спостереження, враження, трансцендування, досвід, осмислення, творча дія. Визначено види візуально-філософських творів: символістичні, афористичні, дефініційні, концептуальні, релаксивні.

Ключові слова: візуальна філософія, сенсовміщуючий кластер, сенсовміщуючий концепт, мислеформа, плакат, фотографія.

3 грудня 2022 року світова філософська спільнота відзначає ювілейну дату з дня народження видатного українського філософа Григорія Сковороди. Внесок мислителя у світову філософію, пов'язаний, серед іншого, з самим його життям, яке являло собою втілення концепту мандрівної людини.

Філософ, у творах якого важливе місце займають візуальні образи, чергував періоди життя на одному місці та періоди мандрів. У творі «Розмова, що має назву Алфавет, або Буквар світу» представлена серія ілюстрацій, які на думку Л. Ушкалова, були власноруч змальовані Сковородою, [Сковорода, 2011, с. 21; 684; 723] та включені до твору. Малюнки Сковороди, на



мій погляд, є першою в українській традиції спробою створення візуально-філософського твору, де зображення цитується, пояснюється та інтерпретується [Сковорода, 2011, с. 684].

В сучасній українській науці теоретичні та практичні аспекти візуальної філософії розробляються представниками різних поколінь науковців. Г. Ільїна досліджує візуальний зміст інтелектуального споглядання у філософії Й. Г. Фіхте [Ільїна, 2017, с. 70-75]. А. Аветисян вивчає методологічні засади візуальної теорії у філософських проектах М. Мерло-Понті та Ж. Делеза [Аветисян, 2018, с. 81-92]. К. Батаєва на матеріалах філософії архітектури створює авторську версію філософії візуальних форм [Батаєва, 2011, с. 52-56]. Запропонована тема вважається *актуальною* у зв'язку з розвитком у перші два десятиріччя XXI віку мандрівництва та філософськи-орієнтованого візуального мистецтва, яке потребує філософського осмислення. Важливість теми полягає у тому, що серед творів сучасного плакату та фотографії, створених митцями-мандрівниками, присутні такі, в яких завдяки різним інноваційним способам і творчим знахідкам містяться філософські ідеї. Дослідження таких творів і візуальних способів передачі філософських знань допоможе сприймати

філософські ідеї, поняття, концепції в *інноваційний* спосіб. Ю. М. Гаврилюк вважає, що мета людини, як геокультурного суб'єкта «має бути спрямована на досягнення максимально можливої повноти геокультурного життя» [Гаврилюк, 2013, с. 11]. Тож, *метою* цієї статі є розгляд і коментування створених сучасними авторами-мандрівниками творів, які поєднують практику філософії з практикою візуальних мистецтв, а також спроба їх систематизації.

Бельгійський мандрівник і художник-дизайнер Ксав'є Жилліо, відомий своєю участю у міжнародному автомобільному арт-турі «Bruxelles Artok Tour», маршрут якого проходив через Харків, створив плакат, на якому була зображена його авторська образно-концептуальна репрезентація бібліотеки як місця пізнання, спілкування та інтелектуальних практик [Філософія мови, 2004, с. 39]. Плакат складається



Плакат Ксав'є Жилліо «Бібліотека» наводиться за згодою автора

з десяти блоків, в кожному з яких зображений візуально-текстовий елемент, який вимальовує той чи інший суб-простір бельгійської бібліотеки, зокрема – лекційну залу, кіберпростір, молодіжну залу, залу періодики тощо.

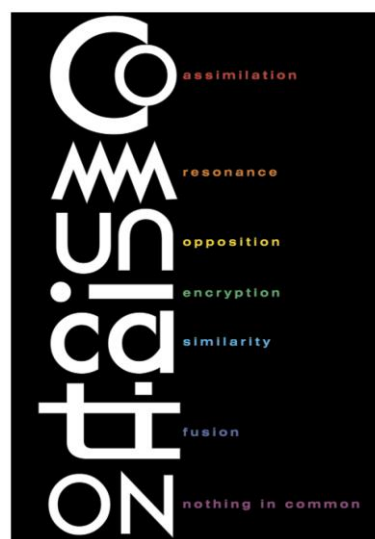
Директор музею «Слобожанські скарби» Харківського політехнічного інституту мандрівник Михайло Красіков, відомий серед іншого своїми експедиціями у Закарпаття, створив та презентував на виставці «Лава-Слово» авторську версію афоризму Рене Декарта «Cogito Ergo Sum», виконану у техніці стріт-арту [Красіков, 2013, с. 65].

На думку американської дослідниці та мисткині Агнес Денес, «есенції ідей, представлені у візуальних формах дають нам нову мову комунікації» [Denes, 1986, 835]. Український мандрівник та художник-дизайнер Олексій Пилипенко, відомий своїм мотоциклетним туром навколо Чорного моря, створив і показав на виставці до Всесвітнього дня філософії–2003 англomовний візуально-філософський плакат, у якому він розклав слово «комунікація» на складі й трансформував їх у знаки, що виражають різні відтінки значення слова [Філософія мови, 2004, с. 40].

Якщо «прочитати, що говорить картинка», то нескладно буде утворити серію дефініцій феномену комунікації, які дають тлумачення різних аспектів сенсу слова, що виражає цей складний процес:

- комунікація — це асиміляція;
- комунікація — це резонанс;
- комунікація — це опозиція;
- комунікація — це кодування;
- комунікація — це схожість;
- комунікація — це злиття;
- комунікація — це «нічого подібного».

А якщо подивитись на плакат, як на есенцію ідей, що представлені у візуальних формах, то можна побачити у ньому історію, в якій спочатку крупніша фігура намагається поглинути меншу, на наступному етапі вони вступають у взаємодію й настає резонанс, потім персонажі віддаляються й демонструють взаємну незгоду, далі вони намагаються домовитися, а потім демонструють свою схожість, далі знов зближуються й зливаються, демонструючи консенсус, а потім знов віддаляються. Цю розказану візуальною мовою



Плакат Олексія Пилипенко «Комунікація» наводиться за згодою автора

історію можна інтерпретувати як сцену з ділової комунікації, що постає як динамічний процес, у ході якого розігрується сценарій співробітництва-суперництва-конкуренції.

Якщо ж ці сім візуально-текстових пар «знак-назва», зображених на плакаті, в своїй уяві розташувати в іншій послідовності, то такий деконструктивістський погляд покаже нам, що почати можна з повністю відчужених й несхожих одна на одну фігур знаку «нічого подібного», потім перейти до «опозиції», далі прямувати до «кодування», далі – до «схожості», потім – до «асиміляції», далі – до «злиття», й завершити на «резонансі». У підсумку вийде серія мислеформ, які показують стадії зближення двох людей: від стадії повної відчуженості до стадії близьких відносин.

Світовій архітектурній спадщині був присвячений міжнародний круглий стіл «Історичні центри міст Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО: філософське осмислення та практика охорони». Він проводився до Дня філософії–2016 у Вільнюській агенції по відновленню Старого Міста. На ньому відбулося відкриття виставки «Мандрівка містами культурної спадщини ЮНЕСКО» [Fotoparoda “Kelione per UNESCO pasaulio paveldo miestus”, 2016]. Фотографія, відтворена на афіші виставки, демонструє парадний під'їзд і частину Віденського палацу, у якому розташований парламент Австрії. Біля входу до палацу встановлені пам'ятники давньогрецьким історикам – Геродоту, Фукіїду, Ксенофону та Полібію. Геродот, фундатор історичної науки, є також й «батьком географії та наукового мандрівництва». Від переднього плану зображення до скульптур на середньому плані увага глядачів може рухатися двома способами – за прямою лінією уздовж брукувки до пам'ятника Ксенофону та уздовж звивистої лінії парапету до пам'ятника Фукіїду.

Якщо знов «прочитати, що говорить картинка», то вийде «відмінність можливих траєкторій подорожей та наукових експедицій, а також різноманітність способів осмислення їх результатів».

Останніми моїми роботами у галузі візуальної філософії були два виставкових проекти, присвячені до 300-річчя з дня народження Григорія Сковороди. Робота над ними за програмою стажування у Харківському фонді психологічних досліджень проводилася у небезпечних для життя умовах за місцем проживання у Немишлянському районі Харкова через обстріли міста у ході російсько-української війни. Один виставковий проект має назву «Акваграфія» [Нещерет, 2022]. Створюючи його, я відштовхувався від версії походження прізвища *Сковорода* від словосполучення «Скора вода», про існування якої мені розповідав завідувач кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування», доктор філософських наук, професор Сергій Олександрович Заветний. Концепція виставки така. У своїх мандрівках я деякий час приділяв спостереженню за береговою лінією озер та морів. Стеження за повільними змінами водної поверхні та спонтанним з'явленням на ній картин-відображень, може бути актуальною філософсько-психологічною практикою, що спрямована на подолання гіперстресового впливу сучасної ситуації, в якій опинилися люди, у чие життя вдерлася війна. На мою думку, спостереження мінливих і пульсуючих під дмуханням вітерця аквакартин-абстракцій може добродійно впливати на психіку та скоріше привести до ладу душевний стан людини, яка психологічно травмована війною. Переглянути виставку можна на офіційній сторінці Фонду у соціальній мережі «Facebook».

Інший проект має назву «Місто, де позує сама Історія» [Нещерет, 2022]. Її концепція така. У передмові до повної академічної збірки творів Григорія Сковороди професор Леонід Ушкалов пише про можливе відвідування Сковородою Венеції під час його європейської подорожі у 1745–1750 роках [Сковорода, 2011, с.10]. Відштовхуючись від цієї гіпотези, я вирішив розказати/показати публіці філософську концепт-сторію про сучасну



Венецію й сучасних мандрівників. В серії з двадцяти репортажних фотографій, які було створено у 2010 році та відредаговано/названо у 2022 році, демонструється збірний образ сучасного мандрівного філософа й філософині, які сприймають і фіксують сенсовміщуючі фрагменти реальності та вступають, таким чином, у діалог з Історією. Це фото показує людину, що спостерігає/розмислює в оточенні п'яти пар, які спілкуються. Головний герой зосереджений, а за спиною в нього знаходиться скульптура, яка, у контексті візуальної філософії цього кадру, на мій погляд, може втілювати образ його особистого несвідомого.



МАНДРІВНИЙ ФІЛОСОФ СПОГЛЯДАЄ

Візуалізований концепт, який увів до психології та філософії К. Г. Юнг [Юнг К.Г., Нойманн Е., 1998], на цьому кадрі повільно перетікає в інший юнговський концепт – колективного несвідомого, який, на мою думку, втілюється у архетипічних фігурах історичних будинків на задньому плані.

Наступний кадр показує образ мандрівної філософині, яка фіксує те, що предстает перед її поглядом як важливий сенсовміщуючий кластер. Фотографія відображує одну з складових частин філософської мандрівки як інтелігібельного феномену. Жіноча фігура у контексті візуальної філософії цього кадру репрезентує Враження.



ПАНІ ІСТОРІЯ ЗУПИНЯЄ МИТЬ

Головний герой наступної фотографії – чоловік, погляд якого спрямований за межі кадру уздовж лінії, що перпендикулярна його перспективі. Цей знімок показує важливість для філософської практики абстрагування від повсякденних переживань та навернення до Трансцендентного.



Наступний кадр показує образ сучасного мандрівного філософа, який думками поринає у спостереження реальності та віддається філософським рефлексіям у сенсорному полі концепт-об'єкту, який є посиланням до творчості класика світової візуальної культури.



Представлені на наступному кадрі старовинні двері, висвітлені західним промінням, візуалізують «мандрівний» концепт Відходу-та-Повернення, який увів до філософії А. Тойнбі [Тойнбеє, 1960, 264-265]. Ліва, затемнена стулка дверей символізує Відхід, права – висвітлена – Повернення.



ДВЕРІ ДО МИНУЛОГО

Спостереження, Трансцендування, а також Фотофіксація-та-Осмислення є, на мій погляд, важливими складовими сучасної філософської мандрівки як інтелегібельного феномену.

Переглянути виставку можна на офіційному сайті Черкаського художнього музею.

Немов би разом зі Сковородою повертаючись з Венеції до Харкова, на наступному фото споглядаємо групу людей, які відпочивають або проходять біля пам'ятника Григорію Сковороді у Соборному сквері на вулиці Університетській. Фотографія репрезентує основні складові філософської мандрівки як інтелегібельного феномену. Фігура чоловіка, що йде, відображує Рух. Фігури жінок біля лави репрезентують Відпочинок. Фігура юнака, який дивиться углиб кадра відображує Зацікавленість. Фігура літньої людини репрезентує Досвід. Скульптурна фігура Сковороди у контексті візуальної філософії цього кадра являє собою Осмислення.



ЗАЦІКАВЛЕНІСТЬ, РУХ ТА ОСМИСЛЕННЯ

Назва цієї фотографії, на мій погляд, може являти собою слоган-афоризм сучасної мандрівної людини або відображення її життєвого кредо.

Наступна фотографія зроблена у Сквородинівці. На ній зображений митець, який готується почати роботу над скульптурним творінням. У контексті візуальної філософії цього кадру його фігура репрезентує Творчу Дію, яка йде за Осмисленням.



ВІД ЗАДУМУ ДО ДІЇ

Таким чином, я пропоную дев'ять основних складових частин сучасної філософської мандрівки: зацікавлення; рух; відпочинок; спостереження; враження; трансцендування; досвід; осмислення; творча дія.

Підсумовуючи вищесказане, можна виділити серед візуально-філософських робіт наступні види творів: символістичні; афористичні; дефініційні; концептуальні; релаксивні.

Символістичні візуально-філософські твори репрезентують смисли, представлені за допомогою створених автором символів або знаків. Афористичні візуально-філософські творіння дають нові візуальні рішення емних сенсовміщуючих висловлювань класиків світової філософії. Дефініційні твори дають вербальні визначення понять, включених у візуальне тіло твору. Концептуальні творіння репрезентують сенсовміщуючі концепти, які можуть бути виражені у візуальний або візуально-текстовий спосіб. Релаксивні твори представляють собою сенсовміщуючі кластери візуально-орієнтованих способів переходу від напруженого стану глядача до спокійного.

На завершення слід зазначити, що, в умовах відчутного впливу на сучасну українську та світову науку ідей візуального повороту вважається доцільним впровадження виділених видів візуально-філософських творів та складових частин феномену сучасної філософської мандрівки до навчальної філософської практики.

*

Рисунок Г.С. Сквороди (с. 92) наводиться за виданням: Скворода, 2011, с. 684.

Плакат Ксав'є Жилліо «Бібліотека» (с. 93) наводиться за згодою з автором.

Плакат Олексія Пилипенко «Комунікація» (с. 93) наводиться за згодою з автором.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Аветисян А. Методологічні засади візуальної теорії у філософських проєктах М. Мерло-Понті та Ж. Дельоза. *Філософська думка*, 2018. № 5. с. 81-92.

Батаєва К. В. Філософія архітектури: до філософії візуальних форм. *Гуманітарний часопис*, 2011. № 3. с. 52-56.

Гаврилюк Ю. М. Ідея боголюдини як геокультурного суб'єкта у філософії Г. Сковороди. *Ветроградар української духовності. Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої всебічному осмисленню постаті Г. С. Сковороди*. Сковородинівка — Харків: Майдан, 2013. с. 10-13.

Льбіна Г. Візуальний смисл інтелектуального споглядання у філософії Й. Г. Фіхте. *Освітологія*, 2017. № 6. с. 70-75.

Красіков М. *Cogito Ergo Sum*. Лава. Харків: Слово, 2013. с. 65.

Нещерет І. Акваграфія [Електронний ресурс]. Офіційна сторінка Харківського фонду психологічних досліджень у соціальній мережі Facebook, 2022. URL: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=6903927182992844&set=pcb.6903927972992765>

Нещерет І. Місто, де позує сама історія [Електронний ресурс]. Офіційний сайт Черкаського художнього музею, 2022. URL: <https://muzey.ck.ua/personalna-onlain-vistavka-ighoria-nieshchierieta-misto-die-pozuie-sama-istoriia/>

Сковорода Григорій. *Повна академічна збірка творів* / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків—Едмонтон—Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011, 1400 с.

Філософія мови: у межах та поза межами. *Бібліотека Кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування»*. Міжнародна серія монографій. Харків: Константа, 2004. Т.5, с. 39-40.

Юнг К. Г., Нойманн Е. *Психоаналіз та мистецтво*. Київ: Валкер, 1998. 304 с.

Denes A. *Notes on a visual philosophy*. Comp. & Maths. with Appls. Pergamon Press Ltd, 1986. Volume 12B. P. 835-848.

Fotoparoda “Kelione per UNESCO pasaulio paveldo miestus”. [Електронний ресурс]. Vilniaus senamiescio atnaujinimo agentura. 2016. URL: <https://www.vsaa.lt/archyvas/fotoparoda-kelione-per-unesco-pasaulio-paveldo-vietoves/>

Toynbee A. J. *A study of History*. London-New York-Toronto: Oxford University Press, 1960. Volume 12. P. 264-265.

Нещерет Ігор Миколайович

кандидат філософських наук,

асистент-стажист Харківського фонду психологічних досліджень

пр. Науки 86, Харків, Україна, 61103

E-mail: acc_sborka@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3662-4629>

Стаття надійшла до редакції: 23.09.2022

Схвалено до друку: 20.11.2022

THE VISUAL PHILOSOPHY OF THE MODERN WANDERING MAN

Neshcheret Igor M.

PhD of philosophy

assistant trainee of the Kharkiv Foundation for Psychological Research

Science avenue 86, ap.14, Kharkiv, Ukraine, 61103

E-mail: acc_sborka@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3662-4629>

ABSTRACT

The article updates visual philosophy, reveals the perspectives of contemporary visual-philosophical works. The study contains an analysis and author's interpretation of philosophical posters created by contemporary traveling artists. An author's program on the possibilities of philosophical photography is offered. The article comments on photos from the exhibitions "Journey through UNESCO Cultural Heritage Cities", "Aquagraphy", "City where History itself poses". The main components of the phenomenon of the modern philosophical journey and the types of visual-philosophical works related to it are determined. Nine main components of the modern philosophical journey are presented: interest, movement, rest, observation, impression, transcendence, experience, understanding, creative action. Types of visual-philosophical works are defined: symbolic, aphoristic, definitional, conceptual, relaxing.

Keywords: *Visual philosophy, sense-containing cluster, sense-containing concept, thought-form, poster, photography.*

REFERENCES

- Avetyasian, A. (2018). Methodological foundations of visual theory in philosophical projects of M. Merleau-Ponty and G. Deleuze. *Philosophical Thought*, 5. 81-92. (In Ukrainian).
- Bataeva, K. V. (2011). Philosophy of architecture: to the philosophy of visual forms. *Humanitarian Magazine*, 3. 52-56. (In Ukrainian).
- Gavryliuk, Yu. M. (2013). The idea of God-man as a geocultural subject in the philosophy of G. Skovoroda. Gardener of Ukrainian spirituality. *Collection of materials of the All-Ukrainian scientific conference dedicated to a comprehensive understanding of the figure of H. S. Skovoroda*. Skovorodinivka — Kharkiv: Maidan Publ.. 10-13. (In Ukrainian).
- Denes, A. (1986). Notes on a visual philosophy. *Comp. & Maths. with Appls.* Pergamon Press Ltd. 12B, 3/4. 835-848.
- Ilina, H. (2017). The visual meaning of intellectual contemplation in the philosophy of J. G. Fichte. *Educationology*, 6. 70-75. (In Ukrainian).
- Jung, K. G., Neumann E. (1998). *Psychoanalysis and art*. Kyiv: Valker Publ., 1998. 304. (In Ukrainian).
- Krasikov, M. (2013). *Cogito Ergo Sum*. Lava. Kharkiv: Slovo Publ., 65. (In Ukrainian).
- Neshcheret, I. (2022). Aquagraphy. The official Facebook page of the Kharkiv Foundation for Psychological Research.. URL: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=6903927182992844&set=pcb.6903927972992765>
- Neshcheret, I. (2022). The city where history itself poses. The official website of the Cherkasy Art Museum. URL: <https://muzey.ck.ua/the-city-where-history-itself-posesigor-neshcherets-personal-photo-exhibition/> (In Ukrainian).
- Philosophy of Language: Within Boundaries and Beyond. "Philosophy of Human Communication" UNESCO Chair's Library. *International Monograph Series*. (2004). Kharkiv: Konstanta, 5. 39-40. (In Ukrainian).
- Photoexhibition, 'Journey Through the Cities of UNESCO Cultural Heritage' / Vilnius Agency for the Restoration of the Old Town official site. (2016). URL: <https://www.vsaa.lt/archyvas/fotoparoda-kelione-per-unesco-pasaulio-paveldo-vietoves/>
- Skovoroda, H. (2011). Complete Academic Collection of Works / Collection of Works, Ed. Prof. L. Ushkalov, Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute Ukrainian Studies, 2011. 1400. (In Ukrainian).
- Toynbee, A. J. (1960). A study of History. London-New York-Toronto: Oxford University Press. Volume 12. 264-265

Article arrived: 23.09.2022

Accepted: 20.11.2022

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 плагиату 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 плагиату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагиату

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

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*: приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати посторінкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами. Якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською), то окрім зазначених анотацій до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом *не менше 500 знаків*. До кожного варіанту анотації слід додавати від 4 до 6 ключових слів. Перша анотація друкується через один рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з досліджуваної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначати місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
7. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
8. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 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 варіантах: українською та англійською, а також мовою оригіналу в разі, якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською).
10. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну** та **виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови в публікації редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають цим вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали можна надсилати на електронну адресу **holubenko@karazin.ua** або через вебсайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/index>.



Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 67, 2022

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічний редактор
О. В. Голубенко

Для оформлення обкладинки використано фото Ігоря Нещерета
«Від задуму до дії»

Підписано до друку 26.12.22. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 8,5. Обл.-вид. арк. 10,5.
Наклад 100 пр. Зам. № 28/22.

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