

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 60

*Заснована 1965 року*

Харків 2019

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

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук  
(наказ МОН України № 1328 від 21.12.2015)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна  
(протокол № 9 від 30 вересня 2019 р.)

**Карпенко Іван Васильович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **головний редактор**.

**Перепеленця Олег Миколайович** – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **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 – **відповідальний секретар**.

#### **Редакційна колегія**

**Рут Гагенгрубер** – доктор філософії, професор, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (*Падерборн, Німеччина*).

**Роберт Гіншелвуа** – почесний професор університету Ессексу (*Колчестер, Велика Британія*).

**Джонатан Саттон** – доктор філософії, старший викладач Лідського університету (*Лідс, Велика Британія*).

**Адріано Дель'Аста** – професор Міланського католицького університету (*Мілан, Італія*).

**Камнєв Володимир Михайлович** – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Санкт-Петербурзького державного університету (*Санкт-Петербург, Росія*).

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

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

**Мозгова Наталя Григорівна** – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (*Київ, Україна*).

**Окороков Віктор Броніславович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (*Дніпро, Україна*).

**Газнок Лідія Михайлівна** – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (*Харків, Україна*).

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

**Воропай Тетяна Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського державного університету внутрішніх справ (*Харків, Україна*).

**Мамалауй Олександр Олександрович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

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

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

**Корабельова Надія Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

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

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна  
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](mailto:philosophy.1804@karazin.ua), [peripetias.journal@karazin.ua](mailto: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, 2019.

By Decree № 1328 of 21 December 2015 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 № 9 dated 30.09.2019).

#### Editorial Office

##### Editor-in-chief

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

##### Deputy Chief Editor

D.Sc. (Philosophy) **Perpelytsia Oleh M.**, 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

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

#### Editorial Board

**Ruth Hagenhuber** – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Subject Philosophy, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists, University of Paderborn (*Paderborn, Germany*).

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

**Jonathan Sutton** – Ph.D. (Philosophy), Senior Lecturer in Contemporary Church-State Relations and Theology in Russia, Bulgaria, Romania and Ukraine, Faculty of Arts, Humanities and Cultures, University of Leeds (*Leeds, United Kingdom*).

**Adriano Dell'Asta** – Associate professor of the Department of Russian Language and Literature, Faculty of Linguistic Sciences and Foreign Literatures, Catholic University of the Sacred Heart (*Milan, Italy*).

**Kamnev Vladimir M.** – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of the History of Philosophy, St. Petersburg State University (*St. Petersburg, Russia*).

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

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

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

**Okorokov Viktor B.** – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipro National University (*Dnipro, Ukraine*).

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

**Mamalui Oleksandr O.** – 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*).

**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*).

**Husachenko Vadym 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*).

**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*).

**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*).

**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  
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](mailto:philosophy.1804@karazin.ua), [peripetias.journal@karazin.ua](mailto: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, 2019.

## ЗМІСТ

<i>Zaburska N. V.</i> SEXUALITY IN A CONTEXT OF SPECULATIVE POSTHUMANISM: HUMAN-POSTHUMAN RUPTURES AND DISCONNECTIONS .....	6
<i>Чернова М. П.</i> АРХЕОЛОГИЯ ЯЗЫКА МИШЕЛЯ ФУКО .....	13
<i>Ткачук Б. В.</i> ФЕНОМЕН ПАМ'ЯТІ В РЕТРОСПЕКТИВІ АНТИЧНОСТІ .....	21
<i>Галушак М. С., Лімонченко В. В.</i> ДОСВІД «СМЕРТІ ЛЮДИНИ» У СВДЧЕННЯХ ЄВРОПЕЙСЬКОГО КІНО (М. ГАНЕКЕ) .....	29
<i>Гавриленко В. В.</i> АКТУАЛЬНІ БУТТЄВІ ПИТАННЯ ДОБИ БАРОКО В НАРОДНОПІСЕННІЙ СПАДЩИНІ (НА ОСНОВІ ЗБІРНИКА Ж. ПАУЛІ «PIEŚNI LUDU RUSKIEGO W GALICYI») .....	41
<i>Дев'ятко Н. В.</i> АКТУАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ НАЦІОНАЛЬНИХ СВІТОГЛЯДНИХ КОДІВ ЯК ПЕРЕДУМОВА СВІТОГЛЯДНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ В УМОВАХ «ГІБРИДНИХ ВІЙН» .....	49
<i>Шелковая Н. В.</i> ВАРВАРИЗАЦИЯ И МАССОВИЗАЦИЯ КАК ФЕНОМЕНЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ .....	59
<i>Bassej S. A.</i> «ANTHROPOHOLISM» AS AN AUTHENTIC TOOL FOR ENVIRONMENTAL MANAGEMENT .....	71
<i>Мулярчук Є. І.</i> ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ЗДІЙСНЕННЯ ПОКЛИКАННЯ ЛЮДИНИ .....	82
<i>Zbukova G. V.</i> CURRENT PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF EDUCATION .....	91

## CONTENT

<i>Zaburska N.</i> SEXUALITY IN A CONTEXT OF SPECULATIVE POSTHUMANISM: HUMAN-POSTHUMAN RUPTURES AND DISCONNECTIONS .....	6
<i>Chernova M.</i> MICHEL FOUCAULT'S ARCHAEOLOGY OF LANGUAGE .....	13
<i>Tkachuk B.</i> PHENOMENON OF MEMORY IN RETROSPECTIVE OF ANTIQUITY .....	21
<i>Halushchak M., Limonchenko V.</i> EXPERIENCE "HUMAN DEATH" IN THE EVIDENCE OF THE EUROPEAN CINEMA (M. HANEKE) .....	29
<i>Havrylenko V.</i> ACTUAL EXISTENTIAL ISSUES OF BAROQUE PERIOD IN FOLK-SONGS LEGACY (BASED ON COLLECTION "SONGS OF PEOPLE OF GALICIA" BY Z. PAULI) .....	41
<i>Deviatko N.</i> ACTUALIZATION OF UKRAINIAN NATIONAL WORLD OUTLOOK CODES AS THE PRECONDITION OF WORLDVIEW TRANSFORMATIONS IN THE CONDITIONS OF "HYBRID WARS" .....	49
<i>Shelkoraya N.</i> MASSIVIZATION AND BARBARISM AS PHENOMENA OF MODERN CULTURE .....	59
<i>Bassey S.</i> "ANTHROPOHOLISM" AS AN AUTHENTIC TOOL FOR ENVIRONMENTAL MANAGEMENT .....	71
<i>Muliarchuk Ye.</i> ETHICAL PROBLEMS OF REALIZATION OF CALLING OF A PERSON .....	82
<i>Zbukova G.</i> CURRENT PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF EDUCATION .....	91

УДК (UDC) 141.319.8  
DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-1

Nataliia Zahurska

## SEXUALITY IN A CONTEXT OF SPECULATIVE POSTHUMANISM: HUMAN-POSTHUMAN RUPTURES AND DISCONNECTIONS

In this article human-posthuman ruptures and disconnections both in comprehension and in practices, as well as the possibility of epistemological contingency contemporaneously are investigated. This means that an epistemological ruptures and an ontological disconnections of sexuality both differ from one another, and also join together. Since ancient times both sensitive and sensible practices of sexuality were considered the best mode to concern to sexual care of self. It has shown that, in relation to sexuality, a correlation of epistemological discontinuity and continuity is possible. Sexuality, which is actualized with the help of both natural, vital and death, annihilative drives, fits into the context of ontology as a posthuman ontology. Being connected with the thermodynamics of infinitesimal vital parts, anonymous strange strangers, singularities, it turns out to be especially awesome. Such a mode of sexuality is not necessarily reproductive; rather, it unfolds in the fluid space of non-presence and at the same time determines this space. It emphasizes that that the *cos mo-illogical* becoming of posthuman leads to negentropy or extropy as vitality. Following this position, the foucaultian conception of the care of self mirrors lacanian graphs of sexuation in a context of object-oriented ontologies in comparison with philosophies of presence. It is recognized that this is the sexuality of the productive disconnection and the pleasure cosmic dissolution. This article concludes by illustrating that the mode of sexuality of Speculative Posthumanism is contingent with the Libidinal Materialism or Vital Posthumanism in a context in which the sexuality of Wide Human Descendants (WHDs) is thought to be oriented to that which is pleasure and is differentiated.

**Keywords:** epistemological breaks, human-posthuman disconnection, Wide Human Descendants (WHDs), sexuality, pleasure.

In contemporary philosophical anthropology, the problem of the difference and even differentiation between the human and the posthuman is acute. This acuteness is caused by the relation of this problem to discussions about epistemological ruptures. In the context of Speculative Posthumanism, these ruptures appear as a human-posthuman disconnection. In this article, we consider the sexual aspects of the problem of ruptures and disconnections by focusing primarily on the work of M. Foucault and D. Roden as well as that of other researchers.

In this article M. Foucault's method of problematization is used, which he first mentioned in *The History of Sexuality* (Vol. 3: *The Care of the Self*) and which implies that one consider not so much the ideology, the behavior or the representation, but thinking about it and its conditions foremost. The complexity of the application of this method lies in the fact that the thinking human being, who carries out discursive and non-discursive sexual practices, is problematized. However, it is this method that allows one to search for the nuances of difference in posthuman sexuality.

In M. Foucault's opinion, a series of epistemological ruptures, disconnections and gaps occurred between words and things. These epistemological ruptures or disconnections also influenced the comprehension and practice of sexuality, as well as how the subject of sexuality was first viewed. Thus, it can be traced back to the «history of the experience of sexuality, where experience is understood as the correlation between fields of knowledge, types of normativity, and forms of subjectivity in a particular culture» [Foucault, 1985, p. 4]. For example, M. Foucault stresses that, although refinement of constituting oneself as the ethical and economical subject appeal to sexuality and pleasure, the artification of sexual living includes demands of sexual austerity. «The sexual act appears to have been regarded for a very long time as dangerous, difficult to master, and costly; a precise calculation of its acceptable practice and its inclusion in

---

© Zahurska N. V., 2019.



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

a careful regimen had been required for quite some time» [Foucault, 1986, p. 237]. But although the requirement of sexual rigor is characteristic of both the ancient and the Christian approaches to pleasure practices, an obvious rupture occurred between them. «But one should not be misled by the analogy. Those moral systems will define other modalities of the relation to self: a characterization of the ethical substance based on finitude» [Foucault, 1986, p. 239]. Perhaps this is one of the reasons that, in the context of Speculative Realism, the problematization of sexuality is not realized: after the finitude of the human, off-season sexuality that does not have reproductive value turns out to be unnatural, while D. Roden emphasizes the urgency of naturalization, up to the naturalization of deconstruction. And this can be accompanied by the re-animation of the ancient practical subject of sexuality.

On the other hand, Cartesian and Kantian subjects appear as mechanisms of repression. M. Foucault problematizes two more epistemological ruptures having to do with sexuality. The first of them, which appeared in the seventeenth century, surmised that except for the reproductive practice of adult married couples the manifold of sexual practice was considered to be prohibited. Both the body and the language attempted to conceal and suppress sexuality as much as possible and that was the main threat to sexual discursiveness.

The next episteme, which can be conditionally designated as human, is characterized by a sexual discourse of allegories and hints in the field of everyday life and clinical codification in the sphere of comprehension of sexuality. Its image changed from *ars erotica* to *scientia sexualis* and the medicalization of sexuality. M. Foucault attracted attention by claiming that it «was really less a rupture than an inflexion of the curve» [Foucault, 1978, p. 115] because of the loosening of repressions and taboos and the reduction of sexuality such as prenuptial, perverse, childish, etc.

Currently, a transition to a posthuman episteme is occurring, which, on the one hand, accumulates the features of the previous ones, and, on the other hand, can be considered as fundamentally different, which gives D. Roden the opportunity to affirm the existence of a disconnection between the human and the nonhuman. If a fold of subjectivity is accomplished by finite forces – Labor, Language and Life itself – their intertwining generates a whole range of anthropological nuances, such as literary work, libidinal economics, text erotica and many other projective aspects. M. Foucault precisely reflected not only on the ultimate and flawed projectivity of finite forces, but also on the derivation and, at the same time, the foundation of this projectivity. After the collapse of the human project, the place of Life, Labor and Language is occupied by the pure extensions of Death, Desire and Law as G. Bataille emphasizes. When presentation is suspended in terms of opening to closing, finitude becomes an intersection of the lines of death without pleasure, desire without an object, and language without the signified. In this eventfulness not only a sexual epistemology, but also an erotic ontology, which contains a large part of *mortido* as well as *libido*, is explicated. Additionally, according to T. Morton, such an ontology may be designated as a weird ontology or, according to Levi R. Bryant, an ontology. An ontology implies that an intersection of lines occurs in singularity.

In *Sex and The Singularity*, A. Laitman affirms that after the singularity sex will become awesome, the degree of pleasure will increase exponentially and it will become extremely subtle – our sex life will become simply glorious. «As long as we cannot replace our own bodies, we may just as well start our journey towards limitless (and limitlessly pleasurable) existence by replacing the body of the other, or more precisely by redirecting our affection to a different kind of body, one that is far less messy and, perhaps more importantly, remains forever unaware of our own body's many imperfections» [Hauskeller, 2014, p. 11]. According to M. Heim, this will mean the beginning of sexual relations between the self and space as such [Heim, 1991, pp. 83–84]. And this experience will be inherently philosophical. It will first and foremost be the sexualized philosophy of space as in W. Gibson's *Count Zero*: «Bobby remembered being thirteen and in love with Brandi, the one with the blue rubber pants. Now he valued the projections mainly for the illusion of space they could provide in the makeshift bedroom» [Gibson, 1986]. W. Gibson considers that the singularity, decrementing the count to zero happens on receiving an interruption or disconnection.

This opinion may be juxtaposed to Libidinal Materialism without telos or intention, which N. Land claimed resulted from the annihilative potential of libidinal matter with specific chaotic thermodynamics and the pre-ontological dimension of energy. Unconditional, non-teleological desire creates onticological effects of composition of chaos as an immense ocean of annihilation. Echoing F. Nietzsche, N. Land stressed that the libidinal reformulation of being is composition: «the effect of “being” is derivative from process» [Land, 1992, p. 44]. Thus, he returns from an orientation on becoming to an orientation on being, which is why Libidinal Materialism paradoxically or parallaxically appears as Transcendental Materialism. This also means a return from a lacanian comprehension of desire as a lack to a Freudian comprehension of desire as a dissipative energetic flow. This, in addition, makes an effect on humanity as a whole: «the humanizing project has the form of an unsustainable law. Despite the fortifications of prohibition, the impossible corrosion of humanity in *eroticism*; the eruption of irreducible excess, which is the base unity of sexuality and death. Eroticism gnaws us as the inevitable triumph of evil (utter loss)» [Land, 1992, p. xix]. Considering N. Land's explanation, S. C. Hickman pushes the possibilities of Libidinal Materialism to the limit: «Libidinal Materialism is so much more than this bare minimum statement of principles, but this is a base line from which its interactions begin» [Hickman, 2012a]. But the thermodynamic of Libidinal Materialism can be designated not so much as an entropy, as much as a negentropy or extropy. It can be an infinitesimal vitality, i. e. a vitality of a virus like a vitality of nihilistic or annihilative sexuality, the sexuality of virulent potential or virulent potency. This annihilative potency is *cos mo-illogical* and adducts to dissolution in a cosmic flux, which may cause us to feel ill, but, according to P. MacCormack, this illness of becoming posthuman or ahuman is an excess of human. She borrows the notion of the cosmogenic mode of interaction from M. Serres and affirms that «along with the perhaps seemingly nihilistic sounding, but utterly affirmative, the vindication of human extinction and the care of immanent and living life of posthuman sexuality performs over an immortalising obsession with lives yet to come into being; posthuman sexualities have diversified toward monsters, spiritualities (without theism) and on a grander scale, a cosmic understanding of connectivity that could be described as cosmogenic» [MacCormack, 2018, p. 41]. In a certain sense, the ahuman model of sexuality describes the cosmogenic pleasure and *jouissance* of anonymous infinitesimal.

Thus, completely anonymous application of *Pure*, in which chats disappear after an hour of communication, which clearly hint that it is time to move on to body communication, directly proposes to pretend like people are strangers. That is, everyone is a strange community, a strange stranger, according T. Morton. Moreover, proceeding from the speculative realism that D. Roden describes such a situation as «a minimal, non-transcendental and nonanthropocentric humanism and will help up put bones on its realist commitments» [Roden, 2015, p. 36]. Within the context of speculative realism there exists the belief that posthuman radically differs from human. This precisely means that radical differentiation is not different because even deconstruction is tainted with Kantianism. In essence, this radical break between humans and posthumans or even inhumans as WHDs such as posthumanism is conceptualized as Vital Posthumanism.

From a philosophical viewpoint, this means that there is a preference for *techné* in comparison with *anamnesis*, for example, in *mnemotechnics* and *appellation* rather than for Aristotle to Plato. But it is a vitalizing *techné* as in *The Internet of Things* or even *The Internet of Objects*. «Whereas we once were locked into a brain / environmental system of survival and sex within a natural world, we are more and more beginning to disconnect from this ancient system and re-ontologize ourselves and environment as an artificial world» [Hickman, 2017]. S. C. Hickman stresses that this happens in reverse to ancient notions of *techné*, which is comprehended as a tool or prosthesis foremost of the human mind to independency and autonomy direction «from Plato to Derrida. We are being re-written, re-programmed, and re-engineered» [Hickman, 2017].

In this regard, D. Roden focuses on the importance of body experiences, including the body experiences of other beings. A capacity to feel other beings' pain and pleasure is



especially important to sexual body experiences. But D. Roden implicitly takes into account the Foucaultian criticism of reproductive sexuality, referring to D. Chalmers' well-known statement *if we have better sex it does not follow that our babies will be geniuses*. This clearly disconnects human sexuality, which is largely based on the instinct of the continuation of the genus, from the posthuman sexuality of desire and especially pleasure: «Speculative Posthumanism is a weaker claim than SH and thus more plausible» [Roden, 2012, p. 284]. As for reproduction, disjunctive tactics in relation to sexuality develops. Additionally, this is not the improvement or the augmentation of human capacities in a transhumanism way. Even human transgenic and uploading issues problematize first of all mind-cloning. It has a capacity to have and express propositional attitudes of WHDs synthetic life-forms.

D. Roden expands on this thought in his *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*: «if these alternative modes of genetic transmission became routinely used alongside regular sex, the homeostatic role of reproductive barriers would be significantly reduced» [Roden, 2015, p. 115]. Such an approach is no longer regarded as bizarre or ridiculous, although it is not worth denying that it has these qualities, which are simply productive, but are also more and more actualized in all its powerfulness. «The disconnection relation is thus multiply realizable by entities with, conceivably, very disparate natures. But since all these would be powerful enough to become “feral”, the majority of these would be hot cores of influence of a kind humans have not encountered before» [Roden, 2015, p. 167].

These capacities include possibilities not only to speculate, but also to create non-symbolic and even non-linguistic spaces with a marked sexual potential: «the differences between humans and posthumans might be so great as to render accounting impossible or problematic in the cases that matter» [Roden, 2015, p. 282]. Thus, metaphysically it means not essentialism, but constructivism with disconnection not only in the sense of human-posthuman disconnection, but also in the *disconnection* between beings in their differentiations and even disconnections, their losses and the strifes they experience that are expressed in epistemological ruptures. But this constructivist assemblage is somewhat more natural and vital.

Critiques of OOO as A. Lillywhite stress the dangers of biologism and while J. Rosenberg emphasizes the dangers of the primitivism of molecularizing sexuality, which also impugn shizoanalytical sexuality conception. But such researchers as N. Land and especially S. C. Hickman in his *The Poem of the Sea: Speculative Materialism and Realism* follow F. Nietzsche, G. Bataille and particularly A. Badiou with his proclamation of the need to break away from Idealism in philosophy and to turn to re-animation as an infinitesimal subject, which doesn't fit into any of the concepts of the subject and is more like an object in OOO understanding. Sexuality of this subject also doesn't fit in any conception, but it may be carols in Speculative Realism as a contingent Dionysian chthonian fluidity and slimy, after burning the «Apollonian formalism of science, we discover the terminal phase of postmodern culture in an electrical gaze between masks that forms a new object: an erotic, molten dance of sensual objects and thought» [Hickman, 2012a]. But unlike N. Land, S. C. Hickman notes that the rupture from Idealism means that both materialism and realism play a productive vie.

If, according to K. Hayles and N. Badmington, we already became posthuman and WHDs are we, and we are WHDs, then sexual anticipation became sexual participation and imagination occupies an appropriate position among other registers of the psychic. Developing a thought from *The Democracy of Objects*, Levi R. Bryant (aka larvalsubjects) pays attention to the possibility of comprehending Lacan's graphs of sexuation in an object-oriented ontologies context. Thus, he stresses that not only a woman, but the world doesn't exist. If the masculine side of the graph is associated with a phallic function and presence, then the feminine side is associated with difference and non-presence:

«Philosophies of Presence: All are submitted to withdrawal with one exception. There is one that is not.

Object-Oriented Ontologies: Not all are submitted to withdrawal. But there is no exception. There is none which is not submitted to withdrawal» [larvalsubject, 2010].

In the blog a variety of beings, including animals, appear as WHDs. Some are fabricated beings and their sexuality may seem bizarre. For example, the grievance of a user with a *snugglebug* nick on is *babbling away about the sex of angel* to be. Thus, this warns about disconnections up to exception between different sorts of posthuman beings. But the depiction of intercourse with a resuscitated wife from Ben Marcus's *The Age of Wire and String* appears as especially expressive and indicates the withdrawal and reconciled non-presence.

*In conclusion*, it should be noted that, in the context of Speculative Posthumanism, much more attention is paid to sexuality and eroticism in comparison with Speculative Realism and OOO. This is primarily due to a comparison of the conceptualization of contingency with Libidinal Materialism and the underscoring of excessive possibilities of the contingency. It is shown that epistemological discontinuities and human-posthuman discrepancy in relation to sexuality are manifested in a rupture from Idealism, a rupture from reproductive sexuality and sexuality of desire and pleasure, and also in the fundamentally different posthuman sexuality of WHDs.

### REFERENCES

- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality* (Vol. 1: An Introduction). N.-Y.: Pantheon.
- Foucault, M. (1985). *The History of Sexuality* (Vol. 2: The Use of Pleasure). N.-Y.: Pantheon.
- Foucault, M. (1986). *The History of Sexuality* (Vol. 3: The Care of the Self). N.-Y.: Pantheon.
- Gibson, W. (1986). *Count Zero*. London: Victor Gollancz Ltd. Retrieved from [http://project.cyberpunk.ru/lib/count\\_zero](http://project.cyberpunk.ru/lib/count_zero).
- Hauskeller, M. (2014). *Sex and Posthuman Condition*. N.-Y.: Palgrave Macmillan.
- Heim, M. (1991). *The Metaphysics of Virtual Reality*. N.-Y.: Oxford University Press.
- Hickman, S. C. (2012a). *Libidinal Materialism: Nick Land's Philosophy of Desire*. Retrieved from <https://socialecologies.wordpress.com/2012/11/04/libidinal-materialism-a-philosophy-of-desire>.
- Hickman, S. C. (2012b). *The Poem of the Sea: Speculative Materialism and Realism*. Retrieved from <https://socialecologies.wordpress.com/2012/10/09/the-poem-of-the-sea-speculative-materialism-and-realism>.
- Hickman, S. C. (2017). *The Posthuman Disconnection*. Retrieved from <https://socialecologies.wordpress.com/2017/07/27/the-posthuman-disconnection>.
- Land, N. (1992). *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism (An Essay in Atheistic Religion)*. L.: Routledge.
- Larvalsubjects. (2010, June 28). *Lacan's Graphs of Sexuation and OOO*. Retrieved from <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/06/28/lacans-graphs-of-sexuation-and-ooo>.
- MacCormack, P. (2018). Posthuman Sexuality: From Ahumanity to Cosmogenic Desire. In C. Åsberg & R. Braidotti (Eds.), *A Feminist Companion to the Posthumanities* (pp. 35–44). Dordrecht; Heidelberg; L.; N.-Y.: Springer.
- Sex and The Singularity*. (2009, October 9). Retrieved from <http://hplusmagazine.com/2009/10/09/sex-and-singularity>.
- Roden, D. (2015). *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*. N.-Y., L.: Routledge.
- Roden, D. (2012). The Disconnection Thesis. In A. Eden, J. Søraker, J. Moor & E. Steinhart (Eds.), *The Singularity Hypothesis: A Scientific and Philosophical Assessment* (pp. 281–300). Berlin: Springer.

### Zahurska Nataliia V.

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

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: [zagurskaya@karazin.ua](mailto:zagurskaya@karazin.ua)

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

Article arrived: 22.04.2019

Accepted: 27.05.2019

## СЕКСУАЛЬНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СПЕКУЛЯТИВНОГО ПОСТГУМАНІЗМУ: ЛЮДСЬКО-ПОСТЛЮДСЬКІ РОЗРИВИ ТА РОЗ'ЄДНАННЯ

**Загурська Наталія Віталіївна**

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

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

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

У цій статті досліджуються людсько-постлюдські розриви та роз'єднання як в осмисленні, так і в практиках, а також можливість епістемологічної контингентності. Це означає, що епістемологічні розриви та онтологічні роз'єднання сексуальності як відрізняються одні від одних, так і об'єднуються. З античних часів як чуттєві, так і раціональні практики сексуальності розглядалися як найкращий модус ставлення до сексуальної турботи про себе. Це показує, що стосовно сексуальності можливе співвідношення епістемологічної перервності та неперервності. Сексуальність, що реалізується за допомогою як природних, вітальних, так і смертельних, анігіляційних драйвів, вписується в контекст онтології як постлюдської онтології. Будучи пов'язаним з термодинамікою нескінченно малих вітальних частин, анонімних «дивних диваків», сингулярностей, це виявляється особливо вражаючим. Такий модус сексуальності не обов'язково є репродуктивним: він радше розгортається в рідкому просторі не-присутності та водночас детермінує цей простір. Це підкреслює, що «космо-іллогічне» становлення постлюдського призводить до негентропії або екстропії як вітальності. Згідно з цією позицією, фукіанська концепція турботи про себе віддзеркалює лаканіанські графі сексуації в контексті об'єктно-орієнтованих онтологій у порівнянні з філософіями присутності. Визначено, що це сексуальність продуктивного роз'єднання та космічного розчинення, що приносить задоволення. Стаття завершується висвітленням того, що модус сексуальності спекулятивного постгуманізму контингентний лібідінальному матеріалізму або вітальному постгуманізму, в контексті якого сексуальність Обширу Людських Нащадків (ОЛНв) вважається орієнтованою на те, що задовольняє і є диференційованим.

**Ключові слова:** епістемологічні розриви, людсько-постлюдське відключення, Обшир Людських Нащадків (ОЛНв), сексуальність, задоволення.

Стаття надійшла до редакції: 22.04.2019

Схвалено до друку: 27.05.2019

---

## СЕКСУАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СПЕКУЛЯТИВНОГО ПОСТГУМАНИЗМА: ЧЕЛОВЕЧЕСКО-ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ РАЗРЫВЫ И РАЗЪЕДИНЕНИЯ

**Загурская Наталья Витальевна**

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической  
философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

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

В этой статье исследуются человеческие и постчеловеческие разрывы и разъединения как в понимании, так и в практиках, а также возможность эпистемологической контингентности. Это значит, что эпистемологические разрывы и онтологические разъединения сексуальности как отличаются друг от друга, так и объединяются. С античных времен как чувственные, так и рациональные практики сексуальности считались лучшим модусом заботы о себе. Это показывает, что в отношении сексуальности возможна взаимосвязь эпистемологической прерывности и непрерывности. Сексуальность, которая реализуется с помощью естественных, витальных и

смертоносных драйвов, вписывается в контекст онтикологии как постчеловеческой онтологии. Будучи связанным с термодинамикой бесконечно малых витальных частиц, анонимных «странных странников», сингулярностей, это оказывается особенно поразительным. Такой модус сексуальности не обязательно является репродуктивным: скорее он разворачивается в жидком пространстве отсутствия и в то же время определяет это пространство. Подчеркивается, что «кос мо-иллогическое» становление постчеловека приводит к негэнтропии или экстропии как витальности. Согласно этой позиции, фукианская концепция заботы о себе отражает лакановские графы сексуации в контексте объектно-ориентированных онтологий по сравнению с философиями присутствия. Определено, что это сексуальность продуктивного разъединения и приносящего удовольствие космического распада. Эта статья завершается иллюстрацией того, что модус сексуальности спекулятивного постгуманизма контингентен либидинальному материализму или витальному постгуманизму, в контексте которого считается, что сексуальность Размаха Человеческих Потомков (РЧПв) ориентирована на то, что удовлетворяет и является дифференцированным.

**Ключевые слова:** эпистемологические разрывы, человеческо-постчеловеческое разъединение, размах человеческих потомков (РЧПв), сексуальность, удовольствие.

Статья поступила в редакцию: 22.04.2019

Утверждена к печати: 27.05.2019

УДК 13:168.522

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-2

Маргарита Чернова

## АРХЕОЛОГИЯ ЯЗЫКА МИШЕЛЯ ФУКО

Естественный язык играет основополагающую роль в познании и общении, но в современном информационном обществе язык все чаще используется как технология передачи данных. Человек в современном обществе находится под воздействием непрерывных потоков информации в профессиональной и повседневной жизни. Изучение проблемы власти языка над мышлением является значительным вкладом в понимание природы языка и его взаимосвязи с мышлением. В данной статье представлен анализ особенностей взглядов М. Фуко на проблему взаимоотношения языка и мышления. Автор применяет археологический подход М. Фуко и рассматривает его концепции в связи с идеями других французских мыслителей. В ходе анализа формулируется авторское видение фукольдьянской концепции власти и дискурса. В первой части статьи рассматривается понимание естественного языка как сложной открытой знаковой системы, которая находится во взаимодействии с окружающим миром и постоянно интегрирует в себя элементы культуры и творчества, с точки зрения философии и структурной лингвистики. Объясняется понимание современного языка как общественного явления, а также разделения языка на дискурсы, которые функционируют внутри языка и могут влиять на мышление говорящих. Во второй части проанализирована оригинальная методология изучения языка М. Фуко, которая позволяет выявить особенности исторического развития дискурса в социальном аспекте. Далее рассмотрены взгляды М. Фуко на роль языка в получении знания и формировании мышления, а также рассмотрено понимание отношений власти, которые выявляются философом в познавательной и речевой деятельности индивида. Представлена критика Ж. Бодрийяром фукольдьянской концепции власти и процесса развития языка в обществе. В заключении резюмируются проанализированные взгляды на власть, развитие языка и авторское видение фукольдьянского понимания языка.

**Ключевые слова:** язык, дискурс, власть, безмолвный договор.

*Целью* данной статьи является анализ позиции Мишеля Фуко относительно проблемы власти языка в современном обществе и выявления им природы взаимосвязи языка и мышления. Работы Фуко отличаются свойственной постструктуралистам «полифоничностью». Чтобы сохранить эту характерную черту его философских построений, их следует рассматривать, опираясь на работы других французских мыслителей XX в., с которыми творчество Фуко неразрывно связано. Применение элементов того же археологического подхода Фуко в данной статье позволит в некоторой степени сохранить интертекстуальность анализируемых работ. Особенности трактовки языка Мишелем Фуко связаны с пониманием языка Ф. де Соссюром, оказавшим заметное влияние на становление философской и методологической позиции Фуко. В предпринятом анализе концепции власти М. Фуко была учтена ее критика Ж. Бодрийяром, благодаря чему стало возможным выявить общее в содержании идей указанных французских мыслителей.

«Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюра, опубликованный его учениками в 1916 г., стал теоретической базой для научного исследования структуры языка и становления лингвистики. Помимо этого, в «Курсе» актуализируются проблемы, связанные с построением универсальных теорий естественных языков. В ходе теоретического обоснования языка как структуры Ф. де Соссюр обнаружил проблему взаимообусловленности языка и мышления, представив взаимосвязь языкового мышления и речи как диалектическое единство «внутренней» и «внешней» стороны языка. Ф. де Соссюр отмечает, что язык существует как своего рода *безмолвный договор* между

---

© Чернова М. И., 2019.



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

говорящим субъектом и членами коллектива. Ни коллектив, ни индивид не выбирает, как говорить, но они обязаны *подчиняться* языку, как закону общества [Saussure, 1971, p. 104]. Тем не менее, в «Курсе общей лингвистики» оговаривается, что естественный язык плохо поддается структурированию, поскольку речь, в которой выявляется структура языка, представляет собой парадокс: «В каждый данный момент речевая деятельность предполагает и установившуюся систему, и эволюцию; в любую минуту язык есть и живая деятельность, и продукт прошлого» [Saussure, 1971, p. 24]. Под «эволюцией» языка лингвист понимает способность речи творчески влиять на развитие языковых навыков, не только артикуляционных, но и смыслообразующих. Поэтому речь, как основную форму коммуникации, следует считать постоянным творческим процессом преобразования и приспособления языка к окружающему миру.

Философы и лингвисты XX в. (Э. Сэпир, Б. Уорф, Л. Витгенштейн) обратили внимание на то, что язык нигде не существует в «идеальном» виде, в каком он представляется логикам или структуралистам. Естественные языки постоянно контактируют друг с другом и обмениваются понятиями и элементами культуры. В речевой практике заимствованные элементы укрепляются в языке и также влияют на формирование мышления коллектива, и наравне со звуками и словами являются смыслообразующими компонентами языка и мышления. Кроме того, наличие профессиональных сфер применения языка разбивает единство «идеальной» языковой системы на множество подсистем, в рамках которых складывается свое мышление.

Каждая профессиональная сфера деятельности человека формирует свою собственную знаковую систему: язык науки, язык религии, язык художественной литературы. Современный человек буквально погружен в различные языковые системы одновременно. В эпоху глобализации и развития технологий коммуникации, которые способствуют созданию межкультурных и социальных контактов, умножение языковых систем происходит за более короткие периоды.

Начиная с середины XX в. наблюдается стремительный рост фиксации новых слов во всех сферах жизни. Особенно это касается научной сферы, где принято синтезировать свой опыт и знания в нововведенном термине. Достаточно обратить внимание на то, сколько за этот период сменилось «-измов» только в рамках французской философии: экзистенциализм, структурализм, постструктурализм, постмодернизм. Причем, каждый «-изм» включает взгляды отдельных авторов, у каждого из которых есть несколько введенных им терминов, которые синтезируют индивидуальный опыт их познания. Можно сказать, что каждый ученый говорит на своем собственном языке. Язык, как отмечал Ж. Делез, превращается в ризому – корневую систему без начала и конца – чистую синхронию, в которой не различить вечного [Deleuze, 1980]. Бесконечные переплетения и комбинации символов образуют новые значения, а любой текст превращается в поток отсылок к другим текстам, гипертекст. Язык современного человека становится все больше похожим на компьютерный код, который обрабатывает огромные массивы информации. Что же произошло в языке или в обществе, что «дом бытия» (М. Хайдеггер) превратился в лабиринт из чужих означающих? Если под метафорой *безмолвного договора* Ф. де Соссюр понимает тот момент в истории существования человека, когда естественный язык отделился от мышления и стал самостоятельной знаковой системой, то результатом какого договора являются языки наук, литературы, философии, появившиеся не так давно?

Исследуя язык в социально-историческом аспекте, Фуко разрабатывает своеобразную методологию его изучения: он анализирует язык как сложный, исторически обусловленный социальный конструкт, обладающий способностью формировать сознание. В своем анализе языка Фуко использовал термин «эпистема», который позже заменил более адекватным для его анализа термином «дискурсивной формации». Данными терминами Фуко описывает пересечение ментальности и речевой практики, раскрывая отношения внутри классической структурной дихотомии язык/речь [Foucault, 1969].

Различаемые в «Курсе» понятия «langue» (этнический язык), «langage» (способность понимать и говорить вообще) и «parole» (речь) Фуко объединяет в термин «дискурс». В ходе исследования он выявляет причины разделения языка на дискурсы, а также природу изменений, которые происходят в языке XX в., а именно информатизации смысла и десемантизации слова. Философ считает, что причина, по которой человек оказывается во власти «горизонтального» языка, коренится не в особенностях современного общества, а в самом понимании власти и освобождения. Изменение языка, наблюдаемое в XX в., по Фуко, происходило плавно, и похожие изменения он находит на других исторических этапах развития языка.

Например, в работе «Слова и вещи» Фуко анализирует европейский научный дискурс посредством анализа речевых и текстовых практик данной сферы и объединяет преобразования научного языка в три формации: ренессансную, классическую и современную. В дискурсе Ренессанса, по Фуко, «сходство есть столь же форма знаков, сколь и их содержание» [Foucault, 1966, p. 57]. В классическую эпоху в научном дискурсе происходит смещение в сторону рационализма как приоритетного способа познания: связь знаков с реальными вещами подвергается проверке разумом. Дискурс переходит на метауровень, в котором совершается попытка выявления связей между словами и вещами, более глубоких, чем схожесть. В понимании Фуко в научном дискурсе классической эпохи появляется идея «прогресса» как постепенного освобождения от незнания посредством накопления знания в языке. Классический опыт языка сводится к «суверенному акту именованию», к поиску Имени, которое поглотит весь путь к нему и оправдает знание. Смысл классических высказываний состоит в «достижении имени, всегда грозного, так как оно убивает саму возможность говорить» [Foucault, 1966, p. 133]. Следующее смещение дискурса, выявленное философом, происходит в начале XIX в., когда слова изолировались от того, что они представляют и, таким образом, язык стал оторванной от реальности системой [Foucault, 1966]. Научный дискурс снова перешел на другой уровень абстракции. По мнению Фуко, на этом этапе язык отрывается от классической репрезентации мысли, слова «рассыпаются» на множество значений, связь которых с вещами требует раскрытия. Научный дискурс в «Словах и вещах» обрисовывает три витка спирали, в которых язык движется путем поиска знаний, выражаемых в языке. Но каждый виток функционирования дискурса не замыкается окончательно в круг, поиск остается незавершённым, предполагая некий недосказанный «остаток».

В этой «спиральной» метафоре Фуко попытался представить понимание и познание как процесс обращения слов в вещи и вещей в слова, а также осознание того, что истинное знание не дается человеку «ни в вещах, ни в словах» [Автономова, 1994, с. 26]. Каждое смещение движения дискурсивной формации – это взгляд на невысказанное, на то, что не дается рациональному познанию, будь то бессознательное или мистическое. Сколько бы полным не было знание, выраженное в дискурсе, положение языка неизменно: он знает о человеке больше, чем человек о нем. Когда на каждом витке спирали вырисовывается замыкание формации, мысль перенаправляется «загадочным событием» в новом направлении. Язык как будто уклоняется от неудобного, очень личного вопроса о собственном бытии.

Тем не менее, Фуко в «Археологии знания» объяснял, что описание функционирования дискурса в разные эпохи не претендует на полное описание или нахождение основных характеристик ментальности и ее языковых выражений. При помощи анализа речевых и текстовых практик генерализация или экстраполяция определенного дискурса в масштаб мировоззрения, по Фуко, невозможна. Мыслитель пытался изобразить язык в синхронии как ризому, в которой функционирует множество дискурсов, объединяющихся в сеть, подобную нейронной. Каждый дискурс, каждая описанная конфигурация – это «не отдельная наука, отдельная рациональность, отдельная ментальность или отдельная культура; это переплетение интерпозитивностей» [Foucault, 1969, p. 208]. Наконец, следует заметить, что

в данном случае Фуко не интересуется выявление каких-то универсальных тенденций сознания определенного социума или описание собственного видения исторического бытия языка. Для его анализа важна сама практика речи без учета критериев, которые бы относили высказывания к сознательной деятельности субъекта. То есть, анализ дискурса призван не объединить, а рассеять дискурсы и обнаружить возможные причины, которые «перенаправляют» движение на уровне дискурсивной формации. Этим пояснением Фуко дает понять, что археологический метод не исходит из языка как трансцендентальной сущности, а наоборот, выявляет взаимосвязь между отдельными элементами, которые формируют язык [Foucault, 1969, p. 198, 220]. Таким образом, Фуко не считает причиной смещения и изменений в языке ни «дух народа» (В. фон Гумбольдт), ни трансцендентальный мистический смысл [Foucault, 1969]. Его больше интересует практика освобождения, или «выговаривания» мыслей.

Освобождение от незнания в научном дискурсе демонстрируется как борьба против обнаруживаемой в дискурсе власти незнания. Классический дискурс в этом отношении демонстрирует, как в обществе происходит попытка освобождения от власти невежества за счет осознания, которое необходимо вербализировать. В итоге не происходит ни освобождения, ни осознания, потому что власть невежества – это только обратная сторона власти знания. Познание незнания, к которому стремятся высказывания в научном дискурсе путем вербализации, может осуществляться только на языке знания. Сами субъектно-объектные отношения в словосочетании «познание незнания» предполагают говорение в первую очередь как иерархическую формулу «*что* (знание) *чего* (незнания)». Для того, чтобы говорить об опыте познания, дискурс классической эпохи строится на языке знания. Следовательно, сначала необходимо признать, что невозможно полноценно говорить о незнании: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Л. Витгенштейн). Перевод незнания на язык знания, как перевод английской литературы на китайский, отображает только часть целого. Все, что не было сказано, в конце развития каждой дискурсивной формации у Фуко и понимается под «остатком», который позволяет языку знания выжить за счет противопоставления себя языку-молчанию незнания.

Может показаться, что Фуко говорит в обычных терминах диалектики: знание противостоит незнанию, а в результате их «борьбы» рождается «истина». Но при этом упускается из виду то, что речь идет не о знании и незнании, а о языке знания и языке незнания. отождествление языка знания со знанием не позволяло бы рассмотреть еще одну иерархическую формулу: *что* (язык) *чего* (знания). Язык знания и язык незнания представляют собой довольно слабое противостояние, поскольку и то, и другое – только знаки, имеющие сходства с тем, что они означают. Различие, которое классическая мысль привыкла искать во всех вещах, на самом деле указывает не на противоположность, а на их взаимозависимость. Противостояние знания и незнания кажется более реальным, потому что оно обращает взгляд человека на то, что происходит в обществе, по «горизонтали». Но Фуко обращает внимание на знак, предшествующий знанию, который в свою очередь и определяет то, что вообще может происходить. Этим знаком является не менее реальное отношение *власти*, которое задает импульс всякого рода комбинациям символов (противопоставление, разъединение, объединение и т. п.).

То есть для того, чтобы создать незнание как объект изучения, дискурс знания отделяет от себя дискурс незнания. Разрыв естественного языка на части и установление одной из них как истинной представляет дискурс науки как результат сознательного умолчания необъяснимого на языке, принимаемом за истинный. *Безмолвный договор* представляется Фуко не как соглашение членов коллектива, а как «насилие, которое мы совершаем над вещами» [Foucault, 1970]. Однако применение власти, по Фуко, нельзя характеризовать как явление негативное, потому что власть способна не только подавлять и навязывать, но также формировать и производить.



Власть, по Фуко, виступає як «множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации» [Foucault, 1976, pp. 121–122]. Ее не следует отождествлять или привязывать к каким-либо социальным институтам, юридическим, правовым, общественным нормам или законам. Власть, осуществляемая в языке, формирует дискурсы, в которых задаются определенные правила того, о чем можно или нужно говорить, а о чем нельзя или бесполезно. Дискурсы, в свою очередь, формируют отношение к власти, которая в них осуществляется. Власть функционирует в обществе как символический цикл переработки знаков. Язык под импульсом власти буквально кодирует и декодирует значения, вырабатываемые обществом для общества. В работе «Надзирать и наказывать» Фуко, критикуя процветающий капитализм, приводит интересный пример символизации и ресимволизации в формировании дискурса законопослушания XVIII в.: преступление воспринимается как обратная сторона наказания до тех пор, пока наказание выявляется публично. Так, общество может самостоятельно декодировать «скрытое» значение преступления и получить знак в виде страха наказания. Если наказание остается нераскодированным, речевые практики сеют в обществе сомнения во власти закона и могут объединить народ против властных институтов или против идеи власти [Foucault, 1975, p. 131]. В речевой практике сомнения во власти, по Фуко, зарождается сопротивление, которое, по сути, является новой властью. Нераскодированные преступления, по мнению философа, выделились в литературный жанр детективного романа, который зародился в устных прославлениях хитрости преступников [Foucault, 1975, p. 72].

Ж. Бодрийяр, критикуя концепцию власти Фуко, пишет, что его механизм власти по-прежнему работает по принципу освобождения от того, что скрыто [Baudrillard, 1977]. Но освобождение невозможно, ведь не от чего освобождаться, потому что такая концепция власти не подразумевает ни накопления, ни подавления. Все, что власть «освобождает», все виды материализованной энергии преломляются и искажаются в реальности. Такова судьба «всех великих референтов», пишет Ж. Бодрийяр: секса, низведенного до порнографии, веры – до смерти Бога, политической власти – до фашизма. Все растворяется, обращаясь в свою противоположность, и остается только миф о сексе, вере и власти в виде символов или симулякров. Символы, приходящие на место означаемым, уже не относятся к реальности. Все, что порождается культурой, по Ж. Бодрийяру, не бессмертно. Поэтому концепция власти тоже должна закончиться смертью власти. Как только власть идентифицируется, как только она раскрывает свою тайну – она обретает свою смерть, самоликвидируется и превращается в симулякр [Baudrillard, 2007].

Таким образом, сложно не согласиться с Ж. Бодрийяром. Все, что явлено – только символ, бесконечно похожий на что-то, чего в действительности может и не быть. Все, что сказано, поглощается языком и может быть воскрешено только памятью о сказанном. М. Фуко изображает язык как театр, в котором разыгрывается преступление и наказание. Слова появляются на сцене, отрываясь от вещей, а человек разумный наказывает их за то, что они так не похожи на вещи. На сцене появляется освобождение, революция, эмансипация, инсценируя смерть старой власти. Власть живых слов прекращается после их смерти и превращается во власть симулякров.

Однако Ж. Бодрийяр не говорит о продолжении спектакля, о котором говорит Фуко: не все было сказано, что-то осталось. Что-то не было декодировано, смысл какого-то преступления был упущен. Нельзя однозначно сказать, что власть в современном обществе превратилась в симулякр, ведь власть, растворяясь, снова возникает в речи и языке. Фукольдьянская власть задает импульс, который побуждает и М. Фуко, и Ж. Бодрийяра «стряхнуть» с языка старые значения, декодировать множества смыслообразующих комбинаций. Но и М. Фуко, и Ж. Бодрийяр говорят об этом каждый на своем языке. Наверное, о безмолвном договоре такого рода говорил Ф. де Соссюр.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Автономова Н. С. Предисловие. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук* / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сад, 1994. С. 7–32.
- Ушакин С. А. После модернизма: язык власти или власть языка. *Общественные науки и современность*. 1996. № 5. С. 130–141.
- Baudrillard J. Forget Foucault / Nicole Dufresne, Transl. *Forget Foucault*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007. pp. 27–67.
- Castells M. *Communication Power*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. 571 p.
- Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les éditions de minuit, 1980. 645 p.
- Foucault M. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*. 1993. Vol. 21. № 2. pp. 198–227.
- Foucault M. *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*. Paris: Éditions Gallimard, 1972. 583 p.
- Foucault M. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1976. 224 p.
- Foucault M. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969. 288 p.
- Foucault M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966. 405 p.
- Foucault M. L'Ordre du discours. La leçon inaugurale au Collège de France [Electronic resource]. 1970. URL: <http://1libertaire.free.fr/Foucault64.html>.
- Foucault M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 1975. 328 p.
- Heidegger M., Krell D. F. *Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* / Rev. and expanded ed. San Francisco, California: HarperSanFrancisco, 1993. 452 p.
- Saussure F. de. *Cours de linguistique générale* Paris: Payot, 1971. 331 p.
- Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus* [Electronic resource] / C. K. Ogden Transl. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1922. URL: <http://writing.upenn.edu/library/Wittgenstein-Tractatus.pdf>.

### Чернова Маргарита Игоревна

аспирантка, кафедра філософії, культурології та інформаційної діяльності  
Восточноукраїнський національний університет імені В. Даля  
пр. Центральний 59-а, Северодонецьк, 93406  
E-mail: [rita.chernova.rita@gmail.com](mailto:rita.chernova.rita@gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0229-6143>

Статья поступила в редакцию: 27.02.2019

Утверждена к печати: 29.03.2019

---

## АРХЕОЛОГІЯ МОВИ МІШЕЛЯ ФУКО

### Чернова Маргарита Ігорівна

аспірантка, кафедра філософії, культурології та інформаційної діяльності  
Східноукраїнський національний університет імені В. Даля  
пр. Центральний 59-а, Северодонецьк, 93406  
E-mail: [rita.chernova.rita@gmail.com](mailto:rita.chernova.rita@gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0229-6143>

Природна мова відіграє основоположну роль в пізнанні та спілкуванні, але в сучасному інформаційному суспільстві мова все частіше використовується як технологія передачі даних.

Людина в сучасному суспільстві знаходиться під впливом безперервних потоків інформації у професійному та повсякденному житті. Вивчення проблеми влади мови над мисленням є значним внеском у розуміння природи мови та його взаємозв'язку з мисленням. У даній статті представлено аналіз особливостей поглядів М. Фуко на проблему взаємозв'язку мови і мислення. Автор застосовує археологічний підхід М. Фуко та розглядає його концепції у зв'язку з ідеями інших французьких мислителів. В ході аналізу формулюється авторське бачення фукіанської концепції влади та дискурсу. У першій частині статті розглядається розуміння природної мови як складної відкритої знакової системи, яка знаходиться у взаємодії з навколишнім світом і постійно інтегрує в себе елементи культури й творчості, з погляду філософії та структурної лінгвістики. Пояснюється розуміння сучасної мови як суспільного явища, а також поділу мови на окремі дискурси, які функціонують у лоні мови та можуть впливати на мислення мовців. У другій частині проаналізована оригінальна методологія вивчення мови М. Фуко, яка дозволяє виявити особливості історичного розвитку дискурсу в соціальному аспекті. Далі виявляється погляд М. Фуко на роль мови в отриманні знання та формуванні мислення, а також розглянуто розуміння відносин влади, які виявляються філософом у пізнавальній та мовленнєвій діяльності індивіда. Представлена критика Ж. Бодрійяра фукіанської концепції влади та процесу розвитку мови в суспільстві. У висновку резюмуються проаналізовані погляди на владу, розвиток мови та авторське бачення фукіанського поняття мови.

**Ключові слова:** мова, дискурс, влада, безмовний договір.

Стаття надійшла до редакції: 27.02.2019

Схвалено до друку: 29.03.2019

---

## MICHEL FOUCAULT'S ARCHAEOLOGY OF LANGUAGE

**Chernova Margaryta I.**

PhD student, Department of Philosophy, Culturology and Information Activity

Volodymyr Dahl East Ukrainian National University

59-a, Tsentralnyi av., 93406, Severodonetsk, Ukraine

E-mail: rita.chernova.rita@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0229-6143>

### ABSTRACT

Natural language plays a fundamental role in cognition and communication, but in the modern information society, language is increasingly used as a data transmission technology. The study of the problem of language power over thinking is a significant contribution to understanding the nature of language and its relationship with thinking. This article presents an analysis of the peculiarities of M. Foucault's views on the problem of relationship between language and thinking. The author applies the elements of Foucault's archaeological approach and studies his concepts in connection with the ideas of other French thinkers. During the analysis, the author formulates her vision of the concepts of power and discourse. The first part of the article considers the understanding of natural language as a complex open sign system that interacts with the outside world and constantly accumulates elements of culture and creativity, from the point of view of philosophy and structural linguistics. The understanding of the division of language into separate discourses is explained. The presentation of the original methodology of Foucault's language research explains what makes it possible to reveal the peculiarities of the historical development of discourse in the social aspect. Further, Foucault's views on the role of language in obtaining knowledge and the formation of thinking are reflected, as well as an understanding of the relations of power that the philosopher notices in mental and speech activity of individuals. There follows J. Baudrillard's criticism of Foucauldian concept of power and the process of language development in society. In conclusion, the author summarizes the analyzed views on power, development of language and thinking as well as Foucault's understanding of language.

**Keywords:** language, discourse, power, mute consent.

## REFERENCES

- Avtonomova, N. S. (1994). Preface. In Foucault, M. *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences* (pp. 7–32). (V. P. Vizgin, N. S. Avtonomova, Trans.). St. Petersburg: A-cad. (In Russian).
- Baudrillard, J. (2007). *Forget Foucault* (N. Dufresne, Trans.). In *Forget Foucault* (pp. 27–67). Los Angeles: Semiotext(e). (Original work published 1977).
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les éditions de minuit.
- Foucault, M. (1993). About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, 2 (21), 198–227.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1970). *L'Ordre du discours*. La leçon inaugurale au Collège de France. Retrieved from <http://1libertaire.free.fr/Foucault64.html>.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard.
- Heidegger, M., & Krell, D. F. (1993). *Basic writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. (Rev. and Expanded ed.). San Francisco, California: HarperSanFrancisco.
- Saussure, F. de (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot. (Original work published 1916).
- Ushakin, S. A. (1996). After the modernism: language of power or power of language. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost – Social studies and modernity*, 5, 130–141. (In Russian).
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (C. K. Ogden, Trans.). London: Kegan Paul, Trench, Trubner. Retrieved from: <http://writing.upenn.edu/library/Wittgenstein-Tractatus.pdf>. (Original work published 1921).

Article arrived: 27.02.2019

Accepted: 29.03.2019

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-3

Богдана Ткачук

## ФЕНОМЕН ПАМ'ЯТІ В РЕТРОСПЕКТИВІ АНТИЧНОСТІ

У статті розглянуто становлення розуміння та трактування феномену пам'яті у витоках європейської філософської традиції. Досліджено історико-культурологічні та мовно-семантичні зв'язки уявлення про феномен пам'яті у давньогрецьких мислителів та філософів, що ґрунтуються на базовому категоріальному апараті соціокультурного концепту світобачення. Запропоновано обґрунтований ретроспективний погляд на концепцію теорії феномену пам'яті у західній традиції шляхом аналізу існуючих посеред грецьких мислителів та філософів уявлень про світобудову та місце людини у світі. Здійснено диференціацію розуміння феномену пам'яті для античної культури на дві галузі: пам'ять як природну властивість людини і пам'ять як техне, як навичку для вдосконалення, як інструмент. Розкрито специфіку основних філософських категорій філософії Платона в контексті експлікації феномену пам'яті та спогадів завдяки семантичному аналізу діалогів давнього філософа. Проаналізовано зв'язок платонівської теорії спогаду із розвитком формування парадигми знання про пам'ять. Зроблено акцент – платонівська теорія спогаду стосується розвитку парадигми знання про пам'ять і дозволяє зрозуміти концепт пам'яті як філософсько-культурологічний феномен та його широкий нарративний зміст. Обґрунтовано, що теорія спогаду Платона послуговується такими ж категоріями, що й мистецтво пам'яті: «місце», що займає спогад-відбиток у пам'яті душі, формує «образ» істинного знання. Прийшли до висновку, що актуалізація спогадів допомагає розвивати пам'ять як таку. Текстом дослідження актуалізували увагу на потребі звертатись до прочитання першоджерел античних мислителів в оригіналі, що випливає з важливості застосування термінологічного семантичного запасу до філософської науки під час досліджень феномену пам'яті.

**Ключові слова:** пам'ять, спогад, анамнезіс, античність, світогляд, феномен.

Пам'ять для сучасної людини це не тільки раціональна здатність до відтворення перцептивного досвіду. Під впливом швидких та змінних глобалізаційних процесів пам'ять набуває *актуальності* щодо потреби усвідомлення людської екзистенції в протяжності від минулого до майбутнього з можливістю досягнути свою ідентичність та самобутність.

*Метою* дослідження у нашій статті є аналіз витоків уявлення про феномен пам'яті в європейській філософській традиції та його компаративне осягнення у контексті досвіду античного світогляду та філософії.

Звертаючись до грецького походження словотворення пам'яттєвих категорій загалом, знаходимо в «Європейському словнику філософій», що корінь «*μην*» (*мен*) етимологічно та семантично охоплює ментальну діяльність, наприклад, «*μηνος*» (*менос*) сила і «*μανια*» (*манія*) нестяма, а також у інших грецьких словах означення слова «пам'ять»: «*μνησκόμοιαι*» (*міменкомаї*), «*μνησιμ*» (*мнемем*), «*μνημοσύνη*» (*мнемозене*) [Болак, 2009, с. 351–362].

Важливим є ретроспективний аналіз усього світогляду та філософської парадигми, які яскраво відображають способи мислення культури, в якій започатковувалось та розвивалось знання про поняття та категорії. Тому звернемося до праці О. Лосева, який наголошує про це в своїх «12 тезах про античну культуру». Розуміння персоналізму в грецькому світогляді, на думку О. Лосева, поступається чуттєвому або ж – чуттєво-матеріальному космологізму [Лосев, 1989, с. 154]. Оскільки існує матеріальна річ, що рухається, то вона має душу, а звідси – є розумною. Таким чином греками сприймався і весь всесвіт як Великий розум, про що свідчить сама теорія абсолютного космологізму. Сам термін «*κοσμος*» (*космос*) вказує на розуміння порядку, ладу, краси, адже античність воліє до скульптурності – симетрії, гармонії, ритміки, міри.

© Ткачук Б. В., 2019.



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

В античній культурі домінувало піфагорійсько-платонічне уявлення про космос як про великий музичний інструмент, де кожна небесна сфера давала власний тон, а всі вони створювали величну гармонію [Філософський енциклопедичний словник, 2002, с. 304]. Остання у цьому разі стоїть поряд із означенням порядку, злагоди і є уособленням ніцшеанського аполонійського начала.

Логічним продовженням термінологічного набору, що відображає світогляд античності, є «*λογος*» (*логос*) – це думка, що складена словесно до її буквального оречевлення, буквально схоплений сенс речі або явища [Філософський енциклопедичний словник, 2002, с. 341]. Вперше термін використовує Геракліт з Ефесу, для нього логос – це вічна будова світу, це загальний закон, оскільки він приходить в іманентній структурі спільного досвіду, завжди стосується вправи інтелекту [Kahn, 1979, р. 94, 102]. Автор у трактуванні цієї категорії припускається думки, що *λογος* означає не просто мову, але й раціональне обговорення, підсумовування та вибір: порядок або ж гармонію, що виражені в мові, в думці, в дії.

Також варто виокремити категорію «*Εἶδος*» (*ейдос*), що схожа за змістом до «*ἰδέα*» (*ідея*), але не є тотожним щодо останнього поняттям, хоча й також позначає образ або форму. Отже, «ейдос» це об'єкт, тобто те, що пізнаємо. Доплатонівська традиція трактування веде початки від гомерівського використання терміна у значенні зовнішнього вигляду речі, споглядальних якостей предмета, що відкриваються для людського ока.

Б. Рассел в «Історії західної філософії», перераховуючи відомі філософські школи Давньої Греції, особливу увагу приділяє висвітленню специфічної особливості того часу – поєднанню науки та релігії, на перетині з міфом про Орфея, культом Діоніса [Russell, 1945, р. 35]. Орфіки – послідовники релігійного вчення Орфея, який, за різними довідками, був як людиною, так і богом, а також уявним героєм, жерцем та філософом, у більш пізніх згадках – вправним музикантом. Орфей як персонаж давньогрецької міфології – син річкового бога Егея та музи Калліопи. За сюжетом відомого міфу про Орфея та Еврідіку, головний герой спустився в царство Аїда, щоб повернути свою кохану дружину [Кун, 2008, с. 172–175]. Орфіки вважали, що людина є як земною, так і небесною істотою. У них була розроблена своя теологія, згідно з якою вони вірили в переселення душ, прагнули до очищення: шляхом церемонії очищення або утримуючись від осквернення тіла й душі. Для орфіків життя – це страждання, а душа в тілі не є повноцінною.

У цьому контексті варто загадати також про залишені орфіками таблички, які містять повчання про душу померлого, про те, як знайти її шлях у потойбічний світ для спасіння [Russell, 1945, р. 36]. Для спасіння душа повинна набути пам'яті про своє земне життя та процес переходу в потойбіччя. Тобто для орфіків існувало два джерела в потойбічному світі: Лета, що приносить забуття, та Мнемозина (матір усіх муз), джерело пам'яті.

У давньому грецькому місті під назвою Петелій були знайдені глиняні таблички, на яких був такий текст: «Зліва від Будинку Аїда є фонтан, біля нього стоїть білий кипарис. Підійди до цього фонтану, але не дуже близько. Знайди його, бо він зветься Озеро Пам'яті. З нього струменить холодна вода. Перед ним стоять Охоронці. Скажи їм: “Я дитина Землі і Зоряного Неба, але я родом з Раю, самотник. Ви це самі знаєте. І ось світ заслонила мені спрага і я гину. Дайте мені швидше напитись холодної води, що струменить з Озера Пам'яті”» [Russel, 1945, р. 36]. Отже, спогади про земне життя людини, про її вчинки мали неабияке значення для переходу душі від земного буття до небесного. Відтак ми знаходимо ще одне підтвердження про те, що пам'ять для орфіків була феноменом сакрального значення, адже поєднувала раціональне та ірраціональне.

Орфіки також вірили в метемпсихоз, який вони розуміли як переродження душі. Таке ж розуміння бачимо у східних релігійно-філософських вченнях, де такий процес називають «сансарою» (також вживається транскрибування «самсара»): колесо перетворень, кармічний світ. Досвідчений бодхісатва прагне осягнути пам'ять про усі попередні форми

буття своєї душі та покинути це коло перероджень. Схожим чином для орфіків смерть ставала не просто перехідним моментом зміни форми своєї тілесності, але й можливістю звільнитись від приреченого кола перероджень душі за допомогою пам'яті: пам'ятанням не тільки про свої попередні переродження, а також пам'яттю про потойбічний устрій. Тому осягнення пам'яті про земне і небесне для орфіків було цариною унікального сакрального знання. Ціково, що наявність певних ознак впливу давньоіндійських вчень на прафілософію західного світу деякі дослідники пояснюють спільним протоіндоєвропейським корінням [Чанышев, 1981, с. 116].

Варто також зазначити, що у міфі про два джерела пам'яті та забуття можна прослідкувати давню традицію причастя, або ж пізніше – одне з головних таїнств у християнській традиції. Б. Рассел засвідчує, що для орфіків цей ритуал означав містичний обряд набуття знань та пізнання істини [Russell, 1945, р. 37].

Першим поетом античності, що почав прославляти пам'ять та істину, був Гесіод, адже стверджують, що він був покликаний для цієї справи самими музами. Поза тим Гесіод відомий як автор епічної поеми про походження богів та титанів «Теогонія», звідки дізнаємось про дочку Урана та Геї, богиню пам'яті – Мнемозіну:

«Потім собі [Зевс] покохав Мнемозіну прекрасноволосу,  
Що породила йому дев'ять муз у вінках золотистих,  
Що у забавах, танках всі любуються й в radoцax співу» [цит. за: Франко, 1977, с. 314–342].

Можна відзначити також комедію Арістофана «Лісістрата», де заради проголошення миру та воз'єднання, якого вимагали жінки, спартанці закликають зокрема Мнемозіну (ἡ Μνημοῦνα) збудити пам'ять («μὲν», мен) про спільну перемогу з афінянами у перській війні («Лісістрата», 1250) [Aristophanes, 1996, р. 118].

В античні часи був також відомий поет громадянської лірики Сімонід з Кеосу. Англійська історикиня Ф. Єйтс не тільки підкреслює важливість даної постаті для історії античної культури, але й називає Сімоніда одним з основоположників концепту пам'яті. Дослідниця наголошує на важливості історії про нещасний випадок, що трапився на банкеті Скопаса (одного з тогочасних фесалійських аристократів), на який Сімонід був запрошений виконувати оду на честь господаря. Але не дочекавшись закінчення банкету, Сімонід був вимушений покинути будинок. За період відсутності поета в будинку Скопаса відбувся обвал стелі. В результаті страшної трагедії обличчя людей, що загинули, було важко розпізнати. Саме цей момент і є ключовим для Сімоніда та його оволодіння мистецтвом пам'яті. Завдяки тому, що поет запам'ятав, хто та де сидів за бенкетним столом, грекам вдалось віднайти тіла загиблих та розпізнати в них своїх рідних.

Ф. Єйтс наполягає, що використовувати термін «мнемотехніка» (μνεμη та τεχνε) на позначення античних навичок запам'ятовування означає спрощення самої суті феномену [Yets, 1966, р. 4]. Але, на нашу думку, саме три вищезгадані категорії: космос, логос та ейдос, яскраво та влучно підводять нас до усвідомлення того, чим насправді було мистецтво пам'яті для античності. Щоб запам'ятати інформацію, потрібно було вловити «ейдос» (образ речі чи явища), сформувані або підібрати до нього об'єктивну думку – «логос», а потім розмістити все у певному порядку – в «космосі».

Тому «τεχνε» (*техне*) це не тільки ремесло, мистецтво чи просто те, що було перетворене людиною. О. Лосев наголошує, що термін також розкриває творіння божественне, космологічне, бо космос для давнього грека – це теж величне «техне» [Лосев, 1989, с. 166]. А тому «техне» варто розуміти і як мистецтво, і як ремесло, і як науку.

Ми можемо чітко прослідкувати диференціацію розуміння феномену пам'яті для античної культури на дві галузі: пам'ять як природну властивість людини і пам'ять як *техне*, як навичку для вдосконалення, як інструмент, який можна трансформувати специфічним набором вправ. Отже, якщо давньогрецьке «ἐπιστήμη» (епістеме) є чистим знанням, то *техне* – це практичне, художньо-образне творення, яке формує вміння та навички.

Наголосимо, що ейдос, логос та космос являють собою ядро теорії пам'яті західної традиції, яку можемо прослідкувати також у трактатах, що залишив Платон. Сучасні дослідники філософії пам'яті звертаються до Платона, адже завдяки основній теорії ідей у давньогрецького філософа можемо прослідкувати три важливі диференціації. Британська професорка філософії С. Чапелл, знавець платонізму, наголошує, що у прочитанні Платона феномен пам'яті варто розглядати у трьох площинах: пам'ять як позачасове знання (knowledge-over-time), теорію спогадів та місце (locus classicus в контексті метафори «воскової дошки») [Bernecker & Micaelian, 2017, p. 385].

Для Платона в його ранніх роботах «Μένων» («Менон») і «Φαίδων» («Федон»), пам'ять (μνήμη/мнеме) прирівнюється до розуміння сакрального спогаду (ἀνάμνησις/анамнезіс), що засвідчує трансцендентність людського буття та припускає можливість безсмертя душі («Менон» 81bc, 86b; «Федон» 72e, 76e). Отже, знання для Платона – це пригадування (ἀνάμνησις, анамнезіс) того, що ми знали раніше. Водночас це є аргументом на користь того, що наша душа є безсмертною.

За Платоном, душа (у значенні розуму/свідомості) може отримати доступ до апріорних істин, оскільки вони вже відбиті у нашій пам'яті завдяки зв'язку з вічним (або ж – трансцендентним). Зрозуміло, що пам'ять – це не лише те, що Платон називає «анамнезіс».

Платон наголошує, що пам'ять є відправною точкою для спогадів, і вони неможливі без залучення душі. У «Φίληβος» («Філебі») читаємо: «... σωτηρίαν τοίνυν αἰσθησεως τὴν μνήμην...» (34a), пам'ять це збереження (утримання, розуміння) минулого сприйняття (αἰσθησεως, айстезеос). Для Платона душа може згадувати та відтворювати усе безтілесно, хоч першопочатковий досвід пізнання був пов'язаний і з тілом, і з душею («Філеб», 34bc).

Те, що Платон називає пам'яттю («мнеме»), є результатом чуттєвого досвіду як результату вже пізнаних речей. Натомість спогади для Платона несуть саме пізнавальний характер, це процес пізнання, тобто пригадування («анамнезіс») душею безсмертного досвіду. Те, що пам'ять забуде про свій тілесний досвід, душа згодом зможе пригадати завдяки спогадам. Отже, пам'ять пов'язана з відчуттями та сформованими знаннями, а спогад – з духовною перцепцією і знанням. Вчення про анамнезіс як спогад про вроджені ідеї набув широкого розвитку у філософії Платона та його послідовників, адже анамнезіс є підтвердженням існування світу ідеальних форм та вищої істини.

Дослідник платонізму Дж. Гослінг у коментарях та перекладі платонівського «Філебу» використовує слово «the mind» для «πсюхе»/«ἡ ψυχή» – розум в означенні душі [Gosling, 1975, p. 28]. Так можемо ствердити, що душа для Платона в пізніших його роботах набуває ознак того, що ми близько за значенням називаємо свідомістю або розумом. Таку позицію Платона не поділяв його учень та наступник Арістотель.

У діалозі «Φαίδρος» («Федр») Платон веде мову про стани нестями (μανίας, маніас) та здорового глузду (μέντοι, ментой). Перший вид нестями це кохання, другий – віщування (поєднує теперішній час та майбутній), третій – натхнення до поезії (244a, b). З цього погляду душа в контексті розуміння інтелектуальної перцепції може мати різні стани переживання чуттєвого досвіду. Підкреслимо, що два слова є спільнокореневими з «мнеме».

Далі в діалозі розкривається фундамент теорії платонізму: «Закон же Адрастеї [долі] гласить: та душа, яка слідуючи за Богом, побачить хоч дрібку істини, стає неушкодженою аж до наступного колообігу <...> Якщо вона не спроможна йти за Богом і побачити таке буття, і натомість, внаслідок нещасливого випадку, сповнившись забуття і злобою, обважніє, то обважнівши, втратить крила і впаде на землю...» («Федр», 248c). Таим чином Платон намагався висвітлити проблему, чому деяким людям властива хороша пам'ять та розуміння речей, а комусь навчання та запам'ятовування даються зі складністю. Осягаючи загальні поняття, поєднуючи різні чуттєві рівні сприйняття, які розум зводить воедино, те, що бачить душа, супроводжуючи Бога (ὦν θεῖός), є ні чим іншим, як спогадами («анамнезіс») («Федр», 249c, 311p). З цього погляду філософ є транслятором божественного



знання істини та правди, є найбільш наближеним до Бога, і перебуває, таким чином, у четвертому виді нестями – від знань (або ж від пам'яті про знання).

Тому життя у «Федрі» презентується нам як спогади про справжнє буття, і в діалозі зустрічаємо спільнокореневі з двома словами «анамнезіс» та «мнеме» утворення від префіксу «ἀναμνή-» (анамімен) (250a, b, c). Слушним буде зауважити коментарі до «Платонівського Федра» («Plato's Phaedrus») Р. Гекфорта, який використовує слово «representation» в означення грецького «mimesis» на протилежності дії в контексті копій або ідей – предметів оригінальних [Hackforth, 1997, p. 163]. З такого погляду приходимо до твердження, що в пам'яті відбиваються копії образів нашого перцептивного досвіду ідей, які за життя ми згадуємо, наслідуючи форми істинних знань.

Також у діалозі «Федр» читаємо історію про науку, яку пропонують царю Єгипту, що зробила би єгиптян мудрішими та пам'ятливішими, бо було, пише Платон: «... винайдено засіб для запам'ятовування й мудрості <...> Бо цей винахід вселить у душі учнів забутливість внаслідок занедбання вправ для вироблення пам'яті. Адже, покладаючись на письмо, вони будуть пригадувати за допомогою зовнішніх знаків, а не завдяки внутрішній силі. Отже, ти винайшов засіб не для запам'ятовування (мнемес, μνήμη), а для пригадування (ἀναμνήσησκομένους). Своїм учням ти даси лише видимість мудрості, а не справжню мудрість» (274d, e; 275a).

Звернемо увагу на слово «ἀναμνήσησκομένους» (анаміменскоменос), яке використовує Платон для іншого позначення «пригадування», а не «спогадів», як це було раніше. Можемо прослідкувати три основні складові частини слова, що означатиме «ана-», префікс від слова анамнезіс (спогад), «міме-» – мімезис (наслідування), і «менос» в означенні здорового глузду або ж усвідомленої реальності. Тобто дію «пригадування» Платона варто розуміти як усвідомлення спогаду про наслідування ідей чи знань, що в ширшому сенсі можемо співставити з розгорнутим означенням «пам'яті».

В пізньому діалозі «Теетет» («Θεαιτητος») Платон зосереджує увагу на висвітленні значення понять «сприйняття» та «знання», а також на їхній взаємодії: знання це сприйняття, сприйняття – це правдиве судження. Платон застосовує метафору воскової таблиці та розкриває її суть: «Припустимо, що це подарунок матері усіх муз Мнемозини, і якщо ми хочемо щось запам'ятати, з-посеред того, що бачила та знала наша душа, ми осягаємо його перцептивним досвідом і це знання залишає слід (ἀποτυπώσθαι) у нашому серці, наче ми поставили відбиток цим першем» (191d, e). Тут грецьке «ἀποτυπώσθαι» (апотепомай) в перекладі на англійську буквально означає «to stamp an impression», тобто «залишити відбиток враження». Тому в одному з найперших перекладів на англійську «Теетету» застосовується такий вигляд перекладу «the senses are imprinted on that tablet of the heart», де головним словом на позначення такого відбитку є «imprint», що є спільнокореневим з дієсловом «print» (прінт, що укр. означає «друкувати»), та означає залишати слід, фіксувати. В німецькому перекладі можна зустріти слово «drücken» (дрюкен) – що може означати не тільки дієслово «друкувати», але й «відтискати».

З цього погляду в діалозі «Теетет» можна прослідкувати дві моделі знання, що пов'язане із запам'ятовуванням. Перша модель передбачає процес, коли те, що ми бачили чи чули, залишає у нас певні знання – це і є вищезгаданий «відбиток». Друга – коли те, що ми бачимо і чуємо, намагаємось ідентифікувати з тим, що ми вже бачили і чули раніше, тобто з «відбитком» [Burnyeat, 1990, p. 91].

Також можемо прослідкувати трансляцію світогляду самого Платона через діалог Сократа та Теетета. Дослідник філософії Платона Дж. Смолл зазначає, що платонівська концепція безсмертя душі та теорії про знання апріорі ставить самого Платона (разом із Сократом) поза античним мистецтвом запам'ятовування. Він цитує іронічні слова Сократа з діалогу «Гіппій»: «Я забув згадати про твоє мистецтво пам'яті, яке ти вважаєш за своє особливе досягнення <...> Тому я розумію: ти сподобався спартанцям, скоріше за все, бо знаєш багато речей, тому вони використали тебе як маленькі діти використовують старих жінок, щоб ті розповідали їм історії для задоволення» [Small, 1997, pp. 76–77].

Отже, зазначимо, що пам'ять як об'єкт наукових зацікавлень має глибоке коріння у західній традиції філософування. Уявлення про світобудову в розумінні грецьких мислителів та філософів стали фундаментом для формування такого феномену, як філософія пам'яті. Тому теорія про спогад у Платона є наслідком світоглядних уявлень античних мислителів про можливості людини та її місце у світі. Ми з'ясували, що теорія спогаду Платона послуговується такими ж категоріями, що й мистецтво пам'яті: це категорії «місце», що займає спогад-відбиток у пам'яті душі, та «образ» істинного знання. Тому пам'ять для Платона уособлює собою форму «відбитку» або сліду, а процес ідентифікації з таким відбитком – це пригадування, тобто спогад. Ми також прийшли до висновку, що актуалізація спогадів допомагає удосконалювати стан пам'яті.

Для Платона пам'ять визначається метафізичним характером, в якому спогад (як безсмертне знання) є способом людської трансценденції. Відтак розумна душа для Платона є транслятором вічного знання про речі, за допомогою якого ми не тільки пізнаємо світ, але також отримуємо знання (здаємо) про себе, про своє істинне перцептивне сприйняття і репрезентуємо свої ідеї в реальних формах. Душа людини, за Платоном, завдяки пам'яті пов'язує людську екзистенцію з позафізичним простором і часом, тобто вона є «місцем», де одночасно перебувають минуле, теперішнє й майбутнє, які на метафізичному рівні об'єднуються в конкретний концептуальний задум пам'яті як такої.

Таким чином, платонівська теорія спогаду як відтворення знання не може стосуватися розвитку мистецтва пам'яті, але має безпосередній зв'язок із розвитком парадигми знання про пам'ять та дозволяє зрозуміти концепт пам'яті як філософсько-культурологічний феномен та його широкий нарративний зміст.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Болак Ж. Пам'ять/забуття. *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* / пер. з франц.; за ред. Б. Кассен. К.: Дух і Літера, 2009. С. 351–362.
- Кун М. А. Легенди і міфи Стародавньої Греції. Х.: Фоліо, 2008. 447 с.
- Лосев А. Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1989. 366 с.
- Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука та ін. К.: Абрис, 2002. 746 с.
- Франко І. Я. Теогонія. *Франко І. Я. Зібрання творів: у 50-ти т.; т. 8. Поетичні переклади та переспіви* / за ред. А. О. Білецького. К.: Наукова думка, 1977. С. 294–298.
- Чанышев А. Н. Курс лекцій по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.
- Burnyeat M. The Theaetetus of Plato. Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 1990. 352 p.
- Gosling J. C. B. Plato Philebus. Oxford: Calderon Press, 1975. 238 p.
- Hackforth R. Plato's Phaedrus. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 172 p.
- Kahn C. H. The Art and Thought of Heraclitus. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 354 p.
- Aristophanes. Lysistrata / Trans. by V. B. Rogers. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1996. Vol. 3. 247 p. (Loeb Classical Library).
- Bernecker S., Micaelian K. (Eds.). Routledge Handbook of Philosophy of Memory. Oxon, New York: Routledge, 2017. 590 p.
- Russell B. A History of Western Philosophy. New York: Simon & Schuster, 1945. 832 p.
- Small J. P. Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity. Routledge: London, New York, 1997. 396 p.
- Yets F. A. The Art of Memory. Chicago: University of Chicago Press, 1966. 400 p.

**Ткачук Богдана Вікторівна**

аспірантка, кафедра теорії та історії культури  
Львівський національний університет імені Івана Франка  
вулиця Університетська, 1, Львів, 79000  
E-mail: btkachuk.edu@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2942-8492>

Стаття надійшла до редакції: 16.05.2019

Схвалено до друку: 20.06.2019

---

**ФЕНОМЕН ПАМ'ЯТИ В РЕТРОСПЕКТИВЕ АНТИЧНОСТІ**

**Ткачук Богдана Вікторівна**

аспірантка, кафедра теорії та історії культури  
Львівський національний університет імені Івана Франка  
ул. Університетська, 1, Львів, 79000  
E-mail: btkachuk.edu@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2942-8492>

В статті розглянуто еволюцію розуміння та трактування феномена пам'яті в історії європейської філософської традиції. Досліджено історико-культурологічні та культурно-семантичні зв'язки представлень про феномен пам'яті у давньогрецьких мислителів та філософів, ґрунтовані на базовому категоріальному апараті їх світоглядів. Представлено обґрунтований ретроспективний погляд на теорію феномена пам'яті в західній традиції, сформований шляхом аналізу існуючих серед грецьких мислителів та філософів представлень про походження та місце людини в світі. Здійснено диференціацію розуміння феномена пам'яті в античній культурі на дві гілки: пам'ять як природне властивість людини та пам'ять як техніка, як навичка для вдосконалення, як інструмент. Завдяки семантичному аналізу діалогів давнього філософа було відкрито специфіку основних філософських категорій філософії Платона в контексті феномена пам'яті та спогадів. Проаналізовано зв'язок платонівської теорії спогадів з розвитком парадигми знання про пам'ять. Зроблено акцент на тому, що платонівська теорія спогадів стосується розвитку парадигми знання про пам'ять та дозволяє розуміти поняття пам'яті як філософсько-культурологічний феномен разом з його широким наративним змістом. Обґрунтовано, що теорія спогадів Платона користується такими ж категоріями, як і мистецтво пам'яті: «місце», займаюче спогади-відображення в пам'яті душі, формує «образ» істинного знання. Були отримані висновки, згідно яких актуалізація спогадів допомагає розвивати пам'ять як таку. Дослідження також обґрунтовує необхідність звернення до первинних джерел античних мислителів в оригіналі, що логічно випливає з важливості та ефективності застосування термінологічного інструментарію та «семантичного багажу» античної філософії в процесі вивчення феномена пам'яті.

**Ключевые слова:** пам'ять, спогади, анамнезис, античність, світогляд, феномен.

Стаття надійшла в редакцію: 16.05.2019

Утверждена к печати: 20.06.2019

---

**PHENOMENON OF MEMORY IN RETROSPECTIVE OF ANTIQUITY**

**Tkachuk Bohdana V.**

PhD student, Department of Theory and History of Culture  
Ivan Franko National University of Lviv  
1, Universytetska str., 79000, Lviv, Ukraine  
E-mail: btkachuk.edu@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2942-8492>

### ABSTRACT

The article deals with the formation of understanding and interpretation of the phenomenon of memory in the European philosophical tradition. The historical-cultural and linguistic-semantic connections of the ideological paradigm of Ancient Greek thinkers and philosophers are researched. In article revealed a peculiarities of the main philosophical categories of Plato's philosophy in the context of explaining the phenomenon of memory and memories. We realized a distinction for better understanding of the phenomenon of memory for ancient culture into two branches: 1) memory as a natural property of man and 2) memory as a technique, as a skill for perfection, as an instrument. We emphasize that ancient categories: eidos, logos and cosmos are the central of the theory of memory of the western tradition, which we can also observe in the treatises left by Plato. Also we analyzed the connection between the Platonian theory of memory and the development of knowledge about memory paradigm. Memory for Plato is determined by a metaphysical character, like immortal knowledge, it is a way of human transcendence. An intelligent soul for Plato is the translator of eternal knowledge of things through which we learn not only the world, but also receive knowledge (remember) about ourselves, our true perceptual perception, and represent our ideas in real forms. The soul of man for Plato, due to memory, connects human existence from outside the physical space and time, where there is simultaneously the past, present and future, which at the metaphysical level are united into a concrete conceptual design of memory. Thus, the Platonic theory of memory as a reproduction of knowledge can not relate to the development of the art of memory, but has a direct connection with the development of the paradigm of knowledge about memory and allows us to understand the concept of memory as a philosophical and cultural phenomenon. We noted that the theory of Plato's memory resembles the same categories as the art of memory, it is a category of "place" bearing memory-reflection in the memory of the soul and "image" of true knowledge.

**Keywords:** memory, recollection, anamnesis, antiquity, phenomenon.

### REFERENCES

- Arisophanes. (1996). *Lysistrata* (Vol. 3). (B. B. Rogers, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press. (Loeb Classical Library).
- Bernecker, S., & Mickaelian, K. (Eds.). (2017). *Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. Oxon, New York: Routledge.
- Bolak, J. (2009). Memory/oblivion. In B. Cassin (Ed.), *European Dictionary of Philosophy: Lexicon of Untranslatables* (pp. 351–362). Kyiv: Dukh i Litera. (In Ukrainian).
- Burnyeat, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*. (M. J. Levett, Trans.). Cambridge, MA: Hackett Publishing Company.
- Chanyshv, A. N. (1981). *The Course of Lectures on Ancient Philosophy*. Moscow: Vysshaia shkola. (In Russian).
- Franko, I. Yak. (1977). Theogony. In I. Yak. Franko, *Collected Works in 50 volumes: Poetic translations and rebashes* (Vol. 8, pp. 294–298). (A. O. Biletskyi, Ed.). Kyiv: Naukova dumka. (In Ukrainian).
- Gosling, J. C. (1975). *Plato: Philebus*. Oxford: Calderon Press.
- Hackforth, R. (1997). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1952).
- Kahn, C. H. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kun, M. A. (2008). *Legends and Myths of Ancient Greece*. Kharkiv: Folio. (Original work published 1922). (In Ukrainian).
- Losev, A. F. (1989). *The Daring of the Spirit*. Moscow: Politidzdat. (In Russian).
- Shynkaruk, V. I. (2002). *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. Kyiv: Abris. (In Ukrainian).
- Russell, B. A. (1945). *History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster.
- Small, J. P. (1997). *Wax Tablets of the Mind Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*. Routledge: London, New York.
- Yets, F. A. (1966). *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Article arrived: 16.05.2019

Accepted: 20.06.2019

## ДОСВІД «СМЕРТІ ЛЮДИНИ» У СВІДЧЕННЯХ ЄВРОПЕЙСЬКОГО КІНО (М. ГАНЕКЕ)

Мета статті – розгортання філософії «смерть людини» у кіноматографі М. Ганеке. Така постановка завдання обумовлена розумінням мистецтва як ґрунту філософії, що певною мірою проголошує вже Ніцше. Мистецтво надає такі засоби відношення до істини, які позбавлені жорсткої концептуалізації і працюють при оперті на свободу як автора, так і реципієнта, що є характерним для неklasичного типу філософії. У ХХ–ХХІ столітті особлива турбота – усунення суб'єктивістських надмірних теоретизувань. При збереженні уваги до досвіду свідомості свій варіант уваги до дійсного смислу надає феноменологія з її установкою на редукцію надлишкових конструкцій та виявленням лику й голосу інтенціональної предметності. Якщо словесні мистецтва неодмінно тяжіють до вербалізованого судження, то кіно надає можливості цілісного візуального, слухового й смислового (логосного) сприймання. Новизна обумовлена таким підходом, коли звернення до кіно здійснюється в інтересах філософії: ми отримуємо можливість виходу в розширений досвід, уникаючи словесної транскрипції. Це надає можливості для здійснення філософської установки на критичне мислення у кантівському сенсі розуміння первинних засад, невидимих у буденній повсякденності. Ганеке вибудовує своє кіно як відкрите запитання без прямої відповіді, що має метою збудження розуму й свідомості глядача. Дієвим агентом розгортання подій постає моральний вимір особистісного життя – за Ганеке саме у цьому можна бачити основи людського буття, адже недовірність морально-етичного виміру усуває людське в людині, що й стає тотожним смерті. Зацікавленість Ганеке істиною і суперечністю реалізуються як радикальне запитання щодо засад цивілізації, яке загострюється тоді, коли звичний порядок життя знищений і система цінностей не працює. Всупереч технократичним варіантам Надлюдина як постлюдина філософське кіно Ганеке повертає значущість особистісно-екзистенціальних етичних практик, які передбачають критико-аналітичне осмислення засад власного існування.

**Ключові слова:** Ганеке, Ніцше, «смерть людини», Надлюдина, постлюдина, переоцінка цінностей, вина, совість.

Доля людини – або проблема людини – лейтмотив світової філософії, фокус і теоретичної філософії, і соціально-антропологічних практик. Ніцше відкрито проголошує проблематизацію теми людини, що було експліковано у різноманітних дискурсах: соціоморфний варіант наданий у марксизмі, теоретико-метафізичне обґрунтування дегуманізації здійснює М. Гайдеггер, трактування дегуманізації на матеріалі мистецтва в подальшому було розгорнуто Х. Ортегою-і-Гассетом, слова М. Фуко про зникнення людини ініціюють оформлення філософії «смерть людини» та викликають інтерпретативні практики з розкриття достовірного сенсу цієї філософії.

Перше, що слід зазначити, це той специфічний зміст, що виявляє іменування названої проблеми філософемою – не гублячи смислу, закріпленого аристотелевим вживанням слова «філософема» як умовиводу, що систематично доводиться [Аристотель, 1978, с. 525], у сучасному вживанні акцентуований зміст, експлікований Гегелем: філософемою є така форма думки, що філософський зміст подає в нефілософській формі [Гегель, 1994, с. 130–131], тобто у філософемі задіяні не тільки понятійні засоби висловлювання, але й метафорично-образна мова. Гегель говорить про форму міфу, який не є чистою думкою, і саме такий спосіб існування філософії стає характерним для ХХ–ХХІ століть, з тим уточненням, що й міф втрачає чисту форму – сучасна міфологія домінантно авторська, вона існує у формі художніх образів.

Це привертає увагу філософів до мистецтва, яке починає виконувати роль емпіричної бази для філософії, тобто того ґрунту, з якого можливе здійснення філософського акту.

Проблематика емпіричної бази філософських концепцій завжди була «хворобливо-слабким» місцем, ускладнюючи випробовування на істину філософських роздумів. Виразно-експліковано вона постала у епоху Нового часу, коли саме наука була визнана зразковою формою знання, у цьому разі філософський дискурс розгортається як обґрунтування можливостей достовірного й виправданого пізнання. Але попередники екзистенціалізму в ХІХ столітті (С. К'єркегор і Ф. Достоевський, деякою мірою Ф. Ніцше) засвідчують іншу засаду філософії – *життя одиначної індивідуальності*, що є експлікацією християнської проблематики спасіння, і це виявляє інший варіант емпіричної бази філософії – мистецтво, яке з часів романтиків активно вводиться у простір філософії. Мистецтво постає засобом розширення досвіду, засвідчуючи можливості інших світів, принаймні – інших вимірів світу. Міхаель Ганеке, якому присвячене це дослідження, у своєму інтерв'ю посилається на Т. Адорно, висловлюючи свій погляд на мистецтво, яке для нього є чаклуванням без брехні, що це правда, і далі задає питання: «Чому я такий щасливий при зустрічі з витвором мистецтва?» Відповідь показова: «У часи, коли більше не існує Бога, лишається бажання не те, щоб раю, але іншого світу» (відеоінтерв'ю). Тому мистецтво постає засобом виходу за межі повсякденного досвіду виживання і сприяє входженню у реальне життя філософії.

Водночас виявляється така форма випробовування на істину як свідчення: якщо філософія при оперті на науку розгортається як обґрунтування, доведення й пояснення, то специфіка свідчення, за П. Рікером, «полягає в тому, що твердження про реальність невіддільне від самопозначення суб'єкта, що свідчить, становить з ним єдине ціле» [Рікер, 2004, с. 227], отже змістовність факту занурена в особистісну присутність, чим усувається відсторонена раціональність і примусовість, однозначна дидактичність. Це й є простір свободи мистецтва, і як будь-яка свобода вона містить безмежні можливості поруч із безмежними небезпеками. Сучасне мистецтво може розглядатися як безмежна вакханалія свободи. І це не є аксіологічним твердженням засудження, це лише фіксація специфічної дієвості мистецтва, яке захоплює реципієнта у створений автором простір, що добувається при сприйманні у відповідності особистісного досвіду. Особлива дієвість безпосередньої присутності виникає на ґрунті кіно, це створює нові можливості й для філософії – думка виходить за звичні межі академічного трактату та реалізує себе у вигляді фільму. Саме таке кіно характерне для М. Ганеке, австрійського кінорежисера та філософа не тільки за освітою, але й за способом постановки проблем.

Враховуючи нові можливості філософствування, які надає кіно у якості емпіричної бази для філософії, у статті ставиться *мета* експлікувати зміст філософемі «смерть людини» у творчості М. Ганеке. Це завдання містить декілька рівнів розкриття. По-перше, окреслення того сенсу, на засадах якого шокуючий вислів набуває осмисленої достовірності, що передбачає звернення до ідейного спадку Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Фуко; водночас необхідним бачиться врахування християнського підґрунтя європейської ментальності. По-друге, виявлення й обґрунтування нових можливостей для шляхів сучасної філософії, які відкриваються при зверненні до кіномистецтва – певною мірою це постає методологічною складовою дослідження. І третій, завершальний пункт міркувань – розгляд ідейного змісту фільмів М. Ганеке як певного досвіду філософствування.

Сучасна інтелектуальна ситуація набула оформлення при оперті на творчий спадок Ф. Ніцше, який став первинно-вихідним ґрунтом для вибудовування філософського дискурсу неklasичного типу. Думка, що орієнтується на дисципліну філософських роздумів, неодмінно тримає в полі уваги вимогу достовірності й очевидності, причому слід зазначити, що ані логіко-інтелектуальні процедури доведеності та обґрунтованості, ані результативність і ефективність практичного використання не вичерпують цієї проблеми. Думка Ф. Ніцше не відповідає новоевропейській традиції розведення шляхів раціоналізму



та емпіризму, яку «зламав» вже І. Кант, радикально обернувши проблематику першого начала у виміри суб'єктивності, коли первинні принципи, що не виводяться й не доводяться, апріорно належать суб'єкту. Якщо докантівська новоєвропейська філософія старанно очищує думку від антропоморфних домішків, то для ХХ століття визнання присутності людини в інтелектуально-ідейних побудовах стає загальноновизнаним принципом.

Проблема постає в іншому вимірі – як «потрапити» в це перше, яке не може стати предметом? Одним з варіантів розгляду цього питання є аналітика феномену віри [Лімонченко, 2014а, с. 320–352]. Ніцше натомість переносить питання перших начал філософії як міркування за елініським типом (втіленням такої думки для Ніцше є Сократ) на ґрунт грецького мистецтва. Тематика першої його великої книги («Народження трагедії з духу музики») набагато ширша філологічного змісту – йдеться про трагедію не як літературний жанр, але як первинну засаду життя, яке у своїй оголеності нестерпне та потребує дзеркального щита Персея, що й надає наука, але робить це за рахунок втечі від життя. Цей текст вважають вступом до філософії Ніцше, у ньому він наводить свій варіант проблематизації стосунків між істиною і мистецтвом: інтуїтивне сприйняття світу має метафоричну (естетичну) природу та є більш фундаментальним, ніж концептуальне наукове мислення й мова; поняття – це зношені метафори, жорсткі через їх багаторазове використання, і тому вони переважно позбавлені чуттєвої сили, яку зберігає інтуїція [Daniels, 2013, pp. 156–66]. Звернення до «Народження трагедії» в наші дні підкреслює такий вимір філософії, який можна назвати лікувальним, розраджуючим, катарсичним [Allison, 2001; Daniels, 2013; Babich, 2016]. Певною мірою Ніцше продовжує традицію Боеція дивитись на філософію як розраду для людини, але радикалізує її, що підкреслює Д. Еллісон: метакритика вірувань, цінностей, установок має смисл радісного долання самого себе, рішучість мандрів за власні межі [Allison, 2001, p. 177], і здійснюється це як звільнення від рабства минулого, від його гіркот [Allison, 2001, p. 178]. Цим вводиться проблематика Надлюдини. Забігаючи вперед, слід зазначити, що у Ніцше філософема «смерть людини» має оптимістично-стверджувальний, а не руйнівний характер, на що виразно вказує ніцшев Заратустра: «Велич людини в тому, що вона міст, а не мета, і любити людину можна тільки за те, що вона – перехід і загибель» [Ніцше, 1993, с. 13].

Якщо «Народження трагедії» переводить промінь уваги на мистецтво як ґрунт філософії, але зберігає критико-аналітичну форму історико-культурологічного трактату (хоча поняттям, якими схоплюються первинні засади, вже повернена метафоричність і образність), то текст «Так казав Заратустра» може розглядатись як здійснення філософського акту у формі мистецтва – Ніцше пише філософський роман, у якому задані вектори до всіх майбутніх праць. У світлі тематики цієї розвідки найбільш значущою є ідея Надлюдини, яка у подальшому була проінтерпретована в самих різноманітних варіантах і не перестає бути живильним джерелом думки. Звернення до «Так казав Заратустра» можна знайти й у історико-політичному аспекті при аналізі нігілізму [Tongerren, 2018], і при розробці ідей трансгуманізму [Sorgner, 2009; Loeb, 2017; Tuncel, 2017], і у сфері екологічних досліджень, що стосуються геолого-кліматичних змін [Cohen, Colebrook & Miller, 2016], і при обґрунтуванні пруденціальності елітарного влаштування суспільства [Ben-Zvi, 2017].

Серед сучасних розробок ідеї Надлюдини можна розрізнити два типи: такі, що розробляють цю ідею у технократичному ключі та акцентують смисл *постлюдського* як стану, що отримується за допомогою наукових технологій, і такі, що ставлять питання Надлюдини на етичний ґрунт, у такий спосіб підкреслюючи особистісну свободу й відповідальність. Перший тип широко представлений в ідеях трансгуманізму, які бурхливо обговорюються у сучасному інтелектуальному просторі; у контексті статті відзначимо ті, що вводять у коло дискусій ідеї Ф. Ніцше: новий імпульс, заданий статтю С. Соргнера, який всупереч Бострому стверджує, що концепція постлюдини має багато спільного з концепцією Надлюдини Ніцше на фундаментальному рівні [Sorgner, 2009, pp. 29–30]. У відповідь на статтю виходить збірка «Ніцше і трансгуманізм: попередник чи ворог?»

Обґрунтовано-зваженою зазначимо позицію Б. Бабич, яка переводить обговорення на філософський ґрунт і стверджує, що трансгуманістична модель не стільки удосконалює людину, скільки усуває її, приводить до нівелювання людського [Babich, 2017, p. 114]. Тобто трактування Надлюдина як *пост*людини має своїм непроговореним контекстом смерть людини: якщо у Надлюдині неодмінно проступає християнський контекст теозису, набуття божественної подоби завдяки власній рішучості людини жити за іншими принципами, то відкриття того, що Бог помер, позбавляє людину цієї можливості. Усвідомлення цієї події усуває з людського життя надійний ґрунт, і це приводить до кардинально відмінних установок: або вся відповідальність перекладається на людину – звідси різноманітні варіанти нігілізму й активізму, або проголошується долання філософії суб'єкта, коли він перестає бути конституюючим агентом, визначальним стає соціум, буття, структура, дискурс тощо. У контексті відходу від рефлексивної філософії суб'єкта М. Фуко говорить про зникнення людини, Ж. Дельоз експлікує вказаний Фуко зв'язок смерті Бога й смерті людини: у секулярній автономії людини від Бога вже міститься смерть людини. Питання «Де людина може знайти гаранта своєї ідентичності у відсутності Бога?» [Дельоз, 2019] звучить як академічний варіант збентеженого виклику «Якщо Бога немає, то який я після цього штабс-капітан?» (Ф. Достоєвський, «Біси»). Показово, що в контексті постлюдського як ситуації подолання обмежених людських можливостей мова про моральну досконалість не йде, на що й вказує Ю. Габермас.

Зв'язок ідей Ніцше і трансгуманізму гідний детального осмислення, що ми плануємо виконати у наступних наших розвідках, для теми ж запропонованої статті принциповим є підкреслення Ю. Габермасом відмінності між вибором генетичного складу для дітей та їх вихованням саме у вимірі моралі [Габермас, 2002, с. 24–25]. Це, на наш погляд, створює можливість розгляду ідеї надлюдського в етичному вимірі, що ми позначили як другий тип, і саме цей варіант представлений у творчості М. Ганеке, але перед цим окреслимо відповідні методологічні засади.

Як вказувалося раніше, для філософських роздумів характерне усвідомлення способу постановки питання – некоронованим королем філософії, за характеристикою Г. Арндт, М. Гайдеггера робить те, що в усіх питаннях він виявляє спосіб їх постановки: так, і слова Ніцше «Бог помер», і питання нігілізму, і кінець метафізики стосуються шляхів для мислення, яке гідне бути мисленням тоді, коли знаходить можливість бути радикально відкритим, бути не таким, що встановлює предметність, але таким, що підготовлює *присутність* предметності, що є пробудженням людини до можливості, лик якої темний, а прихід не гарантований [Хайдеггер, 2008], а отже ставить питання у зв'язок з долею людини. Як говорить Б. Бабич, Фуко «гайдеггерівським голосом» проговорює слова Ніцше про смерть Бога, які й постають як смерть людини [Babich, 2009, pp. 35–36], тобто Фуко не слідує генеалогії Ніцше напряду [Babich, 2009, p. 19], а зв'язує Ніцше і Гайдеггера, завдяки чому його ідеї отримують характер «філософського шока» [Babich, 2009, p. 25]. Далі вона говорить, що позиція споглядача, що підглядає за всім (парафраз всезнаючого Бога), є непристойною, і нам лишається не просто шукати, а лише шукати [Babich, 2009, p. 25]. Філософія полишає шляхи однозначної логіки наукового трактату й виходить у простір мистецтва, загострюючи постановку питань тим, що заспокоїлива відповідь не пропонується.

При детальному розгляді нігілізму Ван Тонгерен підкреслює його епістемологічний аспект, зазначаючи такий мотив нігілізму, як звільнення від авторитету [Tongeren, 2018, p. 7] і життя у відсутності істини щодо абсолютного буття речей [Tongeren, 2018, p. 98]. На думку Тонгерена, досвід такого буття висловлюється мистецтвом (він говорить про літературу) краще, ніж філософією [Tongeren, 2018, p. 191]. Це дещо змінює статус мистецтва, яке розглядається як естетичний досвід у кантівському смислі, що прочитується з «Критики чистого розуму» та наявний вже у Баумгартена. У ХХ–ХХІ столітті особлива увага надається розробкам такого досвіду свідомості, який при збереженні уваги до суб'єктивності був би позбавлений



суб'єктивістських надмірних теоретизувань, що здійснюється феноменологією з її інтенцією на чистий смисл речі: необхідно побачити й почути те, на що дивишся і що чуєш без упереджено-надбудованих суджень. Це можна побачити у біблійному принципі: «Йди і дивись» [Лімонченко, 2014а, с. 389]. У словесних мистецтвах важко позбавитись судження, кіно повертає цілісність візуальному, слуховому й смислово (логосному) сприйманню. Не виключені можливості ідеолого-маніпулятивного кіно, але воно може бути дієвим при оперті на безпосередній досвід глядача. Повернення уваги до феноменології як засобу осмислення феномену кіно засвідчено в номері журналу, присвяченого феноменології [Ferencz-Flatz & Hanich, 2016], але можливий деякий зсув завдання – не кіно вивчати засобами феноменології, а зробити кіно знаряддям філософського акту, що ми намагаємось зробити. Тобто розмова про кіно здійснюється в інтересах філософії, а саме – занурюючи глядача у специфічний досвід мислення, який надає кіно, уникаючи словесної транскрипції проблем. М. Ганеке говорить про цинізм розважального мистецтва, оскільки воно позбавляє глядача свободи думки [Amaro, 2019]. Ганеке у своїх інтерв'ю досить послідовно відстоює право на постановку запитання без прямої відповіді, що вважає засобом розширення досвіду. У цьому він слідує філософській традиції домінування запитання над відповіддю й виходу на граничну межу. К. Уітлі підкреслює, що фільми Ганеке надають глядачу значну свободу, водночас накладаючи тягар відповідальності [Wheatley, 2009, р. 156]. Для Ганеке неприпустимою є ситуація відключення розуму й свідомості [Михаэль Ханеке, 2001], і тому кіно має причиняти неприємність, не давати можливості спокійно заснути – у цьому він прямий спадкоємець Сократа, афінського овода: турбувати, причиняти неспокій – це те, що лишається нам [Михаэль Ханеке, 2005а].

Отже, перше, що робить кіно ґрунтом філософії – це цілісне входження у специфічний досвід, відмінний від буденної емпірії навіть тоді, коли він стосується звичайного життя звичайної людини, як це ми маємо у випадку фільмів М. Ганеке. Водночас суттєво, що кіно здатне зробити очевидними ті характеристики людського досвіду, які емпірично не сприймаються. У цьому плані показовим є фільм «Приховане», сама драматична дія у якому розгортається як дія совісті, яка завжди прихована. Ситуація, у якій опинився Даниель Отей, на видимому рівні постає як така, що містить елементи детективу: відео-плівки й листи, що він отримує, стосуються подій його життя у дитинстві та первинно сприймаються дією певної людини, але в подальшому ця версія відпадає і ми лишаємось без достовірної відповіді. Єдино виправданий варіант – це визнання того, що головним агентом драматичних подій є совість Даниеля. Лишаючись на ґрунті буденного натуралізму, глядач може тлумачити дію у жанрі містичного фентезі, але Ганеке не схильний до цього, він усуває судження щодо реальності чисто у феноменологічному дусі та вводить нас у простір свідомості. Не суттєво, хто пробуджує спогади, просто засвідчується їхнє народження. Вчинок маленького хлопчика не підлягає соціальним аксіологічним судженням, але неможливо усунути смутне відчуття провини. Слова Даниеля про відсутність вини (до речі, його ніхто й не звинувачує) звучать у відповідь його власній совісті – він переконує себе, і кінець фільму змістовно-смысловий: він міцно затуляє шторами вікно, приймає снодійне та засинає. Ця дія викликає у пам'яті своєрідний панегірик сну від Мігеля Сервантеса: сон позбавляє страхів, надій, блаженств, турбот, але прозорливість мудреця примушує додати, що міцний сон дуже подібний до смерті. Як говорить сам Ганеке: «Всі ми приймаємо снодійне, як робить Даниель Отей, хоча воно може мати різні форми: це може бути алкоголь, стаканчик перед сном; це може бути снодійне або пожертвування коштів дітям у третьому світі. Але кожен з нас ховається під ковдрою з головою в надії, що нічні кошмари будуть не надто жахливі» [Михаэль Ханеке, 2005b]. Сучасний світ – це світ совісті, яку ми настирливо вкладаємо спати.

Моральний вимір людського існування не підлягає зовнішньому спогляданню, оскільки мотиви вчинків інших ми не можемо сприймати, а свої

мотиви сприймаємо інтроспективно, без розгорнутої у світі предметності. Мистецтвознавці одностайні щодо характеристики кіно Ганеке як кіно етичного [Wheatley, 2009; Ungureanu, 2014; Плахов, 2016], але вважаємо необхідним зазначити таку його особливість, як висловлене ним бажання відійти від соціально-психологічних пояснень, які заспокоюють глядача [Ханеке, 1999, с. 115], і це відповідає відкритості як фіналів його фільмів, так і факторів розгортання дії. Ганеке часто говорить, що його кіно антипсихологічне, ми б відзначили метафізичність його кіно, тобто виведення нашої свідомості за межі того, що має прозоро-наочне пояснення. Ганеке пропонує мотивовані чинники дії, але вони не вичерпують засад події, вони завжди неповні й недостатні – цей принцип проглядається в усіх його фільмах і непрозорість дії драгує. У цій невичерпаності причинами змісту події можна бачити повагу до глядача, обернення його очей у самого себе – Ганеке не називає Платона й Августина, але діє у відповідності до ідей, висловлених ними.

У фільмах Ганеке відсутня розповідь, яка б робила дію вичерпною та інформативною – дієвість його фільмів не в тому, *що* розповідається, але в можливих змінах глядача, і це є з давніх часів тим, на що спрямована філософія, і в чому вона споріднена з музикою. Згадуючи Аристотеля, можна говорити про філософію як гру на флейті [Лімонченко, 2014b], те, що фільм за своєю дією зближений з музичним твором, очевидно – і філософія, і музика, і кіно у своєму граничному завданні виводять у простір зустрічі з самим собою, про що говорить і сам Ганеке [Михаэль Ханеке, 2005a]. Але коли можливість такої зустрічі загублена, коли самосвідомість засинає, як це відбувається у Даніеля, то виникає ситуація відсутності людини як відповідального агента дії.

Людина, у якій голос совісті заморожений, стає чинником смерті – у Ганеке відсутня пряма оцінка дій як виразно негативних (виключення «Funny Games», нестерпних через легку грайливість наївності, з якою починається смерть). У всіх його фільмах присутня смерть (пряма смерть відсутня у «Піаністі», але аналітичній переоцінці в цьому фільмі підлягає високолоба класична культура, яка й постає як така, що не подає ознак життя). Найчастіше говорять про тематику насильства, яка загострена в сучасності, і сам Ганеке зазначає, що його дуже хвилює насильство у нашому світі, але при цьому він підкреслює багатовимірність насильства й часто говорить про тероризм ЗМІ: «Це диктатура з метою спрощення суспільства, зведення його до рівня дурнів» [Михаэль Ханеке, 2005b]. Доведене до своєї граничної межі насильство постає як смерть. Своєрідність тематики смерті у творчості Ганеке зазначимо, посилаючись на таке уточнення: він говорить не про смерть, а про зустріч зі смертю віч-на-віч, усуваючи сентиментальність [Абдуллаева, 2012]. З. Абдулаєва [Абдуллаева, 2012] називає Ганеке режисером-аутентистом: вона посилається на згадування у фільмі «Любов» Н. Арнокура, відомого своїми установками на аутентичне виконання барокової музики, але бути аутентистом – значить бути у пошуках первинно-справжнього. Можна згадати неодноразово висловлену Ганеке турботу про реальність [Михаэль Ханеке, 2001], що є гранично проблематичним питанням для філософського дискурсу, але не викликає запитань у буденності. Ганеке здійснює розкопки онтологічних (таких, що узасаднюють усе подальше) основ людського буття – цим ґрунтом проголошується морально-етичний вимір.

При тому, що Ганеке відкидає можливість прямої відповіді та віддає право на правду глядачу [Михаэль Ханеке, 2001], його не можна назвати релятивістом. Показове в цьому аспекті наведене у фільмі Іва Монмайо «Міхаель Г. Професія: режисер» визнання Ганеке, що його більше усього цікавлять істина й суперечність – як бачимо, він по-гегелівськи зводить їх воедино. Наше бажання зрозуміти те, про що йдеться, постійно натикається на непрозорі суперечності. І що характерно, відсутні не тільки раціональні пояснення, але й емоційні оцінки, внаслідок чого Ганеке часом звинувачують у холодності та мізантропії [Тессе, 2013], але більш достовірним бачиться те, що він намагається знайти максимально адекватну форму для часів заледеніння, що характерне для секулярного світу. Три перших фільми прийнято іменувати «трилогією заледеніння», але вся подальша

творчість Ганеке присвячена аналітиці моральної сфери, яка якщо й не відмирає зовсім, то поставлена під питання, оскільки підведена до межі, якою є для людини смерть. У цьому плані є показовим недооцінений фільм «Часи вовків», який пройшов майже не поміченим, можливо тому, що непроясненість дієвих струн сюжету в цьому фільмі доведена до межі (при тому, що тема апокаліпсису занурена у банально-буденні виміри), а можливо тому, що відкрита постановка питання етичних засад цивілізованого життя відлякує своєю радикальністю: звичний порядок життя знищений, система цінностей не працює, право на життя вимінюється на власну гідність, відсутні можливості зрозуміти події, що відбуваються – дівчинка, прагнучи якимось зорієнтуватись, пише листи батькові, який вбитий. Контекст проблематики наших розумів відразу підштовхує до обрисів ситуації, яку Ніцше позначає філософемою «Бог помер і ми самі вбили його». При тому, що Ганеке не схильний експлуатувати релігійну метафорику, готовність маленького хлопчика на жертву включає світло в кінці фільму (певною мірою буквально – домінантно кінематографічна картинка фільму темна), але про щасливий кінець говорити не приходиться – фінал гранично відкритий.

Останній на сьогодні фільм Ганеке так і названий «Harry End», у якому на рівні буквального смислу ще можна говорити про щасливий кінець – самогубство старого глави родини не відбулося, але деградуючий стан сімейних відносин закреслює буквальный смисл, і епітет «щасливий» сприймається навіть не як іронія, але як жовчний сарказм. Смерть пронизує практично всі епізоди фільму – зйомка на айфон приймаючої смертельну дозу снодійного жінки (в подальшому з'ясовується, що це мама дівчинки, яка це знімає), далі йде смерть хом'ячка, смерть робітника на будівництві, наполегливе бажання смерті старого (три спроби самогубства й четверта в кінці фільму), його розповідь про дружину, якій він допоміг піти з життя, нарешті, настирливий спогад про птаха. При певній майстерності відсторонення можна сприйняти фільм як чорну комедію, що й роблять критики, але більш доречно говорити про жорстокий фарс зі саркастичним «хешпі ендом». Жорстока непереносимість життя ранніх фільмів Ганеке в «Хешпі-енд» не демонструється відверто, але якщо в перших фільмах присутня пристрасть і безпосередність зла у виконанні юних, то в останньому фільмі Ганеке світ холодний і беземоційний – це холод руху до кінця й незрозуміло, як це змінити.

Порядок сучасного життя можна назвати іграми зі смертю, яка для людини цивілізованого світу часто втрачає реальність, стає телевізійною картинкою. Аргументація сучасної людини подібна до слів хлопчика з фільму «Біла стрічка», який на переляканий вигук вчителя, що побачив, як він йде по перилах мосту, відповідає: «Я дав Богу можливість вбити мене. Він цього не зробив. Значить він задоволений мною». Вразливість позиції самозадоволення й самозаспокоєння цивілізованої людини – головна тема фільмів Ганеке.

Таким чином, наукова новизна статті полягає у підході до кінематографу як засобу актуалізації реальної філософії (за М. Мамардашвілі), тобто задіювання кіно з метою обернення погляду на критичну аналітику власної позиції у світі. Під час дослідження було з'ясовано, що унікальні можливості для цього надають фільми М. Ганеке, творчість якого в українському інтелектуальному й медіа просторі зачіпається лише на інформативно-оглядовому рівні, але введення її у простір філософії дозволяє виявити змістовне навантаження філософем «смерть людини» при розгляді її в етичному плані. Водночас важливо фіксувати технократичні варіанти, характерні для трансгуманізу й які широко експлуатуються в масовій культурі.

Друга половина ХХ і початок ХХІ століття можуть розглядатися як досвід долання людиною своїх обмежених можливостей. Християнське підґрунтя європейської цивілізації містить ідею переступання людиною своєї старої ушкодженої природи й заміни її новою здоровою (особливо виразно у Посланнях ап. Павла), яка викликає питання засобів досягнення такого стану – як здійснюється те преображення світу, що сприяє появі нової людини? Новоевропейська секуляризація провокує активістські варіанти або суспільно-революційного характеру, або науково-технічного, водночас значущість особистісно-

екзистенціальних етичних практик не можна ігнорувати. У будь-якому разі необхідним актом для цього є критико-аналітичне осмислення засад власного існування. Ніцше іменує це переоцінкою цінностей, що здійснює Ганеке: у його фільмах висвітлений злам звичних тлумачень причин неправдивості світу, перевіряються на істинність різноманітні цінності людства – сім'я, любов, доброта, справедливість, класична культура, толерантність, невинність дитини, тобто звернення до його кіно працює як акт філософської критики.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Абдуллаева З. Аутентист. «Любовь», режиссер Михаэль Ханеке [Електронний ресурс]. *Искусство кино*. 2012. № 6, июнь. URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2012/06/autentist-lyubov-rezhisser-mikhael-khaneke>.

Аристотель. Топика / пер. с древнегреч. М. И. Иткина. *Сочинения: в 4-х т.; т. 2*. М.: Мысль, 1976. С. 347–531.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / пер. с нем. Б. Столинера. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. С. 5–423.

Делёз Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке [Електронний ресурс] / пер. с франц. В. В. Зеленская. 2019. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Delez/sm\\_chel.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Delez/sm_chel.php).

Лимонченко В. В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии: монография. Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014а. 482 с.

Лимонченко В. В. Философия и музыка. *Гуманитарний журнал*. Літо-осінь, № 3-4. Дніпро: Вид-во Національного гірничого ун-ту, 2014б. С. 100–109.

Михаэль Ханеке: бородатый пророк [Електронний ресурс] / пер. Е. Кузьмина. 2001. URL: <http://cinema-translations.blogspot.com/2009/06/michael-haneke-bearded-prophet-2001.html>.

Михаэль Ханеке: жанровое кино – лживо. Интервью. [Електронний ресурс]. *Новая газета*. 2005а, 30 мая. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2005/05/30/25462-mihael-haneke-zhanrovое-kino-lzhivo>.

Михаэль Ханеке: Семья – это ад. И мир тоже [Електронний ресурс] / пер. Е. Кузьмина. 2005б. URL: <http://cinema-translations.blogspot.com/2008/03>.

Ніцше Ф. Так казав Заратустра / пер. з нім. А. Онишко. К.: Основи, 1993. С. 7–328.

Плахов А. Радикалы и минималисты. *Режиссеры настоящего: в 2-х т.; т. 2*. СПб.: Пальмира, 2016. 319 с.

Рикер П. Память, история, забвение / пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризя. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.

Тессе Ж.-Ф. Больно, больно, больно [Електронний ресурс] / пер. Е. Калинина. 2013, 23 февраля. URL: [https://seance.ru/blog/chtenie/haneke\\_cahiers](https://seance.ru/blog/chtenie/haneke_cahiers).

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления [Електронний ресурс] / пер. с нем. Д. В. Смирнова. *Voх*. 2008. № 5. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf>.

Ханеке М. Насилие не должно быть приятным в употреблении (Беседу ведёт и комментирует Р. Фэлкон) / пер. с англ. В. Малахов. *Искусство кино*. 1999. № 9. С. 111–115.

Allison D. B. Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals. Rowman & Littlefield, 2001. 338 p.

Amaro R. Michael Haneke. Biography. [Electronic resource]. 2019. URL: <https://www.imdb.com/name/nm0359734/bio>.

Babich V. E. A Philosophical Shock: Foucault Reading Nietzsche, Reading Heidegger. *Foucault's Legacy* / ed. by C. G. Prado. London: Continuum, 2009. P. 19–41.

Babich B. E. Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* / Yu. Tuncel (Ed.). Cambridge Scholars Publishing, 2017. pp. 101–132.

Babich B. E. Reading Nietzsche's *The Birth of Tragedy*. *New Nietzsche Studies*. 2016. Volume 10, Issue 1/2. doi: <https://doi.org/10.5840/newnietzsche2016101/21>.

Ben-Zvi O. Why Should We Care About Nietzsche's 'Higher Men'? [Electronic resource]. *European Journal of Philosophy*, 2017. Volume 25, Issue 3 (September), pp. 638–656. URL: [http://www.academia.edu/27764472/Why\\_Should\\_We\\_Care\\_About\\_Nietzsches\\_Higher\\_Men](http://www.academia.edu/27764472/Why_Should_We_Care_About_Nietzsches_Higher_Men).

Cohen T., Colebrook C., Miller J. H. *Twilight of the Anthropocene Idols*. London: Open Humanities Press, 2016. 222 p.

Daniels P. R. *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Durham: Acumen, 2013. 256 p.

Ferencz-Flatz Ch., Hanich J. Editors' Introduction: What is Film Phenomenology? *Studia Phaenomenologica*. 2016. Volume 16. Film and Phenomenology. pp. 11–61. doi: <https://doi.org/10.5840/studphaen2016161>.

Grundmann R. (Ed.). *A Companion to Michael Haneke*. Wiley-Blackwell, 2010. 656 p. doi: <https://doi.org/10.1002/9781444320602>.

Loeb P. S. Nietzsche's Transhumanism. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* / Ed. by Yu. Tuncel. Cambridge Scholars Publishing, 2017. pp. 83–100.

Sorgner St. L. Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. [Electronic resource]. *Journal of Evolution and Technology*. Vol. 20. Issue 1. March 2009. pp. 29–42. URL: <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>.

Tongeren P. van. *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Cambridge: Scholars Publishing, 2018. 208 p. doi: <https://doi.org/10.5840/ipq2018584119>.

Ungureanu C. Sacrifice, Violence and the Limits of Moral Representation in Haneke's *Caché*. *Angelaki. Journal of the theoretical humanities*. 2014. № 19 (4). pp. 51–63. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/0969725X.2014.984435>.

Wheatley C. *Michael Haneke's Cinema: The Ethic of the Image*. New York; London: Berghahn Books, 2009. 234 p.

#### **Лімонченко Віра Володимирівна**

доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора В. Г. Скотного Дрогобицький державний педагогічний університет імені І. Франка

вул. Леся Курбаса, 2, Дрогобич, 82100

E-mail: [limonchenko57@gmail.com](mailto:limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

#### **Галушак Мар'яна Степанівна**

кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії імені професора В. Г. Скотного

Дрогобицький державний педагогічний університет імені І. Франка

вул. Леся Курбаса, 2, Дрогобич, 82100

E-mail: [mary\\_jane\\_83@ukr.net](mailto:mary_jane_83@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

Стаття надійшла до редакції: 18.05.2019

Схвалено до друку: 29.05.2019

---

### **ОПЫТ «СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА» В СВИДЕТЕЛЬСТВАХ ЕВРОПЕЙСКОГО КИНО (М. ХАНЕКЕ)**

#### **Лимонченко Вера Владимировна**

доктор философских наук, профессор кафедры философии имени профессора В. Г. Скотного

Дрогобычский государственный педагогический университет имени И. Франко

ул. Леся Курбаса, 2, Дрогобыч, 82100

E-mail: [limonchenko57@gmail.com](mailto:limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

**Галушак Марьяна Степановна**

кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии  
имени профессора В. Г. Скотного  
Дрогобычский государственный педагогический университет имени И. Франко  
ул. Леся Курбаса, 2, Дрогобыч, 82100  
E-mail: mary\_jane\_83@ukr.net  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

Цель статьи – экспликация философии «смерть человека» в кинематографе М. Ханеке. Постановка задачи обусловлена пониманием искусства как почвы философии, что в определенной степени провозглашает уже Ницше. Искусство предоставляет такие средства по отношению к истине, которые лишены жесткой концептуализации и работают при опоре на свободу как автора, так и реципиента – это характерно для неклассического типа философии. Обращение к кино осуществляется в интересах философии: мы получаем возможность выхода в расширенный опыт, избегая словесной транскрипции. Заинтересованность Ханеке истиной и противоречием реализуются как радикальное вопрошание об основах цивилизации, которое обостряется тогда, когда привычный порядок жизни уничтожен и система ценностей не работает. Вопреки технократическим вариантам сверхчеловека как постчеловека философское кино Ханеке возвращает значимость лично-экзистенциальных этических практик, которые предусматривают критико-аналитическое осмысление основ собственного существования.

**Ключевые слова:** Ханеке, Ницше, «смерть человека», сверхчеловек, постчеловек, переоценка ценностей, вина, совесть.

Статья поступила в редакцию: 18.05.2019

Утверждена к печати: 29.05.2019

---

**EXPERIENCE “HUMAN DEATH” IN THE EVIDENCE OF THE EUROPEAN  
CINEMA (M. HANEKE)**

**Limonchenko Vira V.**

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy  
named after Professor V. G. Skotnoy  
Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University  
2, Lesia Kurbasa str., 82100, Drohobych, Ukraine  
E-mail: limonchenko57@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

**Halushchak Maryana S.**

PhD in Philosophy, Senior Lecturer, Department of Philosophy  
named after Professor V. G. Skotnoy  
Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University  
2, Lesia Kurbasa str., 82100, Drohobych, Ukraine  
E-mail: mary\_jane\_83@ukr.net  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

**ABSTRACT**

*The purpose* of the article is the deployment of the philosophem of “death of man” in the films by M. Haneke. Such a statement of the problem is due to the understanding of art as the ground of philosophy that was to a certain extent already proclaimed by Nietzsche. The art provides such means of relation to the truth, which are deprived of rigid conceptualization and are working basing on the freedom of both the author and the recipient. This is characteristic of the non-classical type of philosophy. In XX–XXI centuries special care is taken over the elimination of subjectivist excessive theorizing, while retaining the attention to the experience of consciousness, phenomenology provides its version of attention to the true meaning with its intention to the reduction of redundant constructions and

the discovery of the face and voice of intentional objectivity. If verbal art certainly tends to verbalized judgment, then the cinema provides the possibility of holistic visual, auditory and semantic (logos) perception. *Novelty* is due to this approach, when the appeal to the cinema is carried out in the interests of philosophy: we get the opportunity to get into the advanced experience, avoiding verbal transcription. This provides the possibility of implementing a philosophical set on critical thinking in the Kantian sense of understanding of the primordial principles invisible in everyday life. Haneke builds his cinema as an open question without a direct answer, which has the purpose of excite the mind and consciousness of the viewer. The active agent of the events is the moral dimension of personal life. According to Haneke, it is in this that one can see the foundations of human existence, the ineffectiveness of the moral and ethical dimension eliminates human in man, which becomes identical with death. Haneke's interest in truth and contradiction is realized as a radical inquiry about the principles of civilization, which is exacerbated when the usual way of life is destroyed and the system of values does not work. The idea of European civilization moving beyond its own limits possesses not always clearly identified foundations. Contrary to the technocratic variants of the Übermensch as a posthuman, philosophical cinema Haneke returns the significance of personality-existential ethical practices, which involve critique and analytical comprehension of the principles of their own existence.

**Keywords:** Haneke, Nietzsche, "Human death", Übermensch, posthuman, revaluation of values, fault, conscience.

#### REFERENCES

- Abdullaeva, Z. (2012, June). Authenticist. "Amour", Directed by Michael Haneke. *Iskusstvo Kino – The Art of Cinema*, 6. Retrieved from <http://old.kinoart.ru/archive/2012/06/autentist-lyubov-rezhisser-mikhael-khaneke>. (In Russian).
- Allison, D. B. (2001). *Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*. Rowman & Littlefield.
- Amaro, R. (2019). *Michael Haneke. Biography*. Retrieved from <https://www.imdb.com/name/nm0359734/bio>.
- Aristotle. Topics. (M. I. Itkin, Trans.). In Aristotle, *The Collected writings in 4 Vol.* (Vol. 2). Moscow: Mysl, 1976. (In Russian).
- Babich, B. E. (2009). A Philosophical Shock: Foucault Reading Nietzsche, Reading Heidegger. In C. G. Prado (Ed.), *Foucault's Legacy* (pp. 19–41). London: Continuum.
- Babich, B. E. (2016). Reading Nietzsche's The Birth of Tragedy. *New Nietzsche Studies*, 1/2 (10). doi: <https://doi.org/10.5840/newnietzsche2016101/21>.
- Babich, B. E. (2017). Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism. In Yu. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 101–132). Cambridge Scholars Publishing.
- Ben-Zvi, O. (2017, September). Why Should We Care About Nietzsche's 'Higher Men'? *European Journal of Philosophy*, 3 (25). Retrieved from [http://www.academia.edu/27764472/Why\\_Should\\_We\\_Care\\_About\\_Nietzsches\\_Higher\\_Men](http://www.academia.edu/27764472/Why_Should_We_Care_About_Nietzsches_Higher_Men).
- Cohen, T., Colebrook C., & Miller, J. H. (2016). *Twilight of the Anthropocene Idols*. London: Open Humanities Press.
- Daniels, P. R. (2013). *Nietzsche and The Birth of Tragedy*. Durham: Acumen.
- Deljoz, Zh. (2019). *About the Death of Man and The Superman*. (V. V. Zelenskaja, Trans.). Retrieved from [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Delez/sm\\_chel.php.r](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Delez/sm_chel.php.r). (Original work published 1986). (In Russian).
- Ferencz-Flatz, Ch., & Hanich, J. (2016). Editors' Introduction: What is Film Phenomenology? *Studia Phaenomenologica*, 16 (Film and Phenomenology), 11–61. doi: <https://doi.org/10.5840/studphaen2016161>.
- Grundmann, R. (Ed.). (2010). *A Companion to Michael Haneke*. Wiley-Blackwell. doi: <https://doi.org/10.1002/9781444320602>.
- Habermas, J. (2002). *Future of Human Nature*. (M. L. Khorkov, Trans.). Moscow: Ves Mir. (In Russian).



- Haneke, M. (1999). Violence Should not be Pleasant to Use (Richard Falcon Talks and Comments). (V. Malahov, Trans.). *Iskusstvo kino – The Art of Cinema*, 9, 111–115. (In Russian).
- Hegel, G. W. F. (1994). *Lectures on the History of Philosophy* (Book 2). (B. Stolyner, Trans.). Saint-Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Heidegger, M. (2008). The End of Philosophy and the Task of Thinking. (D. V. Smirnov, Trans.). *Vox*, 5. Retrieved from <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf>. (Original work published 1964). (In Russian).
- Limonchenko, V. V. (2014b, Summer-Autumn). Philosophy and Music. *Humanitarnyi Zhurnal – Humanitarian Journal*, 3–4. Dnipro: National Mining University Press, 2014, 100–109. (In Russian).
- Limonchenko, V. V. (2014a). *The Experience of Philosophical Analysis of Anthropological Discourse in Orthodoxy* (Monograph). Drohobich: Publishing Department of Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko. (In Russian).
- Loeb, P. S. (2017). Nietzsche's Transhumanism. In Yu. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (pp. 83–100). Cambridge Scholars Publishing.
- Michael Haneke: Family Is Hell and So Is the World*. (2005b). (E. Kuzmina, Trans.). Retrieved from <http://cinema-translations.blogspot.com/2008/03>. (In Russian).
- Michael Haneke: genre cinema – false. Interview. (2005a, May 30). *New Newspaper*. Retrieved from <https://www.novayagazeta.ru/articles/2005/05/30/25462-mihael-haneke-zhanrovoe-kino-lzhivo>. (In Russian).
- Michael Haneke: The Bearded Prophet* (2001). (Kuzmina, Trans.). Retrieved from <http://cinema-translations.blogspot.com/2009/06/michael-haneke-bearded-prophet-2001.html>. (In Russian).
- Nietzsche, F. (1993). *Thus Spoke Zarathustra*. (A. Onishko, Trans.). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Plahov, A. (2016). *Directors of the Present. In 2 Volumes* (Vol. 2. Radicals and Minimalists). Saint-Petersburg: Palmira. (In Russian).
- Riker P. (2004). *Memory, History, Oblivion*. (I. I. Blauberh, I. S. Vdovyna, O. I. Machulskaya, H. M. Tavryzia, Trans.). Moscow: Publishing House of Humanities. (In Russian).
- Sorgner, St. L. (2009, March). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 1 (20), 29–42. Retrieved from: <http://jetpress.org/v20/sorgner.htm>.
- Tesse, Zh.-F. (2013, February 23). *Hurts, Hurts, Hurts*. (E. Kalinina, Trans.). Retrieved from [https://seance.ru/blog/chtenie/haneke\\_cahiers](https://seance.ru/blog/chtenie/haneke_cahiers). (In Russian).
- Tongeren, P. van. (2018). *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*. Cambridge: Scholars Publishing. doi: <https://doi.org/10.5840/ipq2018584119>.
- Ungureanu, C. (2014). Sacrifice, Violence and the Limits of Moral Representation in Haneke's *Caché*. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 19 (4), 51–63. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/0969725X.2014.984435>.
- Wheatley, C. (2009). *Michael Haneke's Cinema: The Ethic of the Image*. New York, London: Berghahn Books.

Article arrived: 18.05.2019

Accepted: 29.05.2019



УДК 140.8:398.8

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-5

Вікторія Гавриленко

## АКТУАЛЬНІ БУТТЄВІ ПИТАННЯ ДОБИ БАРОКО В НАРОДНОПІСЕННІЙ СПАДЩИНІ (НА ОСНОВІ ЗБІРНИКА Ж. ПАУЛІ «PIEŚNI LUDU RUSKIEGO W GALICYI»)

У статті розглянуто особливості змісту народних пісень зі збірника польського фольклориста Ж. Паулі «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi». Шляхом аналізу пісенних текстів було виявлено головні загальні та суб'єктивні проблеми й питання, що порушувалися українською спільнотою з другої половини XVII-го та у XVIII століттях. Кожна з цих проблем, актуальних і злободенних для українців барокової доби, отримувала специфічний світоглядний відгук, репрезентований у піснях досить яскраво. Тому загальносуспільні й особисті буттєві питання, такі, як козаччина й військова повинність, свобода волі, самотність і пошуки щастя, розглянуті саме з точки зору специфіки вияву світоглядних уявлень. У статті послідовно проаналізовано різні тематичні групи народних пісень. Обґрунтовано, що кожна група текстів виражає специфічні світоглядні установки сприйняття конкретних суспільних і особистих буттєвих ситуацій та явищ. Як показав аналіз пісенних текстів, в історичних піснях і думках, що відображають соціальну проблематику, ситуації сприймаються з погляду культу вояцької сили й свободи. У жовнірських і солдатських піснях виявлено, окрім цілком природних виразів туги, журби й плачу, відчуття трагічної залежності та соціальної незахищеності. Незважаючи на те, що народні пісні постають як колективний духовний витвір, у них порушено й найглибші суб'єктивні питання. Низка текстів суб'єктивованого змісту засвідчує світоглядне сприйняття особистих буттєвих питань, зокрема свободи вибору та особистої свободи. Знаходимо у текстах і відгук на проблему самотності, що висвітлюється як надзвичайно скрутна життєва обставина; місця у світі, осмислення якого виражене через усвідомлення власної мізерності та покинутості; щастя, обмірковане через песимістичне розуміння марності його пошуку. Одним із архетипних утворень українського світогляду є осмислення сили долі й фортуни, що теж знайшло вияв у окремих народнопісенних текстах. У них віра в беззаперечне верховенство долі поєднується з раціональним сумнівом, виражаючи химерний дуалізм барокового світогляду.

**Ключові слова:** народнопісенна традиція, пісенний текст, світогляд, доба Бароко, збірник Ж. Паулі.

Народнопісенна традиція – це узагальнений відгук спільноти на оточуючу дійсність у певний історико-культурний період, індикатор актуальних і злободенних питань доби. У змісті творів, що склалися й виконувалися українською спільнотою, спостерігаємо ставлення широких мас населення до нагальних і вічних проблем, їх аналіз та оцінку. Барокова народнопісенна спадщина XVII–XVIII століть, що включає різні за жанром та тематикою твори, представляє великий інтерес із погляду масового охоплення українського люду, на відміну від професійної та елітної музики, доступної лише вищим верствам населення.

Осмислення специфіки відображення головних буттєвих проблем доби зрілого українського Бароко на сьогодні є *актуальним*. Адже народні пісні вказаного періоду окреслюють коло питань, які були важливими для широкого загалу в період активного становлення нації. Тому *метою* даної статті є висвітлення злободенних буттєвих питань, що знайшли вираження в українських народних піснях, на матеріалі збірника «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» Жеготи Паулі. Відповідно, до поставлених перед нами *завдань* належать: аналіз необрядових народнопісенних текстів збірника; виявлення низки злободенних проблем, порушених шляхом оспівування в піснях; виокремлення світоглядних відгуків пересічних українців на хвилюючі питання, засвідчені текстами пісень XVII–XVIII століть.

© Гавриленко В. В., 2019.



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

Відомий український філософ Д. Чижевський визнавав культурно-мистецькі надбання, зокрема фольклорну спадщину, підґрунтям осмислення національного характеру та світогляду [Чижевський, 2005, с. 15]. Водночас народнопісенний матеріал викликає значне зацікавлення фольклористів, починаючи з середини XIX століття і по сьогоднішній день. Так, народні пісні піддавалися аналізу з точки зору тематики, змісту, жанру, музичного оформлення такими знаними фольклористами минулого, як А. Метлинський, М. Лисенко, М. Драгоманов, Ф. Колесса, К. Квітка, у працях яких пісенна спадщина розглядалася як у поетично-текстовому аспекті, так і в музичному. Сучасні фольклористи та етномузикологи, як С. Грица, А. Іваницький, Л. Корній, О. Мурзина й інші, також приділяють увагу народним пісням з точки зору генези, мелодико-ритмічних, жанрово-стильових особливостей. Проте, специфіка вияву світоглядних особливостей пересічних українців у пісенних текстах висвітлена недостатньо. Тому *новизна* даної статті полягає у розгляді збірника «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi», як концентрованої добірки пісенних текстів, що є джерелом для осмислення народного світогляду.

У праці польського фольклориста Жеготи (Ігнація Якуба) Паулі «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi», що була надрукована 1839–1840 роках, зібрано пісні галицьких українців. Це двотомний збірник пісенних текстів, наспіви яких укладачем не фіксувалися. З погляду аналізу світоглядного змісту, текстовий складник пісень сам собою дозволяє виявити основні тематичні тенденції. Як зазначав інший знаний збирач пісенного спадку на початку XIX століття М. Цертелєв, «слово есть одежда мыслей» і піддається часовим та політичним змінам [Цертелєв, 1819, с. 3].

У текстах зі збірника простежується усталена тематика, вони позиціонуються, як народні, а отже, досить поширені. Водночас, зафіксовані фольклористом тексти викликають певні труднощі у визначенні часу їх походження. Безперечним є те, що збірка містить як пісні, що виникли й поширилися у XVII – на початку XVIII століть (наприклад, козацькі), так і пізніші твори середини XVIII – початку XIX століть (жовнірські, рекрутські). Доказом цьому є вказівки укладача, специфіка змісту, тематика й сюжети текстів. Для нашого дослідження інтерес представляють саме твори, що з'явилися орієнтовно в період зрілого та пізнього Бароко.

Народнопісенна традиція, як відомо, не підпорядковується адміністративним кордонам, і є гнучким явищем. Тексти зі збірника «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» відображають особливості світогляду і сприйняття актуальних проблем не лише галичан, а й мешканців центральноукраїнських земель. Адже, за свідченням Ж. Паулі, у виданні подаються також пісні зі збірника М. Максимовича «Малоросійськія песни» 1827 року. Такі твори позначені фольклористом як «українські», а добиралися вони за критерієм спільності побутування: «uczynilem to po czesci i dla tego, ze tez same piesni i lud ruski w Galicyi spiewa» [Pauli, 1839]. Отже, йдеться про наявність популярних та поширених народних побутових пісень, що співалися етнічними українцями незалежно від регіону проживання.

Різні за тематикою необрядові пісні подаються в другому томі видання «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi». Укладач робить спробу жанрової та змістово-тематичної класифікації зафіксованих пісень, розділяючи їх на групи: «Wojackie», «Gospodarskie», «Milosne» тощо. Окрему групу складають так звані «Korchemne» пісні, що представляють значний інтерес із погляду світоглядних особливостей. Адже, незважаючи на жанрову специфіку «корчемних» пісень, у них виражено осмислення людиною своєї долі, життя й місця у світі [Pauli, 1840]. Слід зазначити, що в кожній групі збірника локально галицькі й «українські» пісні представлені приблизно в рівному співвідношенні.

Спроба осмислення особливостей сприйняття й відображення світу українцями через пісні була зроблена М. Максимовичем у згаданому пісеннику «Малоросійськія песни». Так, у передмові було відзначено деякі типові національні риси, які, на думку укладача, криються в створених піснях: «В них видим не забывчивость и не унылость, но более досаду и тоску; у них больше действия» [Максимович, 1827, с. 14]. Саме туга, за М. Максимовичем, є найважливішою властивістю українських пісень.

Ця риса часто поєднується в них з іронією, до якої «весьма склонны Малороссіяне» [Максимович, 1827, с. 15]. Такі почування, відмічені дослідником, можна вважати емоційним відгуком на відображені в пісні події, через який українці виражали своє ставлення до піднятих питань.

Аналіз ставлення людини до порушених у народних піснях проблем має велике значення з погляду осмислення національного світогляду. Адже, за Д. Чижевським, «дослідження народної творчості є одним зі шляхів створення характеристики національного типу» [Чижевський, 2005, с. 15]. Іншим шляхом, згідно з концепцією філософа, є дослідження найяскравіших епох історико-культурного розвитку народу. Тому українська народнопісенна спадщина доби Бароко в змістовно-тематичному аспекті виражає її основні тенденції світосприйняття.

Тож, які проблеми були важливими для людини XVIII століття настільки, що виносилися в пісенний текст? Які життєві питання ставилися до багаторазового переосмислення під час виконання пісні? Та який масовий відгук на хвилюючі питання вклала пересічна людина XVII–XVIII століть у зміст виконуваних творів? Частково відповідь на ці питання можемо отримати шляхом аналізу матеріалів збірника «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» Ж. Паулі.

Як зазначає О. Буканова, на формування світогляду людини мають вплив об'єктивні та суб'єктивні, природні та соціальні чинники [Буканова, 2008]. Так, до вагомих об'єктивних соціальних факторів належать історія, ідеологія, освіта тощо, а до суб'єктивних – внутрішній світ людини, соціальна активність, життєвий досвід. На нашу ж думку, об'єктивні й суб'єктивні чинники перебувають у великій взаємозалежності. А пісенні тексти конкретної історико-культурної доби відображають як уже усталені світоглядні риси народу-творця, так і ті, що сформувалися під впливом нових обставин. Отже, в піснях зі збірника Ж. Паулі порушено низку проблем соціального й особистого плану, актуальних для людини доби Бароко.

Соціальна проблематика яскраво висвітлена в історичних піснях і думках. Наприклад, у пісні про смерть козацького полковника Нечая «Oj w Krasnym przy stawie z zelenoho haju» акцентується увага на силі й відвазі героя. Таке зведення в культ вояцької сили є виправданим для козацької доби в період її розквіту – в середині XVII століття, яким і датований твір. За змістом пісні, Нечай відмовляється втікати, незважаючи на кількісну перевагу польського війська. Через пісенну оповідь цього яскравого історичного епізоду виражено головну цінність, що припасовувалася в народній свідомості українському війську – «козацькая слава». Вона ж представляється й мірилом гідності, адже в уста героя пісні вкрито такі слова: «Oj jakze ja maju od tudy wtikaty, swoju slawu kozackuju pid nohu deptaty!» [Pauli, 1839, с. 143]. Подібно й у варіантах думи про Морозенка, герой незмінно називається «славним козаком», за яким і сумує вся Україна, і якого, за словами Ж. Паулі «narod po salej Rusi» представляє в піснях [Pauli, 1839, с. 146].

Злободенне для козацької доби питання значущості воїна-оборонця та його гідності яскраво виражене в думі про Івана Коновченка. Головний герой – єдиний син у матері-вдови, – вирушає на війну «s kozakamy pohulaty, szczoby otcewskuju slawy ne utyratu» [Pauli, 1839, с. 156]. Цей вислів є лейтмотивом почуття вояцької гідності, що повторюється в тексті п'ять разів у незмінному вигляді. Проведено тут і мотив материнського прокляття та непростощення, що трапляється й в інших українських епічних творах, наприклад, думках «Про трьох братів Самарських» і «Олексій Попович». На нашу думку, саме зафіксовані в текстах пісень прокльони засвідчують і найбільші страхи для вояків з погляду невійськового населення. Так, у думі про Коновченка за непослух мати бажає синові три недолі: неприйняття товариством, ураження від ворожих шабель, загибель від куль. Присутній і релігійний складник: згідно з текстом, відважному Коновченку в битвах Бог допомагає. Але і причиною його загибелі на полі бою є відмова помолитися перед битвою. Згадка про молитву трапляється й у пізнішій думі «Litaj, litaj sywyj otle», де козацька громада просить Господа визволити їх із неволі [Pauli, 1839, с. 163].

Питання свободи порушується в історичній пісні «Wyjechaly kozaki z obozu», у якій козак пропонує віддати зброю й коней, аби не потрапляти в тяжку неволю. Адаже воля має більшу цінність і вагу, ніж майно. Це і є згадуване Д. Чижевським типове для українського національного характеру «стремління до “свободи” в різних розуміннях цього слова» [Чижевський, 2009, с. 16], яке у XVII столітті вже було яскраво вираженим, та, імовірно, міцно утвердилося саме в цей час.

З початку XVIII століття суспільної значущості набула проблема відбування військової повинності. Набори на військову службу, що проводилися і на східних, і на західних українських землях, отримали живий відгук широких мас населення й сприяли виникненню великої тематичної групи народних пісень – жовнірських та рекрутських. У збірнику Ж. Паулі вони згруповані в підрозділі «Wojackie». Як підкреслює А. Іваницький, неоднакові умови набору у військо – наймання на території, підвладній Австро-Угорщині, і примусова служба на землях, що підпорядковувалися Російській імперії – яскраво відображено в сюжетах відповідних пісень [Іваницький, 2016, с. 278]. У даному виданні представлено обидва варіанти, а втім, у піснях «українських» йдеться саме про примусове забирання до війська, чим підтверджується їхнє східноукраїнське походження. У контексті сюжетів жовнірських і рекрутських пісень найяскравіше проступають такі злободенні проблеми, як трагічне провадження й розлука («Ponad morem Dunajem», «Szczu ty mylyi dumajesz, hadaejesz», «Chodyt Mychas po sadoczku», «Wandruwaly wulanczyki»), туга матері за сином і новобранця – за родиною («W slawnem misti Zaliszczykach», «W Zaliszczykach na rypoczku», «Wyprawyla maty syna», «Oj kracze, cracze czornenkij woron», «Letil orel po nad more», «Oj mala wdowa syna sokola») [Pauli, 1840].

Відповідно, виправданим відгуком на таку ситуацію є мотиви журби, туги й плачу, присутні в переважній більшості вояцьких пісень. Трагізм залежності від військового устрою в народному сприйнятті виражено здебільшого фігуруванням у проаналізованих піснях таких слів, як «plakatu», «rydatu», «tuzyt», «tiazenko wzdychajet», «slozonkamu», «rewne placze».

Однією з виражених актуальних проблем є соціальна незахищеність, адже часто серед героїв пісень є вдова, вдовин син або сирота. Наприклад, побутова пісня «Oj wyletil sokil ta z lisa na pole» оповідає про смерть і оплакування вдовиного сина. Ця тема належить до загальносуспільних, адже Ж. Паулі вказує на подібний сюжет у литовській пісні [Pauli, 1840, с. 4]. У тексті пісні «Oj w zelenim gorodoczku» спостерігається прагнення до врівноваження невідповідності соціального становища. У змаганні за дівчину вдовин син зображується більш вдалим, аніж «panonko». Дуель між суперниками завершується тріумфом вдовиного сина, який справляє весілля й «bude taj na switi zyty», на відміну від загиблого панича [Pauli, 1840, с. 6]. У контексті жовнірських та рекрутських пісень сирітська тема набуває особливої гостроти. Так, у пісні «W tom misteczku Kaluszu» несправедливість виражена прямою мовою:

«Ne berim toho bohacza  
Bude panom docuczaw:  
Wozmim toho serotu,  
Pozbudem sia klopotu» [Pauli, 1840, с. 56].

Подібна ситуація описується й у низці інших пісень. У тексті «A u pole kraj dorohy» оповідається, як під час бранки (насильного затримання новобранців) «zlapaly wdowy syna» [Pauli, 1840, с. 57]. «U wdowyny odin syn, I toj pizow pid arszyn» – обурлива несправедливість, яка, імовірно, була однією з найболючіших тем для пересічної родини у XVIII столітті [Pauli, 1840, с. 58].

Великий інтерес представляють дві пісні, у яких окреслено проблему гендерної нерівноваги в суспільстві через масові набори чоловіків на службу. «Oj szczo ulycia, To molodycia, A chlorcia ne wydatu», – говорить в одній з них. У цій же пісні виражено й іронічно-зневажливе ставлення до австро-угорського цісаря та його матері, яка «Chtila'b branciamy Nebozatomu Cilyj swit zwojowaty» [Pauli, 1840, с. 52]. У другому зразку – «A de

jidesz Romane?» – ця проблема зафіксована в гумористичному контексті: торговець везе в місто дівчат, щоби продати по сто за гріш, а хлопців – «Po sto zlotych jeden», адже багато їх забрано до війська [Pauli, 1840, с. 53].

Досить повно виражені в народнопісенній традиції й особисті буттєві питання. Поширеною є проблема свободи вибору й власної свободи всупереч суспільним нормам, часто обрамлена баладними сюжетами. Наприклад, у пісні «Oj w mistoczku Beresteczku» йдеться про здійснення дівчиною тяжкого злочину – вбивства власного немовляти – пояснене глибоко особистісним небажанням переходити в новий статус: «Czej ze sy pohulaju szcze z rik diwonkoju» [Pauli, 1840, с. 8]. Про вбивство дитини йдеться і в пісні «Oj ty kowalu, kowalenu»: дівчина наважується на злочин, але це «сушить» їй серце. Такі сюжети, поширені в необрядовій пісенності, яскраво виражають внутрішнє роздвоєння героїв. Питання вибору всупереч думці спільноти й родини підіймається в пісні «U Kijewi na gupochku», де оповідається, як дівчина втікає з «недовірком». Аби реалізувати власне прагнення до щастя, головні герої пісні «Oj u misti Husiatyni stala sia powupa» домовляються покидати родини й втікати разом, хоча таке рішення, безперечно, викликало осуд.

До окремої сюжетної групи можна віднести тексти, у яких йдеться про втручання батьків у життя дітей, що часто має трагічні наслідки. Так, у піснях «Hej rojichaw Iwasenko sim lit na wijnu», «Oj cilyj den Kremeniuszka ani jiu ani riju», «Oj uze sim lit Donca z za Donu nit», «Oj ne zal myna tak ni na koho» причиною нещасливого перебігу подій є або намовляння батьків, або неприйняття вибору дітей чи неправильний вибір пари. Як виявилось, найбільше в піснях баладного типу фіксувалися ті ситуації, у яких засвідчено суперечливість людської сутності, іноді описано певну алогічність дій, здатність чинити відповідно до почуттів і емоцій, а не слідувати негласним правовим звичаям спільноти.

Пісня «Vrat z sestroju po gupoczku chodyt» заслуговує на окрему увагу, адже фіксує ставлення до багатства. Текст має притчовий повчальний зміст і доносить думку, що заможність ще не є гарантією щастя. Так, сестра просить брата видати її за міщанина, який має статки, пояснюючи: «Po powij derewni lublu pohodzaty, Na welykij sejmi lublu zartowaty» [Pauli, 1840, с. 33]. Але, вийшовши заміж, героїня пісні зазнає знущань, на що брат зазначає: «Po powij derewni lubusz pohodzaty, Na welykij sejmi lubusz zartowaty» [Pauli, 1840, с. 33]. В цій пісні чітко проступає відзначена М. Максимовичем іронічність, характерна, на його думку, для українців.

Частина народнопісенних текстів зі збірника Ж. Паулі представляють собою поетично-метафізичні роздуми, подані від першої особи. «Виникнення нового і в основі своїй трагічно забарвленого світовідчуття було головною подією духовного життя XVII століття», – зазначав А. Макаров [Макаров, 1994, с. 42]. Саме таке світовідчуття виражене й у піснях із груп «Gospodarskie», «Karczemne» та «Sierot». Бароковий світоглядний песимізм знайшов свій вияв у цих текстах чи не найяскравіше. Описане А. Макаровим почуття метафізичної тривоги, характерне для доби Бароко, проступає в них особливо яскраво, адже воно призводить до обмірковування низки ключових особистісних питань. Одним із таких питань є плинність часу, а відтак – марність життя, минуцність молодості. Наприклад, у пісні «Oj sam ja ne znaju» говориться: «Lita moji molodyji, Czomu marne idete» [Pauli, 1840, с. 68]. А в пісні «Letit orel po nad morem» головний герой оплакує власну молодість:

«Letit orel po nad morem, po wysokij wysokosti,

Placze kozak staresenkij po swoji molodosti» [Pauli, 1840, с. 80].

Актуальними в песимістично забарвлених піснях є питання самотності, місця у світі, роздуми про щастя та прагнення до нього. Так, у тексті пісні «Nema nema, jak samotni» самотність висвітлюється як тяжка обставина скрутного становища героя. Яскравим прикладом виявлення барокової метафізичної тривоги є текст пісні «Poga prychodyt po szczastiu tuzuty» [Pauli, 1840, с. 73]. Рефреном пісні є фраза «I bida kruhom», а в змісті виражено усвідомлення власної мізерності, покинутості у великому світі, марності

пошуків щастя. У цьому тексті також проголошується варіант славнозвісного прислів'я: добре там, де нас нема.

З проблемою пошуків щастя співзвучне й осмислення долі, або фортуни, поширене серед особистих буттєвих питань. У таких пісенних текстах, як «Piszow czumak I w dorohu» й «Ta iszow kozak z Donu» засвідчена фаталістична віра в силу долі, від прихильності якої залежить перебіг життя. Причому, згідно з першим пісенним текстом, фортуна може «служити» людині та її родині за дотримання релігійних приписів. Але віра в беззаперечне верховенство долі піддається раціоналістичному сумніву в другій пісні, адже, крім впливу вищих сил, усвідомлюється також значущість власної волі: «Oj ne wupna dola, wupna twoja wola» [Pauli, 1840, с. 81]. У подібних за змістом піснях образ долі буває персоніфікованим: вона може звертатися до героя, або ж наділяється людськими можливостями (наприклад, у творі «A hde toje roman zila», лиха доля волочиться шляхами). Ще один аспект сприйняття розкрито в тексті «Oj luzeczki, ta berezeczki, ta woda poniala», де доля вважається Божим даром, що дається разом зі щастям і таланом [Pauli, 1840, с. 143].

Життєва туга й сприйняття світу через призму журби яскраво виявляються в циклі пісень категорії «Karczemne», у яких превалюють вираження власного внутрішнього стану. Так, свій емоційний стан герой пісень (а також творець і виконавець) виражає за допомогою таких містких фраз: «Uze z meni swit ne myluj ni w buden ni w swiato», «Je na serdci skorbytonka, daleczenko znaty», «tuha, peczal nalahaje», «zurba mene suszyt, zurba mene walyt» [Pauli, 1840, с. 79-87].

На основі аналізу пісенних текстів зі збірника Ж. Паулі «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» можна зробити певні висновки. У різножанрових пісенних текстах висвітлена соціальна й особистісна проблематика. Відгук на історичні події XVII–XVIII століть полягав у формуванні культу вояцької сили, що виявилось в акцентуванні уваги на спритності й відвазі вояка. Однією з головних цінностей українського війська в масовому народному сприйнятті є «козацька слава», що виступає мірилом підності. А суттєвими загрозами вважаються неприйняття товариством та небезпека ураження під час бою.

У світській пісенній традиції XVII–XVIII століть релігійність, як світоглядна риса, не набула яскравого вираження. Вона знайшла вияв у поодиноких думках, історичних і побутових піснях. Так, провідне значення має ідея Божого заступництва й віра в силу молитви. Поширення в пісенних текстах XVIII століття мотивів трагічного провадження й розлуки, журби, туги та плачу можна вважати масовим відгуком на впровадження військової повинності. До злободенних суспільних проблем, висвітлених у піснях, належать також соціальна незахищеність, сирітство й гендерна нерівновага, спричинена масовим відбуванням чоловіків у військо.

До кола особистих буттєвих проблем, окреслених у народнопісенних текстах, належать свобода власного вибору і вибору всупереч думці спільноти й родини, внутрішня суперечливість, що полягає в протистоянні почуттів, емоцій та дій зовнішнім приписам. Бароковий світоглядний песимізм знайшов яскраве вираження в суб'єктивованих текстах пісень. Так, почуття метафізичної тривоги виявляється через роздуми про марноту життя, швидкоплинність молодості й часу, усвідомлення власної мізерності. У цьому ж контексті оспівуються й питання самотності, місця у світі, щастя і прагнення до нього, впливу долі або фортуни на життя людини. Тож народнопісенні тексти збірника «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi» засвідчують злободенні для пересічних українців XVII–XVIII століть соціальні й особисті проблеми, фіксують живий відгук на них та спроби знайти відповідь на вічні життєві питання.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Буканова О. Фактори формування світоглядних орієнтацій людини: український контекст [Електронний ресурс]. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*: Вип. 37. Запоріжжя: Видавництво ЗДІА, 2008. С. 123–128 URL: [http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK\\_37\\_12.pdf](http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_37_12.pdf).

Іваницький А. Козацькі пісні. Чумацькі пісні. Рекрутські та солдатські пісні. *Історія української музики в семи томах. Том 1: Від найдавніших часів до XVIII століття. Книга 1: Народна музика* / за ред. О. Шевчук, Б. Фільц, О. Прилепи та ін. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2016. 440 с.

Макаров А. Світло українського бароко. Київ: Мистецтво, 1994. 288 с.

Максимович М. Малоросійськія песни, изданныя М. Максимовичемъ. Москва: Типография Августа Семена, 1827. 234 с.

Цертелев Н. Опытъ собранія старинныхъ малоросійскихъ песней [Електронний ресурс]. 1819. URL: <https://archive.org/stream/opytsobraniia00unse/page/n9/mode/1up>.

Чижевський Д. Філософські твори: в 4-х томах. Т. 1. Київ: Смолоскип, 2005. 402 с.

Pauli Z. Piesni ludu ruskiego w Galicyi. Tom pierwszy. Lwow: Nakladem Kajetana Jablonskiego, 1839. 180 с.

Pauli Z. Piesni ludu ruskiego w Galicyi. Tom drugi. Lwow: Nakladem Kajetana Jablonskiego, 1840. 219 с.

### **Гавриленко Вікторія Вікторівна**

аспірантка, кафедра філософії

Сумський державний університет

вул. Римського-Корсакова, 2, Суми, 40000

E-mail: [Viktoriavangogh@gmail.com](mailto:Viktoriavangogh@gmail.com)

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

Стаття надійшла до редакції: 28.01.2019

Схвалено до друку: 04.03.2019

---

## **АКТУАЛЬНЫЕ БЫТИЙНЫЕ ВОПРОСЫ ЭПОХИ БАРОККО В НАРОДНОПЕСЕННОМ НАСЛЕДИИ (НА ОСНОВЕ СБОРНИКА Ж. ПАУЛИ «PIEŚNI LUDU RUSKIEGO W GALICYI»)**

### **Гавриленко Виктория Викторовна**

аспірантка, кафедра філософії

Сумской государственной университет

ул. Римского-Корсакова, 2, Сумы, 40000

E-mail: [Viktoriavangogh@gmail.com](mailto:Viktoriavangogh@gmail.com)

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

В статье рассматриваются особенности содержания народных песен из сборника польского фольклориста Ж. Паули «Pieśni ludu ruskiego w Galicyi». Путем анализа песенных текстов было выявлено главные общие и субъективные проблемы и вопросы, которые затрагивались украинским обществом со второй половины XVII-го и в XVIII веках. Каждая из этих проблем, актуальных и злободневных для украинцев эпохи Барокко, получала специфический мировоззренческий отклик, репрезентированный в песнях достаточно ярко. Поэтому общественные и личные вопросы бытия, такие, как козаччина и военная повинность, свобода воли, одиночество и поиски счастья, рассмотрены именно с точки зрения специфики выражения мировоззренческих представлений.

**Ключевые слова:** народнопесенная традиция, песенный текст, мировоззрение, эпоха Барокко, сборник Ж. Паули.

Статья поступила в редакцию: 28.01.2019

Утверждена к печати: 04.03.2019

**ACTUAL EXISTENTIAL ISSUES OF BAROQUE PERIOD IN FOLK-SONGS  
LEGACY (BASED ON COLLECTION “SONGS OF PEOPLE OF GALICIA”  
BY Z. PAULI)**

**Havrylenko Viktoriya V.**

PhD Student, Department of Philosophy

Sumy State University

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

E-mail: Viktoriavangogh@gmail.com

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

**ABSTRACT**

The article is devoted to context specific of folk songs from the collection “Songs of people of Galicia” by Polish folklorist Z. Pauli. General and subjective problems and issues of Ukrainian society in 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries were revealed. Song’s lyrics were analyzed and actual problems of Baroque Ukrainian’s life were highlighted. Each of these problems and issues has its specific worldview expression. This worldview response to society and subjective problems of Baroque was presented in folk songs. Thus, the problems of Ukrainian community and personal issues were considered in terms of worldview specific. So, in our point of view the main problems of Ukrainian Baroque society were “Cossachyna” and conscription. Attitude of ordinary people to Cossacks, their life and role in the state’s fate presented in historical songs, epic songs and Cossack songs. Context of these songs from Z. Pauli collection showed us some important worldview responses to the Cossacks. As a response to the historical events of the seventeenth and eighteenth centuries formed the cult of the warrior’s force. So the main virtues were agility and courage of the warrior. “Cossack glory” was one of the main values in the mass perception of Ukrainians. And was defeated during the battle was the most threat in terms of the relatives of warrior. In the song’s lyrics of 18<sup>th</sup> century the theme of soldier’s military duty had wide spreading. Many families had to say good bye to their close relatives. That’s why the frequently motives of soldier songs are farewell, anguish and sorrow. Social problems such as insecurity, orphanhood and gender imbalance, caused by man’s military service, became a relevant for ordinary citizens. Personal existential problems presented in lyric songs and ballads. Widespread subjective problems such as freedom of someone own choice, choice contrary to the social or family opinion, contradictory feelings, emotions and actions outlined in folk-song’s lyrics. Frequently such song’s lyrics expressed metaphysical meditations about loneliness, person’s place in the world, happiness and desire to be happy, the influence of fate on human life etc. This group of songs present a typical Baroque pessimism. So, our research showed ancient folk songs are real rich source for understanding worldview of our ancestors.

**Keywords:** folk song tradition, song lyrics, worldview, Baroque period, collection of Z. Pauli.

**REFERENCES**

- Bukanova, O. (2009). Factors of Formation of Human Worldviews: Ukrainian Context. *Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhia State Engineering Academy*, 37, 123–128. Retrieved from [http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK\\_37\\_12.pdf](http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_37_12.pdf). (In Ukrainian).
- Ivanitsky, A. I. (2016). Cossack’s Songs. Choomak’s Songs. Recruit’s and Soldiers’ Songs. In O. Shevchuk, B. Filts, O. Prylepa et al. (Eds.), *History of Ukrainian music* (Vol. 1. From Ancient Times to the XVIII Century. Book 1. Folk Music). Kyiv: Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology named after M. T. Rylskyi. (In Ukrainian).
- Makarov, A. M. (1994). *The light of the Ukrainian Baroque*. Kyiv: Mystetstvo. (In Ukrainian).
- Maximovich, M. (1827). *Malorussian Songs, Edition by M. Maksimovich*. Moscow: Typography of August Semen. (In Russian, in Ukrainian).
- Pauli, Z. (1839). *Songs of People of Galicia* (Vol. 1). Lviv. (In Polish, in Ukrainian).
- Pauli, Z. (1840). *Songs of People of Galicia* (Vol. 2). Lviv. (In Polish, in Ukrainian).
- Certelev, N. (1819). Experience of Collecting Old Malorussian Songs. Retrieved from <https://archive.org/stream/opytsobraniia00unse#page/n9/mode/1up>.
- Chyzhevskiy, D. I. (2005). *Philosophical Works in Four Volumes* (Vol. 1). Kyiv: Smoloskyp. (Original work published 1931). (In Ukrainian).

Article arrived: 28.01.2019

Accepted: 04.03.2019



УДК 140.8

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-6

Наталія Дев'ятко

## АКТУАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ НАЦІОНАЛЬНИХ СВІТОГЛЯДНИХ КОДІВ ЯК ПЕРЕДУМОВА СВІТОГЛЯДНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ В УМОВАХ «ГІБРИДНИХ ВІЙН»

У статті досліджуються національні світоглядні коди як передумова національного відродження. Актуальність дослідження світоглядних кодів у сучасній Україні зумовлена насамперед актуалізацією потужних маніпулятивних антиукраїнських процесів, які найчастіше мають форму «гібридних війн». Мета статті – показати принципи функціонування головних національних світоглядних кодів під час важливих історичних перетворень. Для цього змальовуються два інформаційно-культурних поля, які мають в основі світоглядні структури міфологічного типу – національний та імперський міфи. Ці структури мають свої розгалужені кодові системи, які актуалізуються та описуються у вигляді міфологем, символів, знаків. Розглядається питання кодування інформації через коди інших систем та використання різних мов для передачі повідомлення, що може бути причиною його спотворення. Аналізуються складові образу України як головного міфологічного образу з національною кодовою основою. Велика увага приділена опису базових кодів у національному несвідомому українського народу та його відмінностям від імперського бачення світу. Показана історична ретроспектива на прикладі козацької епохи, діяльності Центральної Ради, часів здобуття Незалежності, «Помаранчевої революції» 2004 р., «Революції Гідності» 2013-2014 рр., військових дій в зоні АТО тощо. На сучасних прикладах показується вплив актуалізації відповідних світоглядних кодів на політичне, суспільне і культурне життя. Розглядаються механізми поєднання і підсилення світоглядних кодів, актуалізованих в різних сферах – політика, релігія, культура, зокрема, масова культура, суспільне життя. А також розглянуте поширення впливу цих кодів на інші сфери життя аж до побутових реалій для опису навколишньої дійсності пересічними громадянами. Висувається думка про три хвилі національного відродження за часів сучасної України. Звертається увага на можливі ризики припинення націєтворчих процесів у сьогоденні та перспективи, якщо нинішня «хвиля» буде максимально результативною.

**Ключові слова:** світогляд, національне, світоглядні коди, імперський міф, міфологема, «гібридні війни».

*Актуальність.* Проблема національного державотворення надзвичайно важлива за сучасних історичних умов. З одного боку, національне знаходиться у світоглядному протистоянні з імперським світоглядом, також представленим розгалуженою системою світоглядних кодів. З іншого, бачимо потужний вплив глобалізації на національне, який неможна оцінювати однозначно, оскільки глобалізація стирає національні особливості, але водночас дає можливості для більш активної комунікації. Світоглядні коди, наповнюючись особистим досвідом людини, використовуються у масмедіа і вбудовуються в існуючі світоглядні системи, часто набуваючи форм міфологічних образів і різноманітних символічних утворень, завдяки чому стають ще впливовішими, тримають разом великі аудиторії, визначають особливості самоусвідомлення. Особливо важливим осмислення світоглядних кодів є під час великих світоглядних перетворень, що допомагає ефективніше наповнювати комунікативні процеси й інформаційно-культурний простір позитивними енергіями та боротися з маніпулятивними впливами в контексті інформаційно-світоглядних атак «гібридних війн».

*Мета* даної статті – показати, як функціонують головні національні світоглядні коди під час важливих історичних перетворень та в умовах «гібридних війн». *Завдання* статті:

© Дев'ятко Н. В., 2019.



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

описати базові інформаційно-культурні поля, через які кодуються повідомлення; описати міфологічний образ України як один із найважливіших актуалізованих світоглядних кодів складного типу; докладно проаналізувати національну кодову систему в порівнянні з імперським міфом; показати актуалізацію національних світоглядних кодів за сучасних умов.

*Ступінь розробки.* В Україні багато дослідників звертають увагу на питання національної свідомості. На мою думку, найцікавішими нині є роботи Г. Басари, В. Бурлачука, А. Зубрицької, А. Кравченко, І. Кресіної, О. Полисаєва, І. Поліщука, Т. Поплавської, М. Поповича, Г. Редькіної.

*Новизною* даної розробки є практичне застосування поняття світоглядних кодів при описі базових світоглядних структур і світогляду в цілому, особливо у питаннях національного.

На території сучасної України після здобуття Незалежності з історичних причин діють дві світоглядно-комунікативні системи з міфологічною основою: національний та імперський міф. Остання домінувала у масовій свідомості радянського народу й походить від імперських структур Російської імперії, бо для свого повноцінного функціонування така держава потребує легітимації суспільної ієрархії і територіальних прагнень, тому послуговується імперським міфом. Самоідентифікуючись у межах однієї зі світоглядних систем, людина підсвідомо приймає легітимну для її інформаційно-культурного простору базу світоглядних уявлень та кодів. Якщо мова йде про світогляд не життєствердного типу, людина може формувати своє ставлення до країни, політики, культури, народу, майбутнього й сьогодення через стереотипні світоглядні установки. Таким чином, більшість уявлень і переконань є продуктом впливу світоглядної системи, а не власним надбанням завдяки життєвому та емоційному досвіду. Тому, на мою думку, будь-які національні перетворення на державному рівні не мають сенсу, якщо вони не підкріплені домінуванням інформаційно-культурного простору в основі з національною кодовою системою.

З іншого боку, політичні й культурні діячі, масмедіа у стані двомовності та світоглядної паралельності змушені працювати у комунікативному середовищі домінуючих світоглядних кодів, хай це домінування може й не відповідати національним інтересам. Повідомлення, які вони надсилають, використовуючи коди не домінуючого простору, не доходять до аудиторії в цілісному, не спотвореному вигляді, що, зокрема, істотно впливає на масмедійний дискурс. Якщо ж комунікатори намагаються говорити однією мовою спільних з аудиторією кодів (кодами зрозумілими, але не національними), то це не просто впливає на їхній світогляд, але й вони своїм особистим авторитетом підсилюють чужий інформаційно-культурний простір. І хоча повідомлення доходять до адресата, та досягти стратегічних цілей, особливо якщо це стосується націєтворчих процесів, на мою думку, таким чином неможливо.

Поєднати коди двох світоглядно-комунікативних систем, зробивши активними не домінуючі коди (зовні це виглядає як обговорення національних українських тем російською мовою) дуже складно, та більш-менш вдалих прикладів тому бачимо багато за останні роки. Для цього в адресанта мають бути сильні світоглядні переконання, щоб не підпадати під вплив домінуючого простору, і підтверджений суспільний статус, аби його дії і думки були легітимними у соціумі. Але таких комунікаторів з об'єктивних історичних причин, як-то засілля радянської ідеології і надзвичайно дієве радянське культурно-ідеологічне виховання, в Україні дуже мало. Складність подолання цієї ситуації полягає в тому, що треба насамперед урівноважити вплив двох інформаційно-культурних просторів, які діють на території України, щоб у такому суспільному стані виховувалося нове покоління, чий коди спілкування й продукування повідомлень були здебільшого національні. Це не дозволить світоглядно-комунікативній системі з імперським міфом в основі, яка поступово втрачатиме свою світоглядну домінанту, знову її здобути. Сприяти світоглядному переходу найбільш ефективно можливо через актуалізацію національних

світоглядних кодів і міфологічних образів як активних комунікативних елементів у світоглядних уявленнях соціуму. Культурна еліта (політична почала включатися у цей процес здебільшого у 2013-му) і деякі масмедіа зверталися до національних кодів, відтворювали й наново активували міфологічні образи з національною основою, – отже, підґрунтя для актуалізації процесів повноцінного національного відродження за останні три десятиліття створене, що підтверджується трьома «хвилями» національного відродження за часів сучасної України (1989–1991 рр., 2004–2005 рр., 2013–2014 рр.).

Міфологічний образ України, базований на комплексному світоглядному коді, що лежить в основі національної свідомості й необхідний для національного відродження, постає як складне світоглядне утворення, яке розкладається на п'ять взаємно пов'язаних образно-кодових утворень.

1. Образ держави, її втілення й бачення як ззовні (здебільшого здогади про це зовнішнє бачення), так і зсередини. Проекція образу надзвичайно сильно впливає і на імідж держави, насамперед в очах своїх громадян, і на політичну складову її суспільного життя.

2. Носії міфу, якими є народ. Цей елемент розкладається на кілька частин: загальний образ народу, а також образ українця як конкретного представника, культурного героя, на якому тримається інформаційно-культурний простір.

3. Виразники світоглядного міфу. Виразниками такого міфу в сучасному суспільстві є здебільшого публічні люди, діячі культури, політики, – особи, які здатні робити вчинки, що можуть актуалізувати світоглядні зміни у контексті світоглядно-комунікативної системи.

4. Окремі комунікативні елементи, як можуть набувати значень символів і знаків, оскільки в них проявляються міфологеми, як-от, наприклад, герб, прапор, калина, Дніпро, минулі історичні події, діячі політики, культури й мистецтва, знаменні місця й таке інше, що стало повним або частковим втіленням національних архетипів, набуло знакової або символічної природи. Їхня інтерпретація і розуміння створюють додатковий простір для розвитку міфологічного образу України.

5. Міфопоетичний образ України як міфологічної героїні, його часткове відображення знаходимо у фольклорі, народних уявленнях, образах божеств, художніх творах, масовій свідомості. Це утворення є найскладнішою частиною світоглядного коду, в якому втілюються як дійсно глибинні психічні сили, так і суб'єктивне художнє бачення. Останнє світоглядне утворення в його образному втіленні може піддаватися найбільшому впливу через метафоричне викривлення базових значень. Прикладом може слугувати маніпуляція повнотою втілення образу, коли, наприклад, актуалізується лише один із проявів міфологічного образу України, і міфопоетичний образ має лише «дівоче» або «материнське» втілення, чим доволі часто користуються масмедіа у маніпулятивних цілях.

Національний міф, репрезентований в Україні в історичній ретроспективі, має відмінні від імперського міфу базові світоглядні коди. Світоглядні структури природного міфу залишаються актуальними для українського народу. Для українців і сьогодні характерні романтизм і міфологізм: «архаїчні уявлення, що сягали ще доісторичних часів, збереглися в масовій свідомості українського етносу у вигляді поетизованих міфологічних конструкцій» [Полисаев, 2003, с. 131] тощо. Українці зберігають просторово-часові міфологічні уявлення про енергетично насичений першопочаток творення, коли «наш світ» завжди знаходиться в центрі, священність світу зменшується від центру до периферії, а на кордоні, який пролягає між Хаосом і Космосом, рівень цієї сакральності знову збільшується. Як приклад такої актуалізації можна навести Майдан Незалежності як сакральний центр і зону проведення АТО, «нульову відмітку», «Донецький аеропорт» як межу між Космосом і Хаосом. Всі вони втілюються у своїх міфологемах і стають світоглядними кодами.

На користь актуалізації цих світоглядних структур і їх періодичній актуалізації свідчать український фольклор і народні пісні; зокрема, у роботі М. Еліаде знаходимо інформацію, що українці вірять, ніби «Голгофа знаходиться в центрі

світу» [Еліаде, 1987, с. 40]. Є історично зафіксоване усвідомлення українцями себе у «центрі світу» (з листа графа Румянцева до імператриці Катерини II про українців): «Ця невеличка частка людей інакше не відзивається, як тільки, що вони з усього світу відмінні люди і що немає їх сильніше, немає їх хоробріше, немає їх розумніше і ніде нема нічого гарного, нічого корисного, нічого безпосередньо вільного, щоб їм знадобитися могло, і все, що в них є, – то найкраще» [цит. за: Грушевський, 1997, с. 440].

Київ у народних уявленнях історично підноситься до рангу «Другого Єрусалиму». Бачимо, наскільки серйозним стає світоглядне протиставлення «Другого Єрусалиму» і «Третього Риму» у наш час. Обидві міфологеми змагаються за домінують в означенні сакрального центру, але з абсолютно різними кодовими світоглядними системами у своїй основі. Після отримання на початку 2019 року Томосу Православною Церквою України від Патріарха Константинопольського Варфоломія ця міфологема переходить із релігійного кодового рівня на значно вищі, а також актуалізує архетипні структури і підсилюється через історичну пам'ять. Таким чином, в образному втіленні вона стає світоглядним кодом і нині є базовою для самоідентифікації не лише в релігійних питаннях, але навіть на рівні міжособистісної комунікації у розмовах, які не мають нічого спільного з релігією.

Спостерігаються сакралізація власної діяльності; сакралізація історії від давніх часів і до сьогодення та історичних постатей, наприклад, князя Володимира, Богдана Хмельницького та ін.; важлива індивідуальність, до якої шанобливо ставилися навіть у дитячому віці, що зафіксовано в українських національних обрядах і звичаях; одухотвореність і персоніфікація природних явищ, велика увага до різноманітних «знаків». Останнє спостерігаємо навіть у сучасних масмедіа: страшний шторм у Криму під час підписання Харківських угод навесні 2010-го; двері на вході до зали Верховної Ради, які закривались перед В. Януковичем; велика тріщина на символі Києва (пам'ятник Кию, Щеку, Хориву і їхній сестрі Либідь), від чого пам'ятник розколовся напередодні інавгурації В. Януковича у лютому 2010-го; аномальне похолодання у Карпатах 24 серпня 2014-го, це саме час наступу російських військ та Іловайський котел, і багато іншого. Загалом, усі ці ознаки глобальної сакралізації природні для будь-яких національних світоглядних систем з життєствердною основою, особливо ті, що мають високий рівень міфологізації, а їх розуміння є дуже важливим для побудови стратегії захисту від маніпулятивних впливів під час «гібридних війн».

Відмінності базових світоглядних кодових систем, актуалізованих на нашій території, вплинули на розвиток особистісного начала, що проявилось в історичній ретроспективі: українці сакралізують «громаду», а не «государя», як росіяни; для українців священна не влада, а воля; князь в українській землі існує у спільності зі своєю військовою дружиною і виключно – «перший серед рівних» [Корієнко, 1991, с. 4]; монархічна влада не приймається на національному рівні [Поплавська, 2004, с. 83]; українці взагалі не мають, на відміну від росіян, незнищенної віри в «батьошку-царя» [Попович, 1998, с. 62] як однієї з іпостасей Бога-отця на землі; натомість для українців Бог і батько взагалі не ототожнюються [Потебня, 1990, с. 285]. Завдяки цій відмінності у національній міфології українців відсутній мотив самозванства й альтернативності минулого, який притаманний росіянам і «тісно пов'язаний з основною символікою карнавалу» [Кормер, 1991, с. 183]. В імперській світоглядній системі, для якої надважлива легітимація державної влади як незаперечної, цей мотив функціонує на рівні міфологеми «лже-правителя» або «лже-царя».

Бачимо відмінності і в соціальній площині, спричинені функціонуванням основних світоглядних кодів: так, росіяни тяжіють до спілки, «що функціонує на підвалинах єдиної мети», а українці до «громадської спільності, об'єднаної більш емоційно-почуттєво» [Поліщук, 2001, с. 88]; для українців влада втілюється у формі Гетьманату [Корієнко, 1991, с. 5], росіяни створюють общини, українці – громади [Костомаров, 1991, с. 64], понад усе цінуючи особисту свободу, а не спільність, як росіяни. «По вкоріненому розумінню перших [українців], зв'язок людей засновується на

взаємній згоді і може розпастися за їхньої незгоди; інші [росіяни] намагалися встановити необхідність і нерозривність раз встановленого зв'язку і саму причину встановлення віднести до Божої волі і, відповідно, виокремити з людської критики» [Костомаров, 1991, с. 50].

Посередниками між сакральним і профанним, виразниками національного міфу, а надалі національною міфологемою в українському інформаційно-культурному просторі стають «козаки-характерники», «міфічні заступники» селянства та міських низів [Попович, 1998, с. 61–62]. Козацькі об'єднання є всенародними, неієрархічними і мають можливість приєднувати до свого простору не за національною, а за міфологічною ідентичністю, коли козаком може стати будь-хто, хто приймає відповідний світогляд і стає його виразником; функціонує інститут побратимства, а не крові, єднання відбувається в культурно-комунікативній площині. Актуалізується ця міфологема в наш час в усі кризові моменти сучасної історії, починаючи від 1989 року і до сьогодні, та стає жорсткішою, яскравішою, що зумовлено емоційним наповненням подій і важкістю випробувань як на індивідуальному рівні, так і для цілого народу. Основна міфологічна функція козацтва – захист Космосу, а не розширення території впливу, що було б насамперед важливо для функціонування імперського світогляду в будь-який час його втілення.

Січ як міфологема являє собою сакральний центр актуалізації національної міфологічної свідомості, там і народжується «Легенда про Україну», витримана в образності козацької епохи [Попович, 1998, с. 61], яка набуває форми міфологеми «Козацької України», що є ваговою частиною загального міфологічного образу сучасної України і набуває ознак окремого світоглядного коду. Майдан часів Революції Гідності – це також міфологічна Січ, яка має до історичної Січі надзвичайно подібну структуру як у фізичному втіленні, так і на рівні міжособистісної комунікації.

Природним також є те, що під час актуалізації національне відродження у багатьох образних інтерпретаціях фіксувалося і в народних піснях; зокрема, надзвичайно багатий шар козацьких пісень чи пісень, пов'язаних із Козацькою добою або народним визволенням. Деякі означення, які збереглися у цих піснях, вказують на повноцінність світоглядного сприйняття і розвиненість чоловічого й жіночого начал (образи козака і дівчини зазвичай знаходяться поряд, при цьому не спостерігається зверхності з боку будь-якої статі, що є неприпустимим для імперського світогляду, оскільки суперечить його ієрархічності. Це, зокрема, «сімейність» козаків, яка гармонійно співвідноситься з «відсутністю страху смерті», «любов'ю до Батьківщини», «товариськістю», «войовничістю», «хорообрістю», «стійкістю у боротьбі з ворогом», які не межують з агресивністю і жорстокістю [Кравченко, 1999, с. 206–207]. Це свідчить про фіксацію національного типу українця у народних піснях, не пошкодженого комплексом меншовартості, і може бути використане у процесах національного відродження на сучасному етапі для формування особистих характеристик образу нового культурного героя. Схожу актуалізацію цього образу бачимо під час змалювання воїнів ЗСУ, які найбільше є нині виразниками цього образу й світоглядного коду.

Іншою активною міфологемою в українському інформаційно-культурному просторі стає міфологема «вкраденого договору» між російською та українською землею («Пропала грамота»), сформована подіями часів Переяславської Ради, коли козацтво, за народними переказами, вимагає від Московського царя такої самої присяги, як складає йому, що для імперської ієрархічної свідомості є неприпустимим. Відсутність цієї повної, двосторонньої клятви породжує можливість відступу на міфологічному рівні від договору й присяги. Тому у кризовій ситуації розпаду СРСР ця міфологема ре-активується [див.: Попович, 1998, с. 62–63]. Розрив різноманітних договорів і припинення співпраці на всіх рівнях з сучасною РФ на кодовому рівні актуалізує саме цю міфологему, що дуже сильно впливає на світоглядне відокремлення української політики і вихід її з-під впливу імперської кодової системи. На противагу цьому, будь-які неправдиві звинувачення окремих осіб, які є виразниками українських національних кодів,

у збереженні зв'язків з РФ в першу чергу б'ють по цій міфологемі, руйнуючи її зсередини через мотив «зради». Якщо ж звинувачення справедливі, і світоглядно особа справді належить до імперського поля, підтримує його своїми вчинками (наприклад, скандал на Євробаченні зі співачкою MARUV у 2019-му та всі культурні та політичні діячі, які її підтримали), то мотив «зради» спрацьовує як механізм повного виключення особи з національного поля (якщо, звісно, це поле є достатньо сильним, щоб витримати удар). На світоглядні коди ця особа й ті, хто до неї приєднався, більше не зможуть впливати тривалий час і опиняться в маргінесі, втратять права на долучення до сакральних джерел і творення майбутнього.

Якщо Козацька доба була першим повністю міфологізованим часом, то другою потужною спробою втілення національного відродження стали події початку ХХ століття. Завдяки ініціальній функції та можливості проявлятися у кризових ситуаціях, національні світоглядні кодові структури були зафіксовані 1917 року під час діяльності Центральної Ради. Як пише В. Піскун, тоді українці «вперше відчували й почали ідентифікувати себе українцями, а не якимись меншовартісними малоросами чи хохлами» [Піскун, 1997, с. 51]; тобто відбулося національне самоусвідомлення через міфологічну сакралізацію часу і подій. Швидкість розвитку цього процесу була зумовлена саме критичністю і небезпечністю історичної ситуації, оскільки, на думку Г. Басари, «жоден попередній історичний момент не вимагав від пересічного українця такого, майже щоденного, вибору та засвідчення своєї ідентичності, як 1917 р.» [Басара, 2003, с. 45]. Надалі цей механізм спрацьовує неодноразово, щойно виникає загроза національному, можливість кардинально змінити історію або потреба підтвердження національної ідентичності для великих мас людей.

Виразниками національних кодів у той час виступає еліта, яка слугує каталізатором до національного усвідомлення; відбувається приєднання до виразників національного міфу минулих епох; за тих подій постійно зустрічаємо згадки про гетьманів і «славних українців», відправляють панахиди по Шевченку, Мазепі, у пресі поширюється Переяславський трактат [Басара, 2003, с. 46] – актуалізується міфологема «Пропалої грамоти». Чітко визначається опозиція «Свій – Чужий», причому не як «українець – росіянин» (що не було б зумовлено ментальними особливостями), а ієрархічно через міфологічні образи столиць – як «Київ – Москва»; а символ цієї опозиції взятий із художнього твору тодішнього письменника П. Стебницького «На пожарині». Тобто було зафіксоване світоглядне протистояння імперського і національного світоглядів, а не національного різних народів. Таку саму актуалізацію світоглядних кодів бачимо й зараз, особливо важливо розуміти історичну зумовленість цієї актуалізації під час російсько-української війни.

Як свідчать документи того часу, «ворогів» називали іменами з художніх творів, колективний Іван Калита уособлював більшовиків, а з іншого боку, у міфологічному просторі «ворогом» був Мазепа [Басара, 2003, с. 47]. Водночас, як вважає Г. Басара, «Москва» як «ворог» відділялася від усієї іншої країни, що свідчить про неприйняття вищої імперської ієрархії, яка не була узвичаєною світоглядною категорією на території України. У той час, коли Москва була «ворогом», Петербург очистився від «тріхів царизму» тим, що у ньому розпочалася революція [Басара, 2003, с. 46], тобто отримав сакральне позначення через подієву значущість та внутрішні зміни. Після розчарування у позиції північної столиці опозиція з «Петербург – Москва» змінюється на «український – московський» [Басара, 2003, с. 46], але не за національною ознакою, а на кодовому рівні через сакральне позначення і в контексті імперського прояву чужого інформаційно-культурного простору. У наш час до подібної актуалізації додаються образи з популярних книг, фільмів та масової культури. Наприклад, Москва стає уособленням «Мордору», часто при описі подій, пов'язаних з нашим північним сусідом, використовуються світоглядні маркери з «Володаря Перснів» Дж. Р. Р. Толкієна, «Гри престолів» Дж. Мартіна, захисники Донецького летовища стають «кіборгами» та ін.

Оскільки ці образи мають сильне емоційне наповнення, то також можуть стати окремими світоглядними кодами в образному втіленні або підтримати вже існуючі більш складні кодові структури.

У масовій свідомості в той час можна бачити втілення «козацького архетипу» у вигляді «козацької республіки» як форми державного устрою міфологічного характеру, поширюються символи козацької доби: «... від використання у вбранні елементів козацького одягу, проведення маніфестацій під козацькими хоругвами, до видання політико-правових актів під назвою “Універсалів”, організації військових формувань “Вільного Козацтва”» [Басара, 2003, с. 46]. Цей процес природний, бо під час актуалізації національного відродження автоматично актуалізуються найбільш потужні попередні міфологічні втілення, національні архетипи й коди, а козацтво – саме та епоха, коли національні архетипи були проявлені символічно та на особистісному рівні. Подібне використання міфології запорозького козацтва спостерігається у 1989 – 1991 рр., у 2004-му під час виборів президента і «Помаранчевої революції» як репрезентації «другої хвилі» національного відродження в сучасній Україні, і від початку Революції Гідності у 2013 – 2014 рр., у деяких підрозділах ЗСУ (наприклад, «Чорні запорожці») і до сьогодні, що є «третьою хвилею». Цікаво, що коли якась особа намагається підробити цю міфологію, одразу маркується простором як «ворожий образ» і втрачає весь свій потенційний вплив на світоглядні коди. Так трапилося з Н. Савченко, коли відбулася спроба стилізації її одягу під «гетьманський образ». Надалі вже мало хто переймався долею цієї особи, коли її звинуватили у державній зраді й ув'язнили.

Окрім козацьких архетипів, символів і міфологем, а також міфологем національних, сформованих історичними подіями, таких, як «Пропаля грамота», означеннями сакрального центру взагалі та в перенесенні на національний ґрунт стають Світовий Стовиц, Світова Гора, Світове Дерево, храми й палаци, владні установи та похідні від них символи (за М. Еліаде). Виконувати міфологічні функції в якості символів й актуалізувати світоглядні коди також можуть прапори, гімни, історичні особи, пам'ятники культури, різні історичні події, місця історичної слави як минувшини, так і сучасності. Одним з найяскравіших символічних проявів на рівні міфологічного образу в усі часи залишається міфологема Дніпра (Славутича), навколо якого структурована свідомість українців. Якщо рівень енергетики поля є доволі високим, автоматично починає відбуватися переосмислення цих образів, вони як активні елементи вбудовуються у світоглядні структури сучасності. Як, наприклад, це відбулося з образами Т. Шевченка, І. Франка і Л. Українки, які стали частиною актуальної міфології Майдану. Коли енергетика поля досягає високих рівнів і стає загрозливою для ворожого поля, в умовах «гібридної війни» з'являються псевдоваріативні образи, позбавлені архетипної прив'язки. Наприклад, у 2019-му такими стали постмодерні роботи авторства О. Грехова (виставка «Квантовий стрибок Шевченка»), А. Мазаник («квантові» образи Л. Українки), В. Корнюка («квантові» образи І. Франка).

Таким чином, розуміння особливостей діяльності двох світоглядно-комунікативних систем, одна з яких сформована на основі національних світоглядних кодів, а інша – на основі імперських, безнаціональних за своєю суттю, їхнє втілення у міфологемах та міфологічних образах, ключовим з яких є міфологічний образ України, є дуже важливим для розуміння комунікативних процесів у суспільстві та формуванні світоглядних установок соціуму. Активну фазу націєтворчих процесів кілька разів уже було обірвано (Переяславська Рада, Руїна і подальше зруйнування Січі, розгром Центральної Ради тощо). Цей негативний досвід може сприяти поверненню національних світоглядних кодів до стану «сну», якщо вони не встигнуть повністю реалізуватися найближчим часом, і сучасна Україна опиниться під повним світоглядним домінуванням імперського поля та постмодернового світогляду в глобальному контексті. Сучасна «гібридна війна» і більшість маніпулятивних технологій впливу на українські національні світоглядні структури щонайперше мають на меті унеможливлення повноцінної побудови світоглядної кодової

системи життєствердного типу з національною основою. Якщо це відбудеться, рівень творчої енергії для позитивних перетворень буде катастрофічно знижений, і національне втратить можливості побудови свого проекту майбутнього.

Проте, не зважаючи на дуже складну ситуацію у цій світоглядній війні, наявність різноманітності в духовно-культурній сфері, системність актуалізації національних світоглядних кодів, які підсилюють одне одного, і соціальна активність особистостей і громад дають надію на те, що цього разу суспільство отримає повне світоглядне перетворення. Тоді «третя хвиля» національного відродження в сучасній Україні остаточно легітимізує життєствердні світоглядні структури як єдині, які мають право первинного кодування всіх важливих смислів для українського народу, і це дасть стрімкий розвиток в усіх сферах життя.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Басара Г. Українець versus малорос: проблеми національної ідентичності на світанку української революції. *Вісник КНУ: Українознавство*. 2003. № 7. С. 44–48.

Глобалізація в соціологічному вимірі / за ред. В. Бурлачука. К.: Інститут соціології НАН України, 2011. 318 с.

Грушевський М. Иллюстрированная история Украины. К.: МП Левада, 1997. 696 с.

Зубрицька Л. Й. Активізація міфу у період кризи: особливості міфологем «війни» та «героя». *Наукові записки НаУКМА. Політичні науки*. 2016. Т. 186. С. 72–76.

Корієнко Н. Українська та російська ментальність: проекція і сучасне. *Слово і час*. 1991. № 7. С. 3–9.

Кормер В. Ф. О карнализации как генезисе «двойного сознания». *Вопросы философии*. 1991. № 1. С. 166–185.

Костомаров Н. И. Две русские народности. К.; Х.: Майдан, 1991. 120 с.

Кравченко А. Г. Проблема менталітету в українській історико-філософській думці. *Мультиверсум*. 1999. Вип. 4. С. 201–216.

Кресіна І. О. Проблеми етнополітичної безпеки України в умовах гібридної війни. *Суспільно-політичні процеси*. 2017. Вип. 2–3. С. 205–214.

Піскун В. М. Роль Центральної Ради у самовизначенні та самоідентифікації української нації. *Центральна Рада і український державотворчий процес. До 80 річчя створення Центральної Ради: Матеріали наукової конференції, м. Київ, 20 березня 1997 року*. К.: Інститут історії України НАН України, 1997. Ч. 1. С. 51–59.

Полисаев О. П. Міфопоетичні традиції у контексті становлення української політичної нації. *Вісник КНУ: Філософія. Політологія*. 2003. № 59–61. С. 130–135.

Поліщук І. О. Ментальність українства: політичний аспект. *Людина і політика*. 2001. № 1. С. 86–92.

Поплавська Т. Особливості національного менталітету та побудова правової держави в Україні. *Філософська думка*. 2004. № 1. С. 73–91.

Попович М. Міфологія у суспільній свідомості посткомуністичної України. *Дух і літера*. 1998. № 3–4. С. 57–68.

Потебня А. А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. 344 с.

Проблеми теорії ментальності / відп. ред. М. В. Попович; НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. К.: Наукова думка, 2006. 407 с.

Редькіна Г. М. Національна свідомість населення України в умовах державної незалежності: автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.05. К., 2009. 15 с.

Элиаде М. Космос и история / пер. с франц. и англ. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисова; общ. ред. И. Р. Григулевича, М. Л. Гаспарова. М.: Прогресс, 1987. 312 с.



**Дев'ятко Наталія Володимирівна**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії  
КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти» ДОР  
вул. Володимира Антоновича, 70, Дніпро, 49006  
E-mail: Natalia\_ptah@ukr.net  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0162-1194>

Стаття надійшла до редакції: 18.03.2019

Схвалено до друку: 22.04.2019

---

**АКТУАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ НАЦІОНАЛЬНИХ  
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСЬКИХ КОДОВ ЯК ПЕРЕДПОСЬЯКА  
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСЬКИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ В УМОВАХ  
«ГІБРИДНИХ ВОЙН»**

**Девятко Наталья Владимировна**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Днепровская академия непрерывного образования  
ул. Владимира Антоновича, 70, Днепр, 49006  
E-mail: Natalia\_ptah@ukr.net  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0162-1194>

В статье исследуются национальные мировоззренческие коды как предпосылка национального возрождения. Актуальность исследования мировоззренческих кодов в современной Украине обусловлена, прежде всего, актуализацией мощных манипулятивных антиукраинских процессов, чаще всего имеющих форму «гибридных войн». Цель статьи – показать принципы функционирования главных национальных мировоззренческих кодов во время важных исторических преобразований. Для этого описываются два информационно-культурных поля, имеющие в основе мировоззренческие структуры мифологического типа – национальный и имперский мифы. Эти структуры имеют свои разветвленные кодовые системы, актуализируются и описываются в виде мифологем, символов, знаков.

**Ключевые слова:** мировоззрение, национальное, мировоззренческие коды, имперский миф, мифологема, «гибридные войны».

Статья поступила в редакцию: 18.03.2019

Утверждена к печати: 22.04.2019

---

**ACTUALIZATION OF UKRAINIAN NATIONAL WORLD OUTLOOK CODES  
AS THE PRECONDITION OF WORLDVIEW TRANSFORMATIONS  
IN THE CONDITIONS OF “HYBRID WARS”**

**Deviatko Nataliia V.**

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy  
Dnipro Academy of Continuing Education  
70, Volodymyr Antonovich str., 49006, Dnipro, Ukraine  
E-mail: Natalia\_ptah@ukr.net  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0162-1194>

**ABSTRACT**

The article examines the national worldview codes as a prerequisite for national revival. The urgency of studying world outlook codes in modern Ukraine is primarily due to the actualization of powerful manipulative anti-Ukrainian processes that often take the form of “hybrid wars”. The purpose of the article is to show how and based on what principles the main national world outlook codes function during important historical transformations. For this purpose, the article investigates two information and cultural fields, which are based on world-view structures of the mythological type – national and imperial myths. These structures have their branched code systems, which are updated and described in the form of mythology, symbols and signs. Two important issues are additionally considered: encoding information through the codes of other systems and the use of different languages for transmitting the message, which may cause its distortion. The components of Ukraine’s image as the main mythological image with

the national code base are analyzed. Much attention is paid to describing the basic code in the national unconscious of the Ukrainian people and its differences from the imperial view of the world. The historical retrospective is depicted on the example of the “Cossack era”, the activities of the “Central Council”, the “Time of Independence”, the “Orange Revolution – 2004”, the “Dignity Revolution – 2013–2014”, military operations in the ATO-zone, etc. Modern examples show the influence of actualization of relevant world outlook codes on political, social, and cultural life. The mechanisms of combining and enhancing world outlook codes, actualized in various spheres – politics, religion, culture, in particular, mass culture, social life – are discussed. The author also considers the distribution of influence of these codes on other areas of life (up to domestic realities) for describing the surrounding world by ordinary citizens. The idea of three waves of national revival in modern Ukraine is proposed. Attention is drawn to the possible risks of ceasing the nation-building processes in the present, as well as numerous perspectives should this “wave” be as productive as possible.

**Keywords:** worldview, national, world outlook codes, imperial myth, mythologem, “hybrid wars”.

#### REFERENCES

- Basara, G. (2003). Ukrainian versus the Little Russian: Problems of National Identity at the Dawn of the Ukrainian Revolution. *KNN Newsletter: Ukrainian Studies*, 7, 44–48. (In Ukrainian).
- Burlachuk, V. (Ed.). (2011). *Globalization in the Sociological Dimension*. Kyiv: Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine. (In Ukrainian).
- Eliade, M. (1987). *Cosmos and History*. (A. A. Vasyleva, V. R. Rokytianskyi, E. G. Borysov, Trans.). Moscow: Progress. (In Russian).
- Hrushevsky, M. (1997). *Illustrated History of Ukraine*. Kyiv: Levada. (In Russian).
- Kormer, V. F. (1991). On Carnivalization as the Genesis of “Double Consciousness”. *Voprosy Filosofii – Philosophy Issues*, 1, 166–185. (In Russian).
- Koryenko, N. (1991). Ukrainian and Russian Mentality: Projection and Modern. *Slovo i chas – Word and Time*, 7, 3–9. (In Ukrainian).
- Kostomarov, N. I. (1991). *Two Russian Nationalities*. Kyiv, Kharkiv: Mайдan. (In Russian).
- Kravchenko, A. G. (1999). Problem of Mentality in Ukrainian Historical and Philosophical Thought. *Multiversum*, 4, 201–216. (In Ukrainian).
- Kresina, I. O. (2017). Problems of Ethnopolitical Security of Ukraine in Conditions of Hybrid War. *Social-political Processes*, 2–3, 205–214. (In Ukrainian).
- Piskun, V. M. (1997). The Role of the Central Rada in the Self-Identification and Self-Identification of the Ukrainian Nation. *Central Rada and the Ukrainian State-building Process. By the 80th Anniversary of the Establishment of the Central Council: Materials of the Conference, Kyiv, March 20, Part 1*. Kyiv: Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine, 51–59. (In Ukrainian).
- Polisayev, O. P. (2003). The Mythopoetic Traditions in the Context of the Formation of the Ukrainian Political Nation. *Visnyk of the KNU: Philosophy. Politology*, 59–61, 130–135. (In Ukrainian).
- Polischuk, I. O. (2001). Mentality of Ukrainianity: the Political Aspect. *Man and Politics*, 1, 86–92. (In Ukrainian).
- Poplavskaya, T. (2004). Features of the National Mentality and the Construction of the Rule of Law in Ukraine. *Filosoofska Dumka – Philosophical Thought*, 1, 73–91. (In Ukrainian).
- Popovich, M. V. (Ed.). (2006). Problems of the Theory of Mentality. *National Academy of Sciences of Ukraine, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy*. Kyiv: Scientific Thought. (In Ukrainian).
- Popovich, M. (1998). Mythology in the Public Consciousness of Post-communist Ukraine. *Dukh i Litera – Spirit and Letter*, 3–4, 57–68. (In Ukrainian).
- Potebnya, A. A. (1990). *Theoretical Poetics*. Moscow: High School. (In Russian).
- Redkina, G. M. (2009). *National Consciousness of the Population of Ukraine in Conditions of State Independence*. (Doctoral thesis). Kyiv. (In Ukrainian).
- Zubritskaya, L. Ya. (2016). Activation of the Myth During the Crisis: Peculiarities of the Myths of “War” and “Hero”. *Scientific notes of NaUKMA. Political Science*, 186, 72–76. (In Ukrainian).

Article arrived: 18.03.2019

Accepted: 22.04.2019

УДК 316.7:316.6

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-7

Наталья Шелковая

## ВАРВАРИЗАЦИЯ И МАССОВИЗАЦИЯ КАК ФЕНОМЕНЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье раскрывается природа варварства, критерии современного варварства и его лики, исследуются причины и специфика неоварваризации и массовизации в современном обществе, выделяются основные черты человека-варвара и человека-массы, анализируется феномен агрессии как главный признак варварства, выявляется природа человеческого зла, глубинные истоки агрессивности и садо-мазохистских тенденций в отношениях людей друг к другу и природе. Показано, что в современном обществе имеются все признаки варварства, более того, имеет место целенаправленная политика массовизации и варваризации населения в интересах определенных властных структур с целью облегчения процесса манипуляции массами. Благоприятный путь развития человечества автор видит в возвращении человека к своей утраченной духовно-душевно-телесной целостности, в которой доминирует не животное (или машинное), а духовное начало, переходе к такому типу цивилизации, в котором гармонически соединятся Hi-Tech и существенная трансформация сознания (появление космического сознания).

**Ключевые слова:** варварство, культура, агрессия, насилие, массовизация, человек-масса.

Если эта цивилизация будет спасена, если она не потонет в веках варварства, но, сохранив свои высшие ценности, доставшиеся ей по наследству, перейдет в обновленное и более прочное состояние, тогда совершенно необходимо, чтобы ныне живущие отдавали себе отчет в том, насколько далеко зашла угрожающая этой цивилизации порча.

*Г. Хейзинга. В тени завтрашнего дня*

### Природа варварства и его лики

Длительное время в науке существовала точка зрения, согласно которой история развивается прогрессивно – «вперед и вверх», проходя стадии дикости, варварства и цивилизации. Древнейшие эпохи и этапы человеческой истории – дикость и варварство – считались безвозвратно преодоленными, оставленными в прошлом благодаря достижениям человеческой цивилизации. Доминировала сциентистская вера в то, что открытия науки и техники оказывают благотворное воздействие на человека и общество.

Однако реальная история не укладывается в прокрустово ложе прогрессивизма. Экспессы варварства прорываются в цивилизацию порой в самых изощренных формах. При этом наблюдается парадоксальное сочетание развития цивилизации и всплесков варварства. Особенно ярко это проявляется сегодня, в начале XXI века, сочетающем техногенное, информационное общество, всестороннюю информированность (благодаря Интернету) всего населения мира с новым всплеском агрессии и варварства от политического до бытового уровня. Всё острее встает вопрос: «Не обезчеловечивает ли техника человека?» Еще в 1935 году Йохан Хейзинга, предчувствуя эту ситуацию, писал: «Бастионы технического совершенства, экономической и политической эффективности ни в коей мере не ограждают нашу культуру от сползания в варварство. Варварство тоже может пользоваться всеми этими средствами. Оснащенное с таким совершенством, варварство станет только сильнее и деспотичнее» [Хейзинга, 1992, с. 352]. Каковы же

---

© Шелковая Н. В., 2019.



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

причини цих прорывов варварства и варваризации человека в цивилизованном обществе?

До XIX века творцами общества, его культуры, его ценностей и идеалов были высшие слои населения, элита общества, аристократия, которой подчинялся простой люд. В XIX веке на авансцену истории выходит толпа, безликая масса, которая постепенно берет власть в свои руки, низвергает высшие, аристократические ценности и заменяет их ценностями «массовой культуры». Создается впечатление, что в XIX веке начался виток истории вспять – к доцивилизационному периоду развития человечества – варварству. Сегодня, в начале XXI века, «лики варварства» видны повсюду: и во внешнем виде людей (татуаж, пирсинг, примитивная одежда, крайне примитивный язык общения и т. д.), и в манерах поведения (хамство, вседозволенность, самодовольство, неприятие никаких авторитетов – этого даже у варваров не было (!), жестокость, агрессия), и в культуре (примитив, дилетантизм (непрофессионализм), культ жестокости и распущенности). Возникает феномен «неоварваризации», проявлениями которой являются: аномия (отсутствие, разрушение традиционных норм или их рассогласование), ведущее к анархии; дестабилизация; возвращение к стадному состоянию на цивилизационном уровне; десублимация, проявляющаяся в выведении на поверхность сублимированных в подсознание человека асоциальных, агрессивных, деструктивных, садо-мазохистских и других влечений, в частности, снятие «покрывала Майи» с таинства любви [Гаджиев, 2006, с. 13].

Спектр проявлений варварства охватывает сегодня, увы, практически все стороны жизнедеятельности общества. Это и насилие над природой, приводящее к экологическим катастрофам («экологическое варварство», которое, по мнению Н. В. Мотрошиловой, «сродни ядерной угрозе» [Мотрошилова, 2007, с. 100]); и ущемление прав и свобод в политической деятельности, насилие и терроризм в сфере гражданского общества («политическое варварство»); и нарушение нравственных норм и пренебрежение гуманистическими ценностями в светской и религиозной сферах («варварство безнравственности»); и предпочтение военных целей и средств мирным способам разрешения конфликтов («милитаристское варварство»); и недостойный цивилизованного человека быт («бытовое варварство») [Мотрошилова, 2007, с. 105].

Наблюдаемые процессы инициируют интерес всё большего числа исследователей к осмыслению парадокса современности – варварства в техногенном, т. е., казалось бы, высокоцивилизованном обществе. Так, Клаус Оффе считает, что следует «разделить феномены, причисляемые к варварству, на две группы – существовавшие до [возникновения] цивилизации и после ее возникновения. В первом случае “варварство” – чаще всего исторический и географический феномен: оно относится к отдаленнейшим периодам истории или (реже) к некоторым территориям, которые и на более поздних исторических этапах “выпадали” из развития цивилизации. Во втором смысле понятие “варварство” означает “саморазрушение цивилизованности”, внезапное нарушение правил и принципов ее функционирования» [Offe, 1996, s. 263]. Более того, как отмечает Зигмунд Бауман, особо настораживает явная тенденция, «а именно то, что насилие – притом в его крайних варварских формах – не только не исчезает из жизни человека, но даже расширяет поле своего действия» [цит. по: Мотрошилова, 2007, с. 109–110].

Что это – возврат к истокам цивилизации или «оборотная сторона цивилизации» (Н. В. Мотрошилова), неотъемлемый компонент любой цивилизации? И почему возникает это «внутрицивилизационное варварство» (К.-З. Реберг), «новое варварство», т. е. новые, все более мощные и опасные способы разрушения, которые в нашу эпоху обернулись реальной угрозой самоуничтожения человечества и тотального уничтожения планеты Земля» [Мотрошилова, 2007, с. 122]? Представляется плодотворной идея Н. В. Мотрошиловой о том, что варварство содержится в человеке и обществе как **«исторический наследственный код <...> (пока) неснимаемую**

**укорененність уклону в варварство в індивідуальній програмі людини»** [Мотрошилова, 2007, с. 140, 168]. А рецидиви, всплески варварства являються нічим іншим, як **«наслідковою хворобою» всієї цивілізації, т. є. індивідуумів, суспільства, самої людської історії»** [Мотрошилова, 2007, с. 140]. Аналогічну точку зору висказує К. Оффе. По його думці, *«наступлення цивілізації проти самої себе, іменоване варварством, є процес, запрограмований в самій цивілізації»* [Offe, 1996, s. 268–269].

Однак, на мій погляд, хоча для більшості людей соціального типу, незалежно від національності, віросповідання і статі, дійсно присутні при певних життєвих обставинах вибухи варварства і агресії, як однієї з найважливіших рис варварства, але існують люди, у яких ні при яких обставинах життя агресія і інші елементи варварства не проявляються. Це люди духовного типу. Якщо у людей соціального типу свідомість і психіка детерміновані соціальними і фізіологічними процесами, то у людей духовного типу свідомість і психіка детерміновані духовними законами Космосу, головним з яких є любов до всього істотного. Так, біль душевний і фізичний вони відчувають. Але навіть при дуже сильній болю злість, яка часто є зворотним боєм болю, у них не виникає.

Які ж риси цивілізованого людини і людини-варвара в сучасному суспільстві? Н. В. Мотрошилова в своєму дослідженні «Цивілізація і варварство в сучасну епоху» (2007) виділяє наступні основні риси.

1. Цивілізований людина любить працю і творчість. Варвар не тільки не любить працювати, але йому доставляє задоволення руйнувати, «зпорогати те, що створено природою і накоплено історією» [Мотрошилова, 2007, с. 32].

2. Цивілізований людина любить і пиється своєю країною, нацією, народом. Але ні при яких обставинах він не буде принижувати і тим більше застосовувати агресію до інших країн, народів, націй. Він «категорично і рішучо протистоїть кровопролиттям, насилью, руйнівним конфліктам <...> варвар ж <...> відчуває постійне бажання відняти у інших індивідуумів, груп, народів <...> руйнувати; він охотно вливається в агресивну толпу, готовий до кровопролиття» [Мотрошилова, 2007, с. 33–34].

3. Потреби цивілізованого людини різноманітні і навіть витончені. Але він завжди дотримується почуття міри. Потреби варвара грубі і безмежні [Мотрошилова, 2007, с. 34].

Не можна не погодитися з Зигмундом Фрейдом в тому, що основними рушійними силами, джерелами світоглядання людини є Ерос і Танатос: схильність до добра, створенню, Еросу і схильність до зла, жорстокості, насилью, руйнуванню, Танатосу. При цьому в залежності від типу суспільства переважає і культивується одне з цих початків. В своїй роботі «Між произволом і свободою» (2007) в главі «Дихання варварства» В. К. Кантор глибоко проаналізував феномен варварства і його прояви в історії людства, в тому числі в сучасному суспільстві, і прийшов до висновку, що культивування і вибухання агресії в формі насильства і жорстокості за межами є нічим іншим, як проявом варварства, більше того, однією з основних рис черт і схильність до насильства і агресії закладена в саму природу живих істот, т. є. «агресивність присутня людському роду як породженню природи» [Кантор, 2007, с. 66].

Однією з основних рис цивілізованого суспільства і культури є сдерживання агресивного початку в людині. Які ж принципові відмінності культури і варварства?

Культура толерантна, лояльна до своєї природи. Варварство – агресивно і воєнствено. Культура відкриває особистість і повагу до іншої особистості, вчить бачити цінність Другого і можливість домовитися з ним, розглядає іншу особистість як ціль, але не як засіб. Варварство не знає особистості, тут панує

«человек-масса» (Ортега-и-Гассет), который воинственно и агрессивно воспринимает всякое проявление личностного начала, уничтожая независимую личность как сущностного врага, способного противостоять коллективному безумию, видит в Другом средство для реализации своих целей.

Варварское сознание не способно логически мыслить, поэтому оно легко поддается внушению, в него очень просто внедряют самые абсурдные с точки зрения логики политические и экономические мифологемы и идеи. Особо опасной, как это ни парадоксально звучит, является идея свободы, которая в сознании человека-варвара трансформируется во всеобщую анархию, вседозволенность и произвол.

Культура развивает в человеке чувства вины, греха, совести, стыда. Варварство срывает все покровы с агрессивного начала в человеке, он вершит насилие и жестокость без зазрения совести, более того, в каком-то безумном упоении.

Злость, сила, агрессия для варвара являются неотъемлемым средством для разрешения всех споров, ибо он не умеет вести дискуссию, договариваться, не способен к толерантности. Насилие становится радикальным средством приостановки цивилизационных процессов.

Анализируя различные виды насилия, существующие с древности до сегодняшнего дня, В. К. Кантор сгруппировал их в три типа.

«1. *Варварски-разрушительный, грабительский тип*, через который прошли все народы – исторические и неисторические. Незамирное присутствие этого типа насилия ощущает каждая культура, вынужденная развиваться в постоянной борьбе с собственным прошлым.

2. *Разрушительно-созидательный, динамичный и продуктивный тип насилия*, постоянно преодолевающий сам себя путем договоров, правовых норм и структур, образующих костяк западноевропейской цивилизации. Способствует поискам самозащиты человека.

3. *Провокационно-охранительный тип насилия* предохраняет общество от развития, консервируя нормы и идеологию традиционного общества. Имитируя появление насилия, подавляет его сверхнасилием, чтоб отсечь выход из стагнации» [Кантор, 2007, с. 161].

Возможно взаимодействие этих трех типов насилия. При том, что первый вид лежит в основе второго и третьего. Осмысление социальной природы насилия привело Й. Хейзинга к выводу: «Если власть проповедует насилие, то следующее слово берут сами насильники <...> Они будут считать себя оправданными этим принципом и не остановятся перед самыми крайними формами жестокости и бесчеловечия» [Хейзинга, 1992, с. 328]. Аналогичная ситуация наблюдается сегодня во многих странах мира, особо остро проявляясь в формах терроризма и гражданских войн. По сути, имеет место восстановление древних, архетипических ценностей и структур варварства. «Но общественная жизнь не выносит подобной сверхперегрузки **неправового насилия, которое властвующей группой объявлено легитимным**. Происходит цивилизационный срыв. Страна или самоуничтожается <...>, впадая в смуту, либо ищет пути модификации типа насилия» [Кантор, 2007, с. 103].

В кризисные периоды развития общества возникают угрозы жизни, здоровью, свободе или собственности человека, порождающие страх, провоцирующий высвобождение вытесненной ранее агрессии. В своей работе «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) Эрих Фромм отмечает, что в случае угрозы витальным интересам индивида у него возникает две реакции: либо желание бегства от угрозы, либо оборонительная агрессия как защита от угрозы. Причем эта агрессия может направляться как во вне – на угрозу, так и во внутрь самого человека, порождая у него апатию, депрессию, суицидальные настроения, нервные срывы в случае отсутствия возможности избежать этой угрозы. Э. Фромм обращает внимание на то, что «человек обладает не только способностью предвидеть реальную опасность в будущем, но он еще позволяет себя уговорить, допускает, чтобы им манипулировали, руководили, убеждали. Он готов увидеть опасность там, где ее в действительности нет. Так начиналось большинство современных войн, они были подготовлены именно пропагандистским нагнетанием угрозы, лидеры

убеждали население в том, что ему угрожает опасность нападения, уничтожения, и так воспитывалась ненависть к другим народам, от которых якобы исходит угроза. На самом деле угроза была чаще всего чистой фикцией. <...> Мало кто согласился бы участвовать в войне <...> Но когда правительство внушает своему народу, что ему грозит опасность, то мобилизуются нормальные биологические механизмы, направленные на защиту от угрозы. <...> Только у человека можно вызвать оборонительную агрессию методом «промыывания мозгов» [Фромм, 1998, с. 257–258].

Таким образом, оборонительная агрессия – это часто реакция не столько на реальную, сколько на воображаемую угрозу, раздуваемую пропагандистским «промыыванием мозгов» и массовым внушением, что мы можем наблюдать в современном социуме. Почему же СМИ, Интернет «раздувают» угрозу, сеют в общество фобии? Ибо испуганным, паникующим, «ставшим в стойку» оборонительной агрессии человеком легче манипулировать в интересах определенных властных структур. Перевозбужденная психика не способна к четкому логическому мышлению и осмыслению ситуации, видению различных аспектов возникшей проблемы.

Следует особо отметить, что постоянное вещание через СМИ информации о преступлениях, войнах, жестокостях, демонстрация фильмов ужасов, компьютерные игры, в которых присутствует насилие, оказывает деградиционное воздействие на мировоззрение личности. Впитывая в себя такого рода информацию, человек незаметно для себя самого обретает садистские наклонности.

Существование насилия неизбежно, более того, оно иногда играет прогрессивную роль в переходе от одного типа социального строя к другому. Но при этом очень важное значение имеет *отношение к насилию*. Когда оно рассматривается как неизбежный элемент жизни во всех ее проявлениях, когда оно легитимизируется (узаконивается и, более того, пропагандируется), то происходит уже разрушение личности и социума как такового. Возникает привычка к насилию, жестокости, агрессии, более того, вырвавшаяся из недр человека, агрессия разрастается, как снежный ком, по отношению к другим людям. [Шелковая, 2016]

Как отмечает З. Бауман, «в наши дни притупилась чувствительность к боли, насилию, разрушениям, т. е. как раз к проявлениям варварства <...> в современной жизни насилие, нецивилизованность становятся обычным явлением, а эпатазирующее нарушение всех установленных границ и рамок – своего рода (анти-)нормой» [цит. по: Мотрошилова, 2007, с. 114].

### **Причины всплеска агрессии и варварства в современном обществе**

Рост агрессии и жестокости среди людей, которое наблюдается в современном обществе и повсеместно культивируется, является, на мой взгляд, проявлением предсмертных судорог умирающей цивилизации. Элвин Тоффлер так описывает современность в своей работе «Третья волна» (1980): «... стало всё более популярным видеть события в мрачном свете <...> большие массы людей, находящиеся на постоянной диете из плохих новостей, фильмов о несчастьях, апокалиптических библейских историй, кошмарных сценариев, *выпускаемых престижными «мозговыми центрами»*, очевидно пришли к выводу, что нынешнее общество не может быть спроецировано в будущее, поскольку будущего вообще нет <...> мы представляем собой последнее поколение старой цивилизации и первое поколение новой (курсив мой. – Н. Ш.)» [Тоффлер, 2002, с. 35–36]. Но самое страшное, что создается впечатление, что сходит с ума все западное общество. Однако это «сумасшествие» – лишь проявление перехода, бифуркации от одного типа цивилизации к другому.

Осмыслению современных социальных процессов может помочь, на мой взгляд, синергетика. Если рассматривать общество как *живую самоорганизующуюся систему*, как это имеет место в синергетике, то происходящие сегодня социальные процессы представляют собою бифуркацию и каскад бифуркаций социума, ведущий к переходу общества от

одного типа к другому. При непрерывном изменении параметров могут возникать *каскады бифуркаций*. В результате последовательности бифуркаций в динамической эволюционирующей системе возможно установление хаотического режима. Каскад бифуркаций – один из типичных сценариев перехода от порядка к хаосу. [Музыка, 2011]

Зона бифуркации – это социальная революция, переходный процесс, качественный скачок в развитии общества, где действие объективных законов опосредуется сознанием людей, это взрыв или вспышка *еще не развернувшегося смыслового пространства культуры*, которая содержит в себе *потенциальные возможности будущих путей развития* [Музыка, 2011].

Если общество способно изменить привычную систему ценностей и стереотипы поведения, то система может сохраниться. Это – кризис. Если общество не находит новых путей развития, оно распадается. И на его месте возникает другое общество, с другой системой ценностей. Это – катастрофа. В итоге жизнь и судьба современного человека превращается в своего рода «перманентную бифуркацию», а процесс принятия решений включен во внешнюю ситуацию – когда само общество просто не дает человеку вести инерционное существование [Кульпин, 1996].

### Массовизация в современном обществе

Одной из отличительных черт современного общества является его массовизация. Следует отметить, что феномен массовизации не является новым предметным полем для исследования. Он осмысливался в трудах таких известных мыслителей, как Х. Арендт, Д. Белл, Э. Канетти, Г. Лебон, К. Мангейм, С. Московичи, Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет, Ж. Сорель, Е. Тоффлер, З. Фрейд, Э. Фромм, О. Шпенглер, К. Юнг, К. Ясперс, а также отечественными исследователями П. Гуревичем, Н. М. Волвенко, П. Захаровой, А. Кольевой, А. Косаревой, Г. Оботуровой, В. Полосиной, Г. Почепцовой, Ю. В. Серовой и др. В данной работе не ставится цель раскрыть какие-либо принципиально новые аспекты этой проблемы, но лишь осуществляется попытка расставить акценты, помогающие увидеть и понять те социальные процессы, которые происходят сегодня в нашей стране и мире.

Одной из отличительных особенностей современного мира является кардинальное изменение характера социализации личности. Если раньше вступление в общество, социализация заключались в обучении определенным социальным ролям и играм, присущим данному социальному слою и выявлению личностного потенциала, то вхождение в современное общество сопровождается постоянным процессом оболванивания, обезличивания, нивелировки личности, превращению неповторимой индивидуальности в человека массы, «человека без свойств». И, как это ни парадоксально звучит, именно рост цивилизации, невиданный дотоле рост техники, приводит к децивилизации людей, массовому превращению их в безликое стадо, толпу, созданию «массы мирового масштаба» (С. Московичи).

Если до конца XX века обществами руководили избранные лидеры, то с конца XX – начала XXI века главными манипуляторами общественного и личного сознания стали масс-медиа, ведущим среди которых является Интернет. Появился новый тип общества – «сетевое общество», гражданами которого являются «сетевые коммуниканты», отношение между которыми основывается на взаимообмене информацией. На смену личностному общению душ приходит часто безликая коммуникация. Интернет оплел свою сетью уже 4,021 миллиарда людей на планете [Global Digital, 2018] и незаметно превращает их в «сетевых коммуникантов», «юзеров», «информантов» и «информируемых», «рыбок в сети». И трагедия заключается в том, что «рыбкам» нравится быть «рабами сети»! И вновь очень актуально звучат слова Й. Хейзинга: «Как никогда прежде, люди кажутся *рабами слова, лозунга*, чтобы поражать им друг друга наповал: вербицид (dooddoeners) в буквальном смысле слова. Мир насыщен ненавистью и взаимонепониманием. Нет такого прибора,



которым можно было бы измерить, каков процент поглупевших и одуряченных (курсив мой. – Н. Ш.)» [Хейзинга, 1992, с. 352].

Человек-масса, человек-варвар XXI века порожден не тяготами жизни, а ее благами. С детства формируется не способность преодолевать препятствия и достигать поставленных целей, бороться за самореализацию, а тяга к непрерывному потоку «желания желаний», что приводит к разочарованиям и, как следствие, обидам и агрессии, ибо нет предела человеческим желаниям и, конечно, все они не могут быть удовлетворены. Кроме того, желания эти концентрируются на материальных, а не духовных ценностях, погружающих человека в «тленность мира».

Еще в 1930 году Хосе Ортега-и-Гассет в своей работе «Восстание масс» выделил две основные черты психологии «человека-массы», это: «беспрепятственный *рост жизненных запросов* <...> второе – врожденную *неблагодарность ко всему*, что сумело облегчить ему жизнь (курсив мой. – Н. Ш.)» [Ортега-и-Гассет, 2002, с. 57]. Не это ли, но в усилившемся размере, мы наблюдаем сегодня, в начале XXI века? В одной из заключительных глав «Восстания масс» Ортега-и-Гассет, отвечая на вопрос «Кто правит миром?», пишет: «... новый человеческий тип, который сегодня преобладает; я назвал его массовым человеком и отметил, что основная его черта – сознавая собственную заурядность, утверждать свое право на нее и не признавать авторитетов. Поскольку этот тип преобладает в каждом народе, естественно, что картина повторяется на международном уровне. Народы относительно массовые, народы-массы рады взбунтоваться против народов творческих – великого меньшинства, сотворившего историю» [Ортега-и-Гассет, 2002, с. 126].

Следует отметить, что «сознание индивида» в корне отличается от сознания, вернее, «души толпы», и, соответственно, человека, *растворившегося* в толпе, ставшего частицей этой толпы, «человеком-массой», на что обращает особое внимание в своей работе «Век толп» (1981) Серж Московичи, опираясь на идеи, высказанные основателем социальной психологии Гюставом Ле Боном в его работе «Психология толп» (1895). «Основной характерной чертой толп, – пишет Серж Московичи, – является слияние индивидов в единые разум и чувство, которые затушевывают личностные различия и *снижают интеллектуальные способности* <...>, – и далее цитирует Ле Бона. – С того самого момента, когда люди оказываются в толпе, невежда и ученый становятся одинаково неспособными соображать (курсив мой. – Н. Ш.)» [Московичи, 1998, с. 106]. Толпа не рассуждает, она, по мнению Ле Бона и С. Московичи, подобна женщине, которая импульсивна и непредсказуема, в которой легко зародиться как агрессии и ненависти, так и героизму. Толпа слушается не разума, но «голоса чувств», поэтому она легко внушаема. При этом имеет место смешение осязаемой реальности и реальности внушенной. Роль «двигателя» толпы играют вожди, обладающие харизмой или, что более характерно для сегодняшнего общества, масс-медиа.

«... собранные в *общественные стада*, *одурманенные* той таинственной силой, которую источает всякая *перевозбужденная* группа, люди впадают в состояние *внушаемости*, сходное с наркотическим или гипнотическим. И пока они пребывают в этом состоянии, они *верят* всему, что им скажут, и сделают все, что им прикажут сделать. Они будут подчиняться каждому призыву, каким бы бессмысленным он ни был (курсив мой. – Н. Ш.)» [Московичи, 1998, с. 47–48].

Личность бежит от толп, боится толпы, испытывает к толпам отвращение, массовый человек тянется к массе, толпе. А толпами, особенно искусственно перевозбужденными (!), легко манипулировать по усмотрению власть имущих, мобилизовать их на какие угодно массовые и иррациональные действия, внедряя в их сознание экономические и политические мифы, которые, подобно эпидемиям, заражают людей в глобальном масштабе. Не это ли является одной из причин массового обезличивания современных людей, их массивированной массовизации и нагнетания массового психоза?

### О природе человеческого зла

Всматриваясь и вдумываясь в процессы, происходящие в обществе и людях, я все чаще прихожу к мысли, что *люди – неживые*. Они слушают, но не слышат, смотрят, но не видят реальный, живой мир. Каждый человек и общество в целом создают *придуманные их головами миры* и живут в них. Человек все более утрачивает способность, присущую всему живому – *чувствовать чувства окружающих*. Сможет ли человек, *чувствующий чужую боль как свою*, причинить боль Другому, и тем более получать удовольствие от страданий других? Почему на протяжении всей истории человеческой цивилизации наблюдаются садо-мазохистские тенденции в отношениях людей друг к другу, животным, природе? Или человек по своей природе садо-мазохист?

В современном мире зло и агрессия достигли тех пределов, когда уже встает вопрос о самоуничтожении человечества. Какова природа и причина человеческого зла и как предотвратить нависшую над людьми угрозу?

Замкнувшись в скорлупе своего эго, абсолютизовав свой ум и пренебрегая голосом сердца, человек не только утрачивает способность любить мир и людей, но и слышать, видеть и понимать (адекватно воспринимать) окружающий «скорлупу эго» мир. Абсолютизация разума, головы постепенно привели к превращению человека в био-робота, запрограммированный био-автомат, опутанный «паутиной» Интернета, в придаток компьютеров и мобильных телефонов, созданных его же головой. Уйдя от реального, чувствующего «мира сердца», человек пришел в виртуальный, придуманный «мир головы». И это неизбежная закономерность. [Шелковая, 2014]

В результате происходит о-без-личивание человека, потеря им своей идентичности, превращение его в «человека массы». Более того, происходит массовая дебилизация населения и его зомбирование. Кто заинтересован в этих деградиционных процессах? Власть имущие. Зачем? Чтобы было легко управлять. Ради чего? Ради «ее величества власти», ради «золотого тельца». К подножию абстрактной власти, *мертвого золотого тельца* кладут *живые* человеческие жертвы... Мертвое властвует над живым. [Шелковая, 2014]

Утратив чувство сакрального, человек утрачивает божественное чувство любви *ко всему существу*. Человек становится агрессивным. Но по закону бумеранга эта агрессия возвращается назад. Происходит процесс суицида человечества.

### «В тени завтрашнего дня» или трансформация человека и цивилизации?

Можно ли предотвратить этот процесс, остановить несущееся к бездне небытия человечество, очистить душу человека от зла? Да, можно. Это *путь возвращения к себе*. Суть этого выражения мистики всех времен и религий видели в возвращении человека к Богу, а тем самым к самому себе как богоподобному существу, человеку сердца – *homo cardiacus*, возвращение к своей утраченной духовно-душевно-телесной целостности, в которой доминирует не животное (или машинное!), а духовное начало. [Шелковая, 2015]

Позволю себе привести длинную цитату из работы Й. Хейзинга «В тени завтрашнего дня», образно и глубоко философски освещающего этот необходимый для выживания человечества процесс: «Необходимо обновление духа <...> необходимо внутреннее очищение, очищение самого индивидуума. Должен измениться сам духовный *habitus* (состояние) человека. <...> Новую культуру может создать только очистившееся человечество <...> Для столь необходимого нашему времени духовного *clearing* (очищения) понадобится новая аскеза. Носители очищенной культуры должны будут чувствовать себя так, словно они только что пробудились ранним утром ото сна. Они должны будут стряхнуть с себя дурные сны. Сон своей души, что выросла из грязи и может снова в нее погрузиться. Сон своего мозга, извилины которого были всего лишь железной проволокой, и своего сердца из стекла. Сон своих когтей, в которые превратились кисти рук, и своих торчащих изо рта клыков. Они должны будут вспомнить, что человек может захотеть не быть хищным зверем. <...> эти пожелания и надежды на

очищение души, на катарсис, который должен стать обращением, возвращением к себе, новым рождением человека (курсив мой. – Н. Ш.)» [Хейзинга, 1992, с. 361–365].

Однако, безусловно, это не будет повтор древности и «естественного человека», но лишь новый виток развития цивилизации, который Э. Тоффлер назвал «Третьей волной» (постиндустриальной цивилизацией), являющейся неким *диалектическим снятием* всего лучшего из цивилизаций Первой (доиндустриальной цивилизации Древности и Средневековья) и Второй волны (индустриальной цивилизации Нового и Новейшего времени), сочетающейся с *Hi-Tech* и *существенной трансформацией сознания (появление космического сознания) и психосферы Земли* [Тоффлер, 2002].

И люди современного общества должны осознать, что главная задача «вновь овладеть и управлять этим миром, как им следовало бы управлять, не дать ему погибнуть в безрассудстве и самоослепении, снова пронизать его духовностью» [Хейзинга, 1992, с. 366].

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Гаджиев К. С. Масса. Миф. Государство. *Вопросы философии*. 2006. № 6. С. 3–20.
- Гесиод. Труды и дни / пер. с древнегреч. В. Вересаева. *Полное собрание текстов*. М.: Лабиринт, 2001. С. 51–76.
- Кантор В. Между произволом и свободой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 272 с.
- Кульпин Э. С. Бифуркация Запад – Восток. Введение в социоестественную историю. М.: Московский лицей, 1996. 200 с.
- Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / пер. с франц. Т. П. Емельяновой. М.: Центр психологии и психотерапии» 1998. 480 с.
- Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФ РАН, 2007. 268 с.
- Музыка О. А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект [Электронный ресурс]. *Современные наукоемкие технологии*. 2011. № 1. URL: <https://www.top-technologies.ru/ru/article/view?id=26640>.
- Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / пер. с исп. А. М. Гелескула. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 509 с.
- Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. С. Барабанова, К. Бурмистрова, Л. Бурмистровой, З. Заритовской, Е. Комаровой, Н. Кротовской, В. Кулагиной-Ярцевой, А. Микиша, И. Москвиной-Тархановой, Е. Рудневой, К. Татариновой, Н. Хмелика; ред. П. С. Гуревич. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 776 с.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер. с англ. Э. М. Телятников; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левита. М.: ООО «Издательство АСТ–ЛТД», 1998. 672 с.
- Хейзинга Й. *Homo Ludens. В тени завтрашнего дня* / пер. с нидерл. В. В. Оппса. М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. С. 243–367.
- Шелковая Н. В. Hi-tech homo: генезис и перспективы. *Матеріали конференції «Духовно-моральнісні основи та відповідальність особистості у долі людської цивілізації» від 16 листопада 2016 року*. Харків, 2016. С. 97–111.
- Шелковая Н. В. О природе человеческой агрессии и садо-мазохизма. *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2015» від 21–22 квітня 2015 року*. Частина 4. Київ, 2015. С. 107–109.
- Шелковая Н. В. О природе человеческого зла. *Международный симпозиум «Путь, истина и жизнь»: Матеріалы научно-практической конференции «Истина, добро и красота в постсовременной картине мира». Альманах*. Выпуск 9. Курск: Издательство Курского института менеджмента, экономики и бизнеса, 2014. С. 26–28.

Bauman Z. Gewalt-modern und Post-modern ModenitKt und Barbarei. *Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20 Jahrhunderts* / M. Miller, H.-G. Soeffner (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 36–67.

Global Digital Report 2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://digitalreport.wearesocial.com>.

Offe C. Moderne «Barbarei»: Der Naturzustand im Keinform? *Modenität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20 Jahrhunderts* / M. Miller, H.-G. Soeffner (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 258–289.

### **Шелковая Наталья Валерьевна**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и информационной деятельности

Восточноукраинский национальный университет имени Владимира Даля  
просп. Центральный, 59-а, Северодонецк, 61057

E-mail: [nvshelkovaya@ukr.net](mailto:nvshelkovaya@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7303-0719>

Статья поступила в редакцию: 28.01.2019

Утверждена к печати: 01.03.2019

---

## **ВАРВАРИЗАЦІЯ І МАСОВІЗАЦІЯ ЯК ФЕНОМЕНИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

### **Шелковая Наталія Валеріївна**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, культурології та інформаційної діяльності

Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля  
просп. Центральный, 59-а, Северодонецк, 93400

E-mail: [nvshelkovaya@ukr.net](mailto:nvshelkovaya@ukr.net)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7303-0719>

У статті розкривається природа варварства, критерії сучасного варварства і його лики, досліджуються причини й специфіка неоварваризації та масовості в сучасному суспільстві, виділяються основні риси людини-варвара й людини-маса, аналізується феномен агресії як головна ознака варварства, виявляється природа людського зла, глибинні витoki агресивності і садо-мазохістських тенденцій у відносинах людей один до одного і природі. Спираючись на синергетичний підхід до осмислення соціальних процесів, автор висуває і обґрунтовує положення про те, що зростання агресії, жорстокості, насильства, військових конфліктів, що спостерігається в сучасному світі, є каскад біфуркацій соціуму, характерний для переходу суспільства від одного типу до іншого. Показано, що у сучасному суспільстві є всі ознаки варварства, більш того, має місце цілеспрямована політика масовізації та варваризації населення в інтересах певних владних структур з метою полегшення процесу маніпуляції масами. Деградація сучасної культури, головна функція якої в усі часи полягала в стримуванні агресивного начала в людині, що є одним з головних ознак варварства, призвела до поширення агресії і варварства в усіх сферах буття, на всіх рівнях: від особистісного до міждержавного та загальнолюдського. Сприятливий шлях розвитку людства автор бачить у поверненні людини до своєї втраченої духовно-душевно-тілесної цілісності, в якій домінує не тваринне (або машинне), а духовне начало, в поверненні до себе, людині серця – homo cardiacus, в переході до такого типу цивілізації, в якому гармонійно поєднуються Hi-Tech і суттєва трансформація свідомості (поява космічної свідомості) і психосфери Землі.

**Ключові слова:** варварство, культура, агресія, насильство, масовізація, людина-маса.

Стаття надійшла до редакції: 28.01.2019

Схвалено до друку: 01.03.2019

## MASSIVIZATION AND BARBARISM AS PHENOMENA OF MODERN CULTURE

**Shelkovaya Natalya V.**

PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies and Information Activity

Volodymyr Dahl East Ukrainian National University

59 a, Central avenue, 93400, Severodonetsk, Ukraine

E-mail: nvshelkovaya@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7303-0719>

### ABSTRACT

The article reveals the nature of barbarism, the criteria of modern barbarism and its faces, studies reasons and specifics of neovarvarization and massivization in modern society, highlights the main features of a barbarian human and a mass-man, analyzes the phenomenon of aggression as a major sign of barbarism, reveals the nature of human evil, deep roots of aggression and sado-masochistic tendencies in the relationship of people to each other and to nature. Based on a synergistic approach to understanding of social processes, the author puts forward and justifies the idea that the growth of aggression, cruelty, violence and armed conflicts in today's world is a cascade of bifurcations of society, which is characteristic of transition of the society from one type to another. It is shown that in modern society there are all signs of barbarism, moreover, there is a purposeful policy of massivization and barbarizing the population in the interests of certain power structures with the aim of facilitating the process of manipulation by the masses. The degradation of modern culture, the main function of which at all times was to contain the aggressive principle in man, which is one of the main signs of barbarism, led to the spread of aggression and barbarism in all spheres of life, at all levels: from personal to interstate and universal. The author sees the favorable way of human development in the return of people to their lost spiritual and psycho-physical integrity, in which the spirit, the return to himself, to the man of the heart – homo cardiacus and not to his animal or technical origin is dominated, and in the transition to such type of civilization in which Hi-Tech and a significant transformation of consciousness (the appearance of cosmic consciousness) and psychosphere of the Earth will be connected harmonically.

**Keywords:** barbarism, culture, aggression, violence, massivization, mass-man.

### REFERENCES

- Bauman, Z. (1996). Gewalt-modern und Post-modern. In M. Miller & H.-G. Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts* (s. 36–67). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fromm, E. (1998). *The Anatomy of Human Destructiveness*. (E. M. Telyatnikova, Trans., P. S. Gurevich & S. Ya. Levit, Eds.). Moscow: AST-LTD. (Original work published 1973). (In Russian).
- Gadzhiev, K. S. (2006). Mass. Myth. The State. *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 6, 3–20. (In Russian).
- Global Digital Report*. (2018). Retrieved from: <https://digitalreport.wearesocial.com>.
- Hesiod. (2001). Works and Days. (V. Veresaev, Trans.). In Hesiod, *Complete Collection of Texts* (pp. 51–76). Moscow: Labirint. (In Russian).
- Huizinga, J. (1992). *Homo Ludens. In the Shadow of Tomorrow*. (V. V. Oshis, Trans.). Moscow: Progress, Progress-Akademiya. (Original work published 1935). (In Russian).
- Kantor, V. K. (2007). *Between Arbitrariness and Freedom*. Moscow: Russian Political Encyclopedia. (In Russian).
- Kulpin, E. S. (1996). *Bifurcation West – East. Introduction to Socio-Natural History*. Moscow: Moscow Litsei. (In Russian).
- Moscovici, S. (1998). The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology. (T. P. Yemelianova, Trans.). Moscow: Center for Psychology and Psychotherapy. (Original work published 1981). (In Russian).

- Motroshilova, N. V. (2007). *Civilization and Barbarism in the Modern Age*. Moscow: RAS Institute of Philosophy. (in Russian).
- Muzika, O. A. (2011). Bifurcation in Nature and Society: Science and Socio Synergetic Aspect. *Modern High Technologies*, 1. Retrieved from: <https://www.top-technologies.ru/ru/article/view?id=26640>. (in Russian).
- Offe, C. (1996). Moderne «Barbarei»: Der Naturzustand im Kleinformat? In M. Miller & H.-G. Soeffner (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20 Jahrhunderts* (s. 258–289). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *The Revolt of the Masses*. (A. M. Geleskul, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1930). (In Russian).
- Shelkovaya, N. V. (2014). On the Nature of Human Evil. *Truth, Goodness and Beauty in the Postmodern Worldview. Almanac*, 9, 26–28. Kursk: MEBIK Publishing House. (In Russian).
- Shelkovaya, N. V. (2015). On the Nature of Human Aggression and Sadomasochism. In *The Days of Science of the Faculty of Philosophy (Kyiv, April 21–22): Intern. Conference Proceedings (Part 4*, pp. 107–109). (In Russian).
- Shelkovaya, N. V. (2016). Hi-Tech Homo: Genesis and Perspectives. In *Spiritual and Moral Bases and Responsibility of Personality in the Fate of Human Civilization (Kharkiv, November 16): Intern. Conference Proceedings* (pp. 97–111). (In Ukrainian).
- Toffler, A. (2002). *The Third Wave*. (S. Barabanov, K. Burmistrov, L. Burmistrova, Z. Zaritovskaya, E. Komarova, N. Krotovskaya, V. Kulagina-Yartseva, A. Mikisha, I. Moskvina-Tarkhanova, E. Rudneva, K. Tatarinova & N. Khmelik, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1980). (In Russian).

Article arrived: 28.01.2019

Accepted: 01.03.2019

УДК (UDC) 008:130.2:17.026:502.31  
DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-8

Samuel Akpan Bassey

## “ANTHROPOHOLISM” AS AN AUTHENTIC TOOL FOR ENVIRONMENTAL MANAGEMENT

Ever since nonhuman entity and the environment became a major ethical issue, anthropocentric worldviews have been blamed for all that is morally wrong about our dealings with nature. Those who regard themselves as non-anthropocentrists/holistic scholars typically assume that the West’s anthropocentric axiologies and ontologies stir all of the environmental degradations associated with human species. In contrast, a handful of environmental philosophers aver that anthropocentrism is entirely acceptable as a foundation for environmental ethics as human’s perspective cannot be entirely removed from the decision-making process. They often argue that is it possible for the man to act responsibly towards the environment for human’s sake and its future generation. Thus there is an ever-present tension between anthropocentrism and holism, with each side trying to oust talk each other. In my opinion, those extreme views are lump sided, as such lack room for tolerance. The thrust of this paper is to bridge the gap within these ethical theories with the theory of “anthropoholism”. Anthropoholism is a theory in environmental ethics that acknowledges man (anthropo) central role; perspective, place in eco-system as well as ontology but argues that despite this position, Man is just a part of nature, such that he cannot exist independently of the environment, or cannot be understood without reference to the environment. With this, the theory of anthropoholism is able to bridge the gap between the two extreme views by stating the obvious and explaining the connection between the two extreme views.

**Keywords:** Anthropocentrism, Anthropoholism, African Communalism, Environment.

### Introduction

Modifying the relationship amongst humans and nature is standout amongst the basic issues confronting human societies which must be managed properly. With the expanding decay of our ecological world, coupled with the recent disturbing report released by the UN’s IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) on a new level of global warming caused by climate change in the year 2018, an environmental emergency is now required [Watts, 2018]. Most individuals now understand that we can’t depend on financial and legal techniques alone to tackle the issue of environmental decadence; this implies that people now have to be morally responsible towards the environment. It is only after we have embraced a proper disposition and mindset towards nature and have also set up the right moral relationship between individuals and nature, that can we have the capacity to love and regard nature with honesty.

Humans could now boast of space travel, internet, cars and other kinds of unimaginable technological achievement that once seems unachievable, however, these technological breakthroughs somewhat pose dangers to human life as well as other beings within the environment, and as well caused environmental degradation. Humans now find himself trying to solve the catastrophic in which he brought upon himself through his ingenuity.

This could explain why Heidegger is so critical of Western metaphysics and thinks questioning the essence of technology will actually help us as *Dasein* have a free relationship with technology as well as the environment. The understanding of this free relationship requires that humans first re-examine what it means to be human and how it is that humans come to understand the world around him through his practical experience and mindset. Ultimately, by grounding his notion of ethics within the sphere of ontology, Heidegger envisioned human as *Dasein* in a free relationship with modern technology and the environment at large as one that will require a completely different attitude of being-in-the-world [Heidegger, 1993].

---

© Bassey S. A., 2019.



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

However, I think such “attitude” should not be on one embed in strong anthropocentric connotations, because of its supremacy and dominating mentality towards technology and the environment. “Strong Anthropocentrism” acknowledges man at the center of the universe and further allude that other beings within the environment are of instrumental value to man. Strong anthropocentric attitude has been blamed for man’s dominant tendencies towards other beings within the environment, which have in turn led to environmental decadence. A similar view is seen in Eurocentric attitude, a belief that Europeans are supreme, which in turn led to racism, colonialism, and subjugation of other human persons. However, if man endeavors to live in peace and fulfill his potentials with his fellow species being as well as other beings within the environment, there is a dire need to reject every supremacy ideology, enact ethics advocating tolerance within human society and the environment large.

We cannot deny human role within environmental ethics; be it human perspective, ideology or rather man central position within the environment, which could easily be translated to “anthropocentrism”. Nevertheless, this paper argues that it will be a futile venture to attempt a strict non-anthropocentric environmental ethics as human point of view will always play in. Furthermore, one thing that makes environmental ethics possible is man’s obligation towards the community and the environment. This implies that if a particular ethics requires a being to put other beings into consideration, if an ethic is a guide to action, then that become the beings own ends. This is what Frederick Ferré called “perspectival anthropocentrism”; which for me represents weak anthropocentrism.

Weak anthropocentrism acknowledges human central position in thought process, obligatory position, but advocates that human alludes to moral dispositions and theory as to not transgress this position into the egoistic and dominating tendency on the environment. This is plausible for environmental ethics but incomplete if it does not attempt to look at the environment holistically. This is because it is only within holistic environmental ethics we can understand the interdependence of being and the significance of all beings to the environment; as such the existence of any being is hinged on the whole.

Also, extreme holistic position would be one-sided if it does not acknowledge the role of man (a part) in the holism. This is also because the interests of a whole are reducible to the interests of its parts, as such the collective responsibility of the whole is also the responsibility of the part in that whole. This as such explains that the part has an important role to play within the whole.

To explain the above vividly, this paper presents a theory called “anthropoholism” which attempts to bridge the gap between both anthropocentric as well as the holistic environmental ethic. The theory accommodates the role of “human” (the individual’ as well as “individuality of persons”) within the thought process, environment as well as ontology but also accommodates the communal holistic spirit of man being a part of the whole as such cannot exist independently of the whole or fulfill any potential outside the whole. This paper avers that such disposition should be an underlying rationale behind man’s actions and deliberations as far as the environment is concerned.

### **The Notion of Anthropoholism**

The concept Anthropoholism is made of two words: From the Greek word anthropos “man, human being” and also “Holism” which is often used to represents all of the wholes’ in the universe. Holism is a concept defined by Alfred Adler, in philosophy the theory implies the “parts of a whole are in intimate interconnection, such that they cannot exist independently of the whole, or cannot be understood without reference to the whole, which is thus regarded as greater than the sum of its parts” [Barney & Perkinson, 2016, p. 292].

The theory arose from the fact that human ought to protect nature because we depend upon it, because it is beautiful and full of life, because it has intrinsic worth, because of history, ontology, because of its complexity. Or, conceivably we ought to protect nature because of some responsibility we hold, a duty regarding the natural world. One or more of these reasons are



shared by different theories in environmental ethics. Whichever reason it could be, it is evident that it all involves human's perception, values, and action towards the environment. To this, the human's role and perception will always be an important factor in environmental ethics and conservation.

Human beings are an integral part of nature and are tied to it through a series of interactions and interconnectedness. From an ecological standpoint, *Homo sapiens* is part of the environment (whole) – its evolutionary success is primarily dependent on factors such as climate, resource availability, and other being within the environment. The biblical book of Genesis also confirms that in the Garden of Eden, God did create the environment, and then placed man as part of it. However, the story highlighted that the environment existed in a perfect state of harmony, as man and animal coexisted without death or threat.

However, in the environment, human, as well as other beings, occupy a position which accounts for its responsibility towards ecological balance. This position within both ontology and ecosystem cannot be taken for granted as there is no way environmental ethics will be fashioned out without alluding to it. Man's role as a part of the whole (environment) and their attitude towards the same, however, has changed with the passage of time. As human existence and the existence of all other species within the environment are now being threatened by human blind technological progress and unrestrained appetites for luxury, profit, and power. It is being claimed that “for modern man, nature has become like a prostitute – to be benefited from without any sense of obligation and responsibility toward her. The difficulty is that the condition of the prostituted nature is becoming such as to make any further enjoyment of it impossible” [Hossein, 1968, p. 18]. Man's problem started when he began to think that he could act independently against the harmonious relationship which was inherent in the environment for his own selfish use. He began seeing other beings from an instrumental end.

From these respective, Man envisaged the environment as a *storehouse of materials* for mere use and exploitation. This dominating and egoistic attitude of man towards nature has now led to the environmental degradation of great magnitude. Since human is a part of the environment and not independent of it, his actions are now affecting every member of the environment; as what affects the parts affects the whole and vice versa. Man is gradually realizing his misdeeds and fallacious treatment of nature and therefore seeks a drive to solve the crisis.

In this regard, it is very necessary for man to change his attitude towards the environment. Human has been the cause; however, the same human will be the solution. There is no new theory needed, other than re-imbibing an attitude of respect for nature and understanding that he is just a mere part of the whole (Anthropo-holism). It is therefore high time for human beings to realize and be conscious that he is a part of the biotic community and every member of that community, be they plants, animals, insects or birds have a right to survive and deserve respect from every other member of the community. But one thing which must be remembered is that all species of the biotic community survive through the prey–predator relationship amongst them. It is a natural process and therefore has to continue. Thus, it should be taken for granted that human beings to a certain degree are predators, i.e. they are dependent on other species for their survival. This role of predatorship of human beings is permissible as far as their survival is concerned but not beyond that, as long as it does not translate to egoist and dominating tendencies. Human beings, apart from being a predator for their survival, need to act justly and humanly towards all other species of the biotic community. What ought to be our attitude towards nature can be put down in the following manner:

“... if we can bring ourselves fully to admit the independence of nature, the fact that things go on in their own complex ways, we are likely to feel more respect for the ways in which they go on. We are prepared to contemplate them with admiration, to enjoy them sensuously to study them in their complexity as distinct from looking for simple methods of manipulating them” [Passmore, 1995, p. 141].

To develop such an attitude nature, Man must see the environment as something less “strange” which could enable human to be concerned or take interest or even care for it.

From the above reasoning, anthropoholism can be defined as a theory in environmental ethics that acknowledges man (anthropo) central role; perspective, place in eco-system as well as ontology but avers that Man is just a part of nature, such that he cannot exist independently of the environment, or cannot be understood without reference to the environment (holism).

### **Problem with anthropocentric environmental ethics**

Many environmental philosophers point to anthropocentrism as the major cause of our environmental troubles. The term anthropocentrism comes from the Greek phrase “Anthropos” and “kentron”. “Anthropos” means “human being” and “kentron” means “center” [Ascott, 2009]. Inferring from it etymologically, anthropocentrism means human-centredness. However, this definition has been improved upon over time by different scholars to reveal different variant.

Aldo Leopold and his supporters hold that anthropocentrism is unacceptable as a source for an environmental ethic because it unavoidably leads to the exploitation of nature; it also turns nature into a means of satisfying trivial human desires [Frierson, 2013]. Anthropocentrism is also discarded by Tom Regan, Peter Singer and others in the animal liberation movement [Remele & Tutu, 2013]. They often argue that it is simply an unwarranted prejudice or bias, analogous to racism or sexism, which cannot be rationally defended. To them all, anthropocentrism is rooted in supremacy attitude towards nature, which is the major reason for our ecological problem. This criticism is also shared by many environmentalist worldwide echoing same sentiments. Nevertheless, the difference variance of anthropocentrism shades more light on what is actually wrong with the theory.

Bryan G. Norton articulate two versions of anthropocentrism, which he called; weak and the other strong anthropocentrism [Norton, 2005]. For Norton, the “weak anthropocentrism” necessitates that human beings endeavor to control their decision making process by carefully examining their felt and considered preferences while taking into cognizance a world view derived from sound aesthetic, moral ideals, sound scientific theories as well as a metaphysical framework that interprets these theories [Norton, 2005]. The keywords within this definition are “human” and “control”. These keywords acknowledge “human” at the center of the decision-making process while also attempting to “control” his/her biases against other beings within the environment. To this, weak anthropocentrism seems to be environmental friendly based on its mutual consideration as well as tolerance with other beings in the environment. Light and Rolston III echo the same sentiment when they aver that “weak” anthropocentrism or stewardship is using a human-centered perspective to indirectly conserve and protect the natural environment [Light & Rolston III, 2003].

The use of the adjective “weak” further suggests that there exists a version called, strong anthropocentrism which is typified by uncontrolled destruction and exploitation of nature to serve the human interest. This implies that strong anthropocentrism transgresses from mere man-centered perceived perspective to egoistic and dominating perspective; hereby perceiving other beings within the environment as mere instrumental end to human. Many human practices, like the destruction of habitats, cruelty to animals, endangered species, and disturbing eco-systemic balances are now being criticized based strong anthropocentrism. From the above analysis, it is evidence that the problem with anthropocentrism in environmental ethics lies with the strong version because of its egoistic, supremacy and dominating tendencies towards the environment and not weak anthropocentrism.

To support the above statement, it is important to note that our mentality about the world is limited and shaped by our position and way of being within it. From the angle of any particular being or species in the environment, there are some respects in which they are at the center of it. This is what Frederick Ferré called “perspectival anthropocentrism” [Crowther, 2019, p. 239], which is a version of weak anthropocentrism.

It appears to be inescapable, unavoidable that we as human should be interested in ourselves and our own species think like humans and see things through human eyes. Ferré in supporting this view writes, “We have no choice but to think as humans, to take a human point of view even while we try to transcend egoism by cultivating sympathy and concern for other centres for intrinsic value” [Crowther, 2019, p. 239]. Also, Mary Midgley avers, “We need <...> to recognize that people do right, not wrong, to have a particular regard for their own kin and their own species <...> I don’t, therefore, see much point in disputing hotly about the rightness of ‘anthropocentrism’ in this very limited sense” [Midgley, 1994, p. 111]. Mary Anne Warren also avers that:

“We are not gods but human beings, reasoning about how we ought to think and act. Our moral theories can only be based upon what we know and what we care about, or ought to care about. If this makes our theories anthropocentric, then this much anthropocentrism is inevitable in any moral theory that is relevant to human actions” [Warren, 1997, p. 43].

From the above argument, it is evidence that it is a needless attempt to wipe out any level of “selfhood” from environmental ethics altogether; because what is inevitable about “weak anthropocentrism” is precisely what makes ethics possible. It is a basic element of obligation: if a particular ethics requires a being to accommodate other beings into consideration, if an ethic is a guide to action, then they *become the beings own ends*. This becomes a limitation on any attempt to construct completely non-anthropocentric ethics. To explain this in simple terms Hayward asserts that, “Values are always the values of the valuer” [Hayward, 1997, p. 51].

In support to this, Norton and Hayward argue differently that the inevitability of a human reference point makes it impossible to create a totally non-anthropocentric value system that has no basis in the human experience and existing human values. The notion that values can simply be recognized and selected without any need to refer to human interpretation is a delusion. Even the natural balance advocated by eco-centrism is a human perception of what balance ought to look like. One perspective of balance might also be that human beings do not interfere in the workings of nature so that nothing will be disturbed.

It is important to note that it is only on “weak anthropocentrism” that we can situate anthropocentric environmental ethics which requires human to act responsibly towards the environment for man’s sake. However, one problem with anthropocentrism is how to maintain the weak version and not make it transgress into strong anthropocentrism. This is the major reasons for Socrates assertion “Man know thyself”. Which is to say, understanding and control of oneself, leads to a possible mastery and development of self for the promotion of self, others, society and the environment at large. In addition, the imperative of *ibunanyidanda* philosophy demands that we as human should: “Allow the limitations of being to be the cause of your joy” [Asouzu, 2005, p. 281]. Since existential human nature is said to be ambivalence, adhering to the warning of those two moral philosophers can help tame this irrational element of the egoistic and supremacy tendencies of strong anthropocentrism.

Furthermore, to support weak anthropocentrism postulations, it is widely accepted that self-love can be considered a precondition of loving others, as such; nobody can give what he or she does not have. The biblical scripture “love your neighbor as yourself” [Haas, 2005] further highlight this claim. All these considerations are not projected to show that anthropocentrism is not a problem at all; rather they lead us to spell out more carefully what is wrong to hold a “strong anthropocentric” mindset and not “weak anthropocentric” mindset.

This is the major reason while the theory of “anthropoholism” takes cognizance of man’s (anthropo) central role both as a reference point, as the center of ontology and ecosystem while also alluding to holistic environmental ethics. However, weak anthropocentrism and “anthropoholism” are two different theories altogether, but both views share some similarities. While “weak anthropocentrism” attempts to consider human preferences while taking into

consideration ethical, aesthetic and scientific theories as well as metaphysical framework in fashioning environmental ethics, it does not necessarily imply holistic philosophy. “Anthropoholism” on the other hand takes a holistic approach; all species-being, animate as well as inanimate, including man is considered to be the integral part of the environment, interdependence on one another and cannot exist without the environment as a whole.

Also, Anthropoholism does not necessarily consider moral worldview as a reason for man’s responsible behavior towards the environment as in the case of “weak anthropocentrism”. Anthropoholism attempts to explain the actual interconnectedness and interdependence of man with nature, this as such should be the driving rationale behind man’s endeavor as far as the environment is concerned. This is because Man is one with nature, not over nature and not supreme over nature. Nevertheless, both “weak anthropocentrism” and “anthropoholism” sees human at a central stage of thought process, decision making as well as the eco-system.

From the aforementioned, it is evidence that “anthropoholism” as a theory seeks to bridge the gap between anthropocentric views as well the holistic views in order to solve the long-lasting debates between the anthropocentric and non-anthropocentric environmental ethicists. Even within African holistic environmental ethics, it is acknowledged that man is at the center of the ecosystem as well as ontology, while still maintaining its holistic view. The understanding of man’s center position can help human live responsibly within the environment since this position demands a sense of duty and responsibility. This can even foster what I called “environmental nationalism”.

Also, strong anthropocentric assumptions have now gradually been challenged by the findings of the modern science of ecology, which challenges humans’ distinct and supremacy mentality within the environment, explaining man to be a product of natural evolutionary processes. These researches point to the fact that all being within the environment is related to each other and that we have a crucial interdependence with each other.

The arguments possess above suggest that the aim of fully overcoming anthropocentrism in environmental ethics will be a futile one. The proposals for a total rejection of human-centeredness are not helpful as this could miss the real problem which is in strong anthropocentrism; having a supremacy mentality as well as dominating tendencies against other beings.

### **African Environmental Ethics (Holistic Environmental Ethics)**

Many scholars have developed some important views about rejecting strong anthropocentric attitude and adopting holistic environmental ethics. For this reason, many African environmental scholars began explaining African environmental ethics from African communitarian perspective which is sometimes referred to as; holistic environmental ethics. Holistic environmental ethics is viable environmental ethics as it preaches interdependence and interconnectedness of humans and nature. From Christian perspective, in the book of Genesis, God created Adam and Eve and placed them in the Garden of Eden, where they lived in harmony with nature until they disobeyed God’s instruction and ate the forbidden fruit. This shows that the interconnectedness and interdependence of humans and nature is not only unique to traditional Africa societies, it is also evident in the Christian God original intention. Nevertheless, Africans have been said to be deeply communal; this implies that they acknowledged the interconnectedness and interdependence of humans to human (in a community setting) and Man to nature (in an environmental setting).

African communalism can simply be understood using Mbiti’s statement “I am because we are since we are therefore I am” [Mbiti, 1970, p. 35]. What Mbiti means here is that the reality of the community takes precedence over the reality of individual life. Relating this communal position to environmental ethics, it therefore means, the environment takes precedence over “individual” or “individual of persons”. That is, without the environment, the individual cannot be. Menkiti, went further down to aver that the community takes epistemic and ontological precedence over the individual [Menkiti, 1984, p. 170]. From the logic of both

Menkiti's and Mbiti, the individual must of necessity be subject to the normative power of the community (in this case environment) and is thus not seen as the primary reference point for moral actions.

From both Mbiti and Menkiti's view, it seems the African system of thought rejects every form of "individualism". However, it is true that we cannot isolate ourselves outside the community and environment at large, that individuals are largely interdependence, and that the moral self develops within a social context where culture and history play crucial roles. However, the self is important because it is through individual self-perspective (perspectival anthropocentrism) that communitarian views can be fostered.

This view is also shared by Gyekye's version of communitarian which he called "moderate communitarianism" [Gyekye, 2003, p. 42]. In moderate communitarianism, Matolino argues that Gyekye accuses both Mbiti and Menkiti for failing to accommodate the rights and freedom of individuals within the community [Matolino, 2008, p. 75]. Accordingly, Gyekye regards Mbiti and Menkiti's version as radical and philosophically indefensible. In his moderate communitarianism, Gyekye sees the community as a reality in itself and not as a mere association of individuals. He, however, stresses that individual right and capacities should be recognized for they define who a person is. But he carefully concedes that these capabilities should be realized within the context of a community [Gyekye, 1997, p. 49]. However, it is evidence that Gyekye saw the mistake and misinterpretation of many holistic scholars on not recognizing the importance of the "individual" within a holistic/communal thought system. Gyekye's position is very vital as it provides a strong case for "Anthropoholism".

From the aforementioned communal background, many African environmental ethicists took the communal values inherent in African communalism to explain African environmental ethics. For instance, Tangwa describes it as eco-bio-communitarianism against the western perspective he called anthropocentric, Segun Ogungbemi called African traditional ethics "ethics of care" and later proposed "ethics of nature relatedness", while Mogobe B. Ramose called it ecology Ubuntu et cetera. The driving rationale behind these postulations is to show the importance of African communal value to environmental ethics.

Why does African communitarianism correspond to environmental ethics? This is because it is a theory that reflects African thought and worldview. It is hinged on aspects such as the holistic approach, African morality, African traditional religion, African ontology, the idea of the common good, respect for nature and more importantly the interdependence and harmonious relationship between Africans and the environment. Tangwa had summed it up when he avers that within the African worldview, the distinction between plants, animals, and inanimate things, between the sacred and the profane, matter and spirit, the communal and the individual is a slim and flexible one [Tangwa, 2006, p. 389].

This can also be explained using Ogwuanyi's notion of traditional personification of natural forces and phenomena, in which he states that whatever Africans believe to be the home of sacred spirits, that thing becomes sacred: hills, mountains, rocks, trees, thick forests [Ugwuanyi, 2011]. Kaoma explains further that Africans believe that God, ancestors and other spirits can manifest in nature [Kaoma, 2010, p. 88]. These show the connection that exists between African religion and the environment. This bond is very significant in the sense that it shapes African people's approach towards nature and further help Africans imbibe what Tangwa called "live and let live" attitude towards nature. Because of this theological link between beings in African ontology (God, ancestors, man, and other lower forces, i.e. other being in the environment), Africans are careful on how nature is been approached and treated.

For example, since sacred forests are seen as places of memory, it is a taboo to harvest goods from such groves. Doing so is considered an attack on God, ancestors and other spirits. From this perspective, people are likely to conserve nature out of reverence for spiritual forces resident in nature as opposed to instrumental reasons alone. A totemic animal which is identified with each tribe in Africa has taboo attached to it, as such that the locales are forbidden to eat such animal. Infringement of this taboo has some severe implication, which could be a form of

sickness, diseases or even death. What this entails is that since Africans are religious people, infringement of such a taboo is not an option. It can, therefore, be argued that totemism does not only name or point to a natural relationship that exists between human beings and non-human animals, it also points to a spiritual or rather metaphysical relationship. Creation myths also point to a mutual relationship between humans and non-humans in Africa. However, despite the difference variance of creation myth within African cultures, it is been observed that most creation myths show the connection between God, human, land, animals, mountains, and forests. This cosmic relationship between the supernatural, humans and the environment shaped African people's understanding of traditional religion as well as their encounter with nature and environment at large.

From the aforementioned, it is evidence that African communal and ontology worldview helps African to conserve the environment holistically. Nevertheless, Temples, Mbiti's and many other communal scholars agree that man is at the center of the ontology, although, Mbiti caution that this does not imply that man should harm the natural environment. Rather, the man should seek coexistence with nature. Also, it is also agreed among these scholars that human has a central role within the environment. For instance, Mbiti explains that human is one with nature, able to communicate with nature, responsible toward nature and the chief priests of nature [Mbiti, 2001]. This position is also echoed by Ekwealo who argues that human being's special position is rather more that of a caretaker of the universe, a task which goes with appropriate responsibility and consequences [Ekwealo, 2014, p. 197]. The postulations above are simply an explanation of what Frederick Ferré calls "perspectival anthropocentrism". The details and the explanation above from this African scholars fall into the category of weak anthropocentrism. It is weak anthropocentrism because they admit man's central position to both African ontology and eco-system while advocating for tolerance.

This is the major reason while there has been a lot of confusion surrounding the classification of African environmental ethics. Many have banded it as holistic environmental ethics, due to the interdependence of beings within the environment. To some other, it is another anthropocentric environmental ethics, because it sees man central to both ontology and ecosystem. However, with the theory of "anthropoholism", African environmental ethics can be explained vividly as it accommodates both weak anthropocentrism and well as holistic environmental ethics within its speculation. "Anthropoholism" bridges the gap between long-standing debates between anthropocentric and holistic environmental ethics in environmental discussions. "Anthropoholism" acknowledges human central role within thought process as well as ecosystem and ontology, but admits that human is just a mere part of the environment as such is in mutual interdependence with other beings within the environment and it is only within the environment potentials can be fulfilled.

### Conclusion

This paper has been committed to exposing the source of disagreement between anthropocentrism and holistic environmental ethics within the environmental debates. It is apparent that the disagreement is as a result of the debaters' incoherent, inconsistent and lack of tolerance to accommodate one another within the environmental framework. As shown with the African environmental outlook, both anthropocentrism and holistic views are very important for the articulation of a viable environmental ethics. To propose an explanation, this paper is hinged on the theory of Anthropoholism. The theory of Anthropoholism bridges the gap between the two extreme views. The advantage of Anthropoholism over both anthropocentrism and holistic position is seen in its ability to accommodate both positions. Upholding this thesis of Anthropoholism does not only dissolve the bogus disagreements entailed in the entire debate but more importantly, expose the actual aspect of both perspectives which reveals in simple terms the role of the individual and the environment at larger, their interconnectedness and interdependency.

## REFERENCES

- Ascott, R. (Ed.). (2009). *New Realities: Being Syncretic. Proceedings of the IX<sup>th</sup> Consciousness Reframed Conference, Vienna, 2008, July 3–5*. Wien: Springer.
- Asouzu, I. I. (2005). *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy*. Münster: Lit Verlag.
- Barney, K. F., & Perkinson, M. A. (2016). *Occupational Therapy with Aging Adults: Promoting Quality of Life through Collaborative Practice*. St. Louis; MO: Elsevier.
- Crowther, R. (2019). *Wellbeing and Self-transformation in Natural Landscapes*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ekwealo, C. J. (2014). African Environmental Values Expressed through Proverbs. In J. Appleton (Ed.), *Values in Sustainable Development* (pp. 193–203). Abingdon; New York: Routledge. (Original work published 2004).
- Frierson, P. (2013). Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold. *Environmental Ethics*, 29 (2), 171–191. doi: <http://doi.org/10.5840/enviroethics200729219>.
- Gyekye, K. (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University.
- Gyekye, K. (2003). Person and Community in African Thought. In P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (Eds.), *Philosophy from Africa*. Johannesburg: International Thomson Publishing ITP.
- Haas, P. J. (2005). Elliot Dorff. Love Your Neighbor and Yourself: A Jewish Approach to Modern Personal Ethics. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003. xvii, 366 pp. *AJS Review*, 29 (1), 181–183. doi: <http://doi.org/10.1017/s0364009405320095>.
- Hayward, T. (1997). Anthropocentrism: A Misunderstood Problem. *Environmental Values*, 1 (6), 49–63.
- Heidegger, M. (1993). *The Question Concerning Technology*. In M. Heidegger, *Basic Writings* (Revised and Expanded Edition). London: Routledge.
- Hossein, S. (1968). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. New Delhi; Bombay; Bangalore; Calcutta; Kanpur: Vikash Publishing House Pvt. Ltd.
- Kaoma, K. J. (2010). *Ubuntu, Jesus, and Earth: Integrating African religion and Christianity in Ecological Ethics* (PhD Thesis). Boston University.
- Light, A., & Rolston III, H. (2003). Introduction: Ethics and environmental ethics. In A. Light & H. Rolston III (Eds.), *Environmental ethics: An anthology* (pp. 1–12). Malden, MA; Blackwell Publishing Inc.
- Matolino, B. (2008). *The Concept of Person in African Political Philosophy: An Analytical and Evaluative study* (PhD Thesis). University of KwaZulu-Natal.
- Mbiti, J. S. (1970). *African Religions and Philosophies*. New York: Anchor Books.
- Mbiti, J. S. (2001). African Religion and the World Order. In P. M. Mische & M. Merking (Eds.), *Toward a Global Civilisation? The Contribution of Religions* (pp. 361–370). New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Menkiti, I. A. (1984). Person and Community in African Thought. In R. A. Wright (Ed.), *African Philosophy: An introduction* (pp. 171–181). Lanham: University Press of America.
- Midgley, M. (1994). The End of Anthropocentrism? In R. Attfield & A. Belsey (Eds.), *Proceedings of the Conference: Philosophy and the Natural Environment, Royal Institute of Philosophy, Cambridge, 1993, July 20–22* (pp. 103–112). Cambridge: Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/S1358246100006482>.
- Norton, B. G. (2005). Environmental Ethic and Weak Anthropocentrism. In L. Kalof & T. Satterfield (Eds.), *The Earthscan Reader in Environmental Values* (pp. 81–96). London, UK: Earthscan.
- Passmore, J. (1995). *Attitude to Nature from Environmental Ethics*. (R. Eliot, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Remele, K., & Tutu, D. (2013). Animal Protection And Environmentalism. In A. Linzey (Ed.), *The Global Guide to Animal Protection* (pp. 68–69). Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/10.5406/j.ctt2tt9r9>.

- Tangwa, G. (2006). Some African Reflection on Biomedical and Environmental Ethics. In K. Wiredu (Ed.), *A Companion to African Philosophy* (pp. 387–399). Oxford: Blackwell Publishing.
- Ugwuanyi, L. O. (2011). Advancing an Environmental Ethics through the African World-view. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 4 (2), 107–114.
- Warren, M. A. (1997). *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Oxford University Press.
- Watts, J. (2018). We have 12 years to limit climate change catastrophe, warns UN. *The Guardian*. Retrieved from <https://www.theguardian.com/environment/2018/oct/08/global-warming-must-not-exceed-15c-warns-landmark-un-report>.

**Basse Samuel Akpan**

Post Graduate Student, Department of Philosophy  
University of Calabar  
Etta Agbo rd., 540242, Calabar, Nigeria  
E-mail: samuelbassey15@yahoo.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4682>

Article arrived: 12.05.2019

Accepted: 24.06.2019

---

**«АНТРОПОГОЛІЗМ» ЯК АВТЕНТИЧНИЙ ІНСТРУМЕНТ  
ДБАЙЛИВОГО СТАВЛЕННЯ ДО ДОВКІЛЛЯ**

**Бассей Самюель Акпан**

аспірант, філософський факультет  
Університет Калабару  
вул. Етти Агбо, 540242, Калабар, Нігерія  
E-mail: samuelbassey15@yahoo.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4682>

Відтоді, як тваринний світ і довкілля стали головною етичною проблемою, антропоцентричні типи світогляду вважаються винними в нашому аморальному ставленні до природи. Ті, хто вважають себе «не-антропоцентристами» або ж «вченими-голістами», зазвичай припускають, що антропоцентричні типи західних аксіологій та онтологій відповідальні за деградацію довкілля, пов'язану з діяльністю людини. На відміну від них, невеличка група філософів-екологів вважає, що антропоцентризм є цілком прийнятним як основа для екологічної етики, оскільки людський погляд не може бути повністю елімінований з процесу прийняття рішень. Вони часто аргументують свою позицію, стверджуючи здатність людини діяти відповідально по відношенню до довкілля заради самого людства та його майбутніх поколінь. Таким чином, існує постійна напруженість між антропоцентризмом та голізмом, коли кожна сторона намагається витіснити одна одну. На мій погляд, ці крайні погляди є односторонніми, оскільки їм не вистачає терпимості. Суть запропонованої статті полягає в тому, щоб усунути розрив між даними етичними теоріями за допомогою теорії «антропоголізму». Антропоголізм – це теорія етики довкілля, яка визнає центральну роль людини, її перспективи, місце в екосистемі й онтології, але стверджує, що людина, не дивлячись на таку позицію, є лише частиною природи, а тому не може існувати незалежно від довкілля і не може бути зрозумілою без відсилання до нього. Таким чином, теорія антропоголізму здатна подолати розрив між антропоцентризмом і голізмом, констатує очевидне та пояснює зв'язок між цими двома крайніми теоретичними позиціями.

**Ключові слова:** антропоцентризм, антропоголізм, африканський комуналізм, довкілля.

Стаття надійшла до редакції: 12.05.2019

Схвалено до друку: 24.06.2019



## «АНТРОПОХОЛИЗМ» КАК АУТЕНТИЧНЫЙ ИНСТРУМЕНТ БЕРЕЖНОГО ОТНОШЕНИЯ К ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЕ

**Бассей Самуэль Акпан**

аспирант, философский факультет

Университет Калабара

ул. Этты Агбо, 540242, Калабар, Нигерия

E-mail: samuelbasse15@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4682>

С тех пор, как животный мир и окружающая среда стали главной этической проблемой, антропоцентричные типы мировоззрения считаются виновными в нашем аморальном отношении к природе. Те, кто считают себя «не-антропоцентристами» или же «учеными-холистами», обычно предполагают, что антропоцентричные типы западных аксиологий и онтологий ответственны за деградацию окружающей среды, связанную с деятельностью человека. В отличие от них, небольшая группа философов-экологов считает, что антропоцентризм вполне приемлем в качестве основы для экологической этики, поскольку человеческий взгляд не может быть полностью элиминирован из процесса принятия решений. Они зачастую аргументируют свою позицию, утверждая способность человека действовать ответственно по отношению к окружающей среде ради самого человечества и его будущих поколений. Таким образом, существует постоянная напряженность между антропоцентризмом и холизмом, когда каждая сторона пытается вытеснить друг друга. На мой взгляд, эти крайние взгляды являются односторонними, поскольку им не хватает терпимости. Суть предлагаемой статьи заключается в том, чтобы устранить разрыв между данными этическими теориями с помощью теории «антропохолизма». Антропохолизм – это теория этики окружающей среды, которая признает центральную роль человека, его перспективы, место в экосистеме и онтологии, но утверждает, что человек, не смотря на такую позицию, является лишь частью природы, а потому не может существовать независимо от окружающей среды и не может быть понят без отсылки к ней. Таким образом, теория антропохолизма способна преодолеть разрыв между антропоцентризмом и холизмом, констатируя очевидное и объясняя связь между этими двумя крайними теоретическими позициями.

**Ключевые слова:** антропоцентризм, антропохолизм, африканский коммунизм, окружающая среда.

Статья поступила в редакцию: 12.05.2019

Утверждена к печати: 24.06.2019

УДК 171

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-9

Євген Мулярчук

## ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ЗДІЙСНЕННЯ ПОКЛИКАННЯ ЛЮДИНИ

У статті досліджено етичні проблеми здійснення покликання людини. На основі ідей Е. Левінаса та їх подальших інтерпретацій автор обґрунтовує важливість етичної оцінки мотивів покликання як способу самоактуалізації особистості у світі. Метою дослідження є аналіз ціннісних вимірів, відповідність яким має задовольняти розуміння особистістю її покликання, але які мають власний незалежний етичний сенс. Це вимоги моралі, обов'язки, вітальні цінності та цінності людського співіснування, релігійні та інші ідеї. Розкрито трансцендентність цілей покликання людини, понадособистісне значення цінностей, яким воно служить. У дослідженні проаналізовано зв'язок і відмінність ідей покликання та призначення людини, суперечності бажань, особистих волінь та обов'язків людини у здійсненні нею покликання. Призначення обґрунтовується як похідне з незалежного від людини виміру буття, такого, що задає рамки її свободи, тимчасом як покликання завжди особистісне й вільно прийняте. У статті показано зв'язок розуміння покликання людини з вирішенням проблеми сенсу її життя. Досліджено питання про ієрархію індивідуальних уявлень про благо людини та проблему визначення вищого блага як обрїю здійснення покликання. Проаналізовано феномени долі і дару як таких, що задають напрямок і водночас непередбачуваність у здійсненні покликання. Як висновок констатовано багатовимірність цінностей у покликанні людини, поєднання множини особистісних мотивів. Самовизначення і вибір у здійсненні покликання вимагає рішучості та відповідальності водночас. Покликання як феномен особистісного буття не існує поза етичною рефлексією та узгодженням індивідуальних переконань і прагнень з вимогами та цінностями родини, спільноти та моралі в її загальнолюдському вимірі.

**Ключові слова:** покликання, призначення, етичні обов'язки людини, сенс життя, відповідальність, благо.

*Постановка проблеми.* Етика задає ціннісні виміри можливого і прийняттого для людини. Маючи потребу в самореалізації, у меті діяльності та в сенсі індивідуального існування особистість з необхідністю шукає понадперсональні ціннісні орієнтири. Адже, з огляду на конечність її існування, вона потребує відчуття трансценденції та морального виправдання її життя. Покликання як мотиваційний феномен саме і виявляє такі цілі й спроможності особистості. Однак у здійсненні покликання виникають численні моральні колізії між бажаннями та обов'язками людини, і пошуки їх розв'язку актуалізують питання про інші й вищі виміри поряд з персональною мотивацією людини. Врівноважування особистісних та соціальних, етичних, релігійних мотивів завжди становить проблему, як практичну, так і теоретичну.

*Метою* даної статті є висвітлити основні теми, в яких має розгортатися етична рефлексія людини щодо ціннісного виміру реалізації її покликання у світі, провести аналіз етичних обрїїв покликання. *Ступінь розробки проблеми.* Звісно, тема покликання в етичному аспекті має широке звучання в соціальній науці та філософії, починаючи від праць М. Вебера [Вебер, 1990, с. 644–735; Вебер, 1994] та його коментаторів, огляд яких є предметом окремої роботи. У даному викладі ми спираємося на результати власного дослідження досвіду покликання наших сучасників, які в цілому вже були висвітлені [Мулярчук, 2017]. У цьому тексті ми представляємо висновки з нашої власної розвідки і звертаємося до настанов етики Е. Левінаса та її інтерпретацій сучасними дослідниками. *Новизна* постановки питання у даній статті полягає в тому, що ми обговорюємо тему «іншого та вищого, ніж покликання», відкладаючи моральний пафос та безоглядність, яких зазвичай набуває тема покликання.

© Мулярчук Є. І., 2019.



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

Отже, переходимо до основних сюжетів нашого розгляду. Найперше відзначимо, що інше й вище, ніж покликання, виявлене у самій етиці. Або ж, точніше сказати, етичне ставлення до людей та світу є особливим покликанням, відмінним від мотивації особистості до самоздійснення в обраній нею сфері діяльності. Е. Левінас, який увів в етику принцип асиметричності, вищості іншого від пріоритетів особистості, не писав багато саме про покликання, але його філософія проникнута чуттям цього поклику, настановою чути іншого. Як писав Левінас, «людина – це єдина істота, яку я не можу зустріти, не виражаючи одночасно ставлення до цієї зустрічі» [Левінас, 1999, с. 11]. К. Джолдерсма, інтерпретуючи тему поклику в етиці Левінаса у своїй книзі «Левінасова етика для освітніх практик», пише про цей феномен як вияв трансцендентного. Поклик від Іншого підносить нас над буттям, до того ж він є не чимось зовнішнім та стороннім, але дійсний у «глибоко особистісному» переживанні того, що приходить до нас і розкривається як наше власне прагнення. Ми покликані перед обличчям інших людей, відчуваємо «поклик до відповідальності за благо іншого» [Joldersma, 2014, p. 4].

Український етик, який досліджував творчість Левінаса, В. Малахов сформулював етичний імператив: «*Чини так і так, тому що ти покликаний до добра*» [Малахов, 2018, с. 57]. Етичний поклик веде до іншого, ніж ми самі по собі, поза наші особисті уявлення про покликання. На думку Левінаса, етика виявляє спосіб ставлення до буття, не орієнтований на його освоєння, на розкриття його феноменів. Філософ писав, що метою для етичної свідомості є «піднятися понад <...> феноменологією <...>, яка не конституює вищу подію самого буття» [Левінас, 2000, с. 71]. Буття у нашому пізнанні має значення, але це буття іншого, буття як піднесення понад онтологією власної присутності людини у світі. З цього погляду відкривається нескінченність, яка робить конечність людини не останньою істиною. Ця думка дозволяє поглянути ширше на онтологію покликання. Її обрії можливо відчуті, звернувшись, зокрема, до першої з пропонуєваних нами тем – висвітлення різниці між покликанням та призначенням людини.

### **Покликання та призначення людини**

Буття у покликанні є ідеалом людського існування. Ми часто міркуємо про покликання як щось бажане, але не завжди здійсненне. Приклади з життя інших людей, їхньої відданості чомусь високому й небуденному надихають. Проте взірць є переважно тим, на що лише дивляться. Зізнання «я не знайшов своє покликання» не завжди гірке, а часом і зручне для виправдання власної посередності, адже більшість людей його не шукають. Та чи можливо покликання саме «знайти»? Де воно «знаходиться»? Було б надто просто сказати: покликання людина знаходить у світі, в суспільстві. Так, існує загальна людська потреба визначати своє місце, осмислювати ті чи інші події в контексті власного існування, відкривати належне, розуміти своє призначення у житті, але така визначеність не є покликанням.

Призначення онтологічне. У ньому визначено для нас той чи той регіон буття, і воно виявляє вимір іншої, ніж наша особиста, доцільності та відповідальності. У призначенні відкривається об'єктивна необхідність, вказується на те, що від нас потрібно, де, коли, кому й для чого. Воно походить ззовні, підпорядковує і позначає нас певним чином серед загалу людей. Призначене виконують або хиблять на власну неспроможність досягти його мети. Покликання ж кличе вдалечінь, у те, що не закінчується. Мета покликання часто не виглядає доцільною та доречною у повсякденному світі і спрямовує поза його ситуативно виявлену цілісність. Призначають те чи те нерідко інші люди, але ось, наприклад, етичне «заручництво» перед іншим, про яке писав Левінас, не призначає щось одне, натомість вимагає нас цілком. В обличчі іншого, у ставленні до нього, ми не виявляємо своє призначення. У ньому до нас звернений поклик до добра. Це етичний принцип: «Бути-для-іншого – означає бути добрим» [Левінас, 2000, с. 253].

Призначення може існувати до нашого його усвідомлення. Лише тому, що долею комусь випало народитися людиною певної статі, у якомусь суспільстві, у родині, маючи

певні здібності або й вади, його призначення може бути тим чи іншим. У призначенні ми саме вкинуті в буття, сприймаємо його як факт, як волю згори чи від спільноти. Про нього сповістять, його нас навчать, пояснять у свій час. У більшості випадків воно органічно вписує нас у середовище, час та місце. Призначення позитивне. Воно для блага ближніх, для користі суспільства. За ним стоїть досвід інших, їхня мудрість або суспільна потреба, яку одиничний індивід не може досягнути. Але вся риторика про насильство політики, культури, системи освіти тощо – це про призначення, яке доводиться приймати. Відкинути його – це увійти в конфлікт зі спільнотою, мораллю, релігією. Етично гостро звучить бунт людини проти її призначення та призначень, і сучасне суспільство поступово йде до визнання виправданості цього протесту. Хтось покликаний бути іншим, ніж те, призначення, про яке гадає його оточення. Я не скажу, що він чи вона покликаний, наприклад, бути у світі не такими, як більшість людей їхньої біологічної статі, але коли вони внутрішньо відчувають щось інше, ніж їхнє соціальне чи біологічно детерміноване призначення, у них є на те право. Натомість проти покликання не бунтують. Воно незапам'ятне, але наше, ми відкриваємо його для себе, у собі, у бутті у світі, у спілкуванні з іншими, його поклик «постійно відлунює, запитуючи нових відповідей» [Joldersma, 2014, p. 15, 16]. Ми перед ним стоїмо у власних переживаннях та думках, сприймаючи його, але й маючи свободу до нього не дослухатися.

Призначення нерідко можливо обирати серед варіантів того, як знайти собі місце у світі, у якій спосіб належати до суспільного цілого. Це й вимушена ситуація – як вписатися в доцільність світу, нерідко жорстку в її вимогах до особистості. У призначенні підлягають існуванню роду, родини, суспільства, релігійної спільноти. Його виправдовують уявленням про загальне благо, «провидіння» або віддають на відкуп долі, яка видається то доброю, то злою. Коли ми писали, що, наприклад, індивідуальний потяг людини до агресії і зла може бути використаним на спільне благо, і взагалі коли йшлося про «внутрішню сутність» людини, яка визначає її можливе місце у суспільстві – це потрібно віднести саме до того, як людині знайти призначення своїм потягам. Загалом, здатність людини виконувати певну роль, корисну для спільноти, робить її дії доречними і такими, що становлять її призначення. Істинність призначення залежить від цілісності, з якою себе співвідносять, у якій себе знаходять. Визнавши своє призначення хибним, можливо відмовитися від нього, але для того, щоб знайти місце в іншій цілісності. І крайнощі, і типові вияви призначення поєднані тим, що за них людина завжди перекладає відповідальність на тотальність буття. Причетність до цілого заспокоює совість. У призначенні немає щастя, але можливе везіння. Комуś воно може бути легким і радісним, для іншого – примусовим, або й без примусу важким.

Призначення знає свою ціль, його мораль телеологічна. Не в тому суть, чи зле буття, якщо ти народжений бути хижаком, твоє існування виправдане зовнішньою доцільністю природи. Але це не буде покликанням. Можливо якась людина навіть уявляє собі, що призначена до зла, коли зло сприймається нею як певна тотальність, яка всмоктує і робить її частиною себе. Цим вона себе виправдає. Але це знову ж показує, що у призначенні немає виходу, відсутня трансценденція, характерна для покликання.

Призначення може завадити буттю в покликанні. Знехтувати ним заради покликання можливо, але позбутися його майже нереально. Балерина заради мистецтва не народить дітей. Однак її призначення як жінки у світі продовжуватиме існувати невиконане нею. Об'єктивно ми залежимо від свого призначення. Воно є частиною плану, задум якого нам до кінця не відомий. Нам не було дано вирішувати про своє народження, і ми не знаємо свою долю. Пізнання і непізнаність буття – це драма призначення. Її завершення завжди попереду. Ми можемо не знати своє призначення як конечну мету власного життя і не будемо у цьому винними. Натомість покликання залежить від нас, і ми відповідальні за нього. Покликання самозобов'язуюче. Коли воно нам відоме, його реалізація актуальна тепер і повністю, і ніякі обставини й те, що, можливо, не справдяться у майбутньому,

не спростують цю істину. Ми можемо зрозуміти покликання хибно, але вільні йти за ним. І кожен має право захищати своє покликання від йому призначеного.

Ідея призначення вказує на те, що ми самі собі повністю не належимо. Зрештою, всім призначено колись померти. Ідея покликання долає буттєві межі вірою. Ніхто не покликаний до смерті. Навіть те місце, яке видається кінцевим пунктом людського буття – не мета покликання. Покликаному відчиняють двері, якщо він готовий увійти. У покликання входять, щоб бути в ньому, а не отримати належне, чи досягати кінцевої мети, хоч іноді воно й потребує рішення та рішучості. На відміну від призначення, покликання не можливо виконати, але з нього можливо вижити, випасти, зрадити його благо.

Призначенню ми підпорядковуємося, на покликання відповідаємо. Коли ж не відповідаємо, воно залишається як від'ємник, пуста нашого існування. Мораль стоїть на сторожі призначення, тоді як покликання часто конфліктує з наявною у суспільстві мораллю, існує паралельно з нею. Етика, критикуючи мораль, дає покликанню простір і можливість. Внутрішній спокій буття в покликанні можливий попри його неузгодженість з вимогами оточення, але це спокій впевненого руху, а не те, на чому достатньо зупинитися. Життєвий шлях людини може змінюватися за призначенням згори, і ніхто не знає, до чого він обраний в кінцевому підсумку. А покликання є радше тим, що кожен здатний робити згідно власного розуміння. Покликання висхідне, у ньому відкрита особиста буттєва вертикаль, натомість призначення задають у горизонті світу поля й границі можливого зльоту, визначають об'єктивні координати та необхідні умови. І однак на призначення необхідно зважати та поважати їх. Наша друга тема пов'язана з розумінням призначеного – вона про обов'язки.

### **Покликання та обов'язки людини**

Покликання не є обов'язком людини. Можливо забути та втратити те відчуття покликання, яке утримувалося в часі й задавало цілісність її існування. Це буде видно й іншим ззовні. Тоді про когось кажуть: «він загубив себе». Це не буде прорахунком, помилкою, на яку достатньо вказати, щоб її виправити, але скоріше нещастям людини, її невдачею, незнаходженням власної відповіді на зміну ситуації. Для когось це поразка перед старістю, втрата сили до життя або середовища спілкування, без якого немає сенсу продовжувати свою справу. Можливо «розгубитися» – на якийсь час не знати своє спрямування. Знайти себе у чомусь новому не завжди вдається, але важливо зберегти відкритість, бажання йти назустріч іншим та іншому в житті.

На шляху за особистим вибором нерідко доводиться долати опір середовища. Легше адаптуватися до повсякденності, жити «як люди», не прагнучи особливого піднесення. Таке існування мотивується потребою належати до спільноти. Однак життя за покликанням теж відбувається у звичних справах. Різниця у спрямуванні – відповідати нормам загалу, тяжіти до інтеграції у безпечне середовище, або ж, існуючи серед інших, відповідати за себе й перед ними за те, що неможливо об'єктивувати – за цінності, мету і сенс власного буття у світі. Тут виявляється неперехідність досвіду. Не вдається перенести у своє життя те, що просвітлює іншу людину, не переживши це самому. Цінності поділяють, якщо є схоже відчуття й розуміння сенсу існування, їх не засвоюють, взявши просто за зразок інших людей. Цінне для однієї особистості не завжди зрозуміле другій. Потрібно також берегти свій світ, і той, хто відчуває, що відкрив щось для себе вартісне, те що спрямовує його життя осмисленим шляхом, не буде цим вихвалитися.

Про покликання йдеться тоді, коли людська діяльність не просто націлена на благо інших, але містить внутрішній сенс – вона є благом для самого її суб'єкта, не пов'язаним із задоволенням від спілкування або ж, наприклад, з отриманням прибутків. Однак не все, що робиться «за покликом серця», приносить внутрішній спокій людині. Етичний поклик, навпаки, порушує рівновагу самодостатнього та самовдоволеного життя людини, веде поза межі облаштованого світу, поза звичну ієрархію природних та соціальних потреб,

переходить умови безпечного існування. Переживання поклику трансцендує обрії світу. Хоч покликання і виявляється передусім у практичній діяльності та в ставленні до неї, його значення перевершує конкретний зміст, час і місце здійснюваних людиною справ. Це її спосіб жити.

Покликання зобов'язує нас внутрішньо. Як компроміс, коли необхідно виконувати іншу роботу для прожиття, з улюбленої справи можливо зробити хобі, аби зберегти принаймні зв'язок з тим, до чого у нас є схильність. І якщо це все ж таки покликання, то воно рано чи пізно стане основним заняттям. Звісно, кожен вирішує для себе, які зобов'язання більш нагальні, ніж його покликання. Найчастіше такими є обов'язки перед родиною або ж перед Батьківщиною. Виконання багатьох не пафосних, не драматичних обов'язків займає значну частину повсякденного життя людини. Тобто є певні базові умови співжиття, які водночас уможливають буття в покликанні і заради збереження яких покликанням іноді поступаються.

У цьому є онтологічний сенс, адже родина, суспільство та країна становлять сам простір реалізації покликання, без них немає мірила етичного блага, суспільної користі, яке необхідне для конституювання покликання. Релігійне покликання, попри трансцендентну мету, теж орієнтоване на існування у спільноті людей, і є певною мірою суспільно-відповідальним. Тому турбота про істину буття в покликанні зазвичай балансує з піклуванням про базові умови життя в суспільстві. Зрештою, лише той, хто здатний відповідати за свої обов'язки у світі, вважається особистістю зрілою для її покликання. Обов'язки загальні, покликання особисте. Вміння відповідати на вимоги співжиття з іншими людьми збагачує індивідуальний досвід людини і додає цінності її покликанню. І навпаки – нехтування обов'язками перед іншими людьми є деструктивним та робить особистість нездатною до буття у покликанні. Адже сутність та головна етична чеснота покликання полягає у відповідальності. Існує, зрештою, простий і водночас не всім однаково притаманний спосіб знаходити рівновагу між особистими бажаннями та спільними потребами, уподобаннями та універсальними цінностями. Його називають мудрістю. Отже, наша третя тема торкається сенсу життя.

### **Покликання і сенс життя**

Покликання є часто тим поняттям, яке слугує для позитивної моральної оцінки особистості іншими людьми. Покликання людини визнають, маючи на увазі сенс того, що вона робить для спільноти, мотивацію та цілісність її буття у світі. Та насамперед покликання дає самій особистості відчуття сенсу й повноти її існування. Це підтвердить кожен, хто має такий досвід. Навіть коли людина про своє покликання не заявляє вголос, за неї свідчить любов до її справи, задоволення від того, чим вона живе і що робить.

Однак не завжди і не кожен називає покликанням те, у чому відчуває сенс свого життя або сам його пошук. І справа не лише у різних словах і звичних моральних поняттях, які вживаються людьми на позначення однакових за змістом феноменів. Саме переживання буття, його цілісності у кожного своє. Солідність становища людини, впевненість у вірному напрямку її існування не завжди потребує покликання як підстави й морального аргументу. Це поняття може бути не актуалізованим для людини, або ж, маючи уявлення про нього, власне його чуття і розуміння, можливо не жити у відповідності з ним. Також задеклароване іншим і собі заявлене покликання можливо, потрібно піддавати сумніву, етичній рефлексії. Та поза будь-яким сумнівом складно відмовити будь-якій людині у тому, що її життя має сенс. Просте спостереження доводить, що сенс життя існує й для тих, хто не вважає, що є до чогось покликанним. Відчуття сенсу життя та міра задоволення ним індивідуальні. Для когось достатньо забезпечення базових умов існування, реалізації потреби мати родину, коло спілкування, роботу та відпочинок. В етичному плані життя людини буде виправдане її любов'ю до ближніх, порядністю й т. ін. Трансцендентний поклик до чогось більшого, ніж повсякденне існування, не буде ознакою особливої моральної гідності людини. До того ж покликання більшості людей

цілком вписується у повсякденність, і для його розуміння потрібна позитивна оцінка інших.

Про сенс життя можливо судити та сперечатися нескінченно. Але саме життя до певної міри не залежить від наших суджень і оцінок. Життя безумовно переважає те, що про нього кожен думає. Його сенс присутній разом із самим існуванням людини, як і будь-якої іншої істоти. Сенс у самому житті. Життя цінне в собі. Даючи життя іншим, ми не маємо права його забрати. Благо життя – це його неспростовний сенс. Ставлення до життя – благо-говіння. Благо покликання надбудоване над базовою цінністю життя.

Розглядаючи досвід людини з боку її мотивації, внутрішнього переживання, неможливо відмовити поняттю покликання у специфічному змісті. Цим поняттям позначається особливий спосіб існування, в якому присутній сенс не для себе буття. Це рух особистості поза межі її самозадоволення та поза досягнення лише визнаного, у той чи інший спосіб, спільного блага. І коли покликання відходить, що може статися раніше кінця життя людини, щось справді важливе завершується для неї. Це означає, що вона не бачить і не може відкривати для себе нові можливості її піднесення понад матерією існування, яке стає для неї дедалі більш обтяжливим. Приклади, коли людина переживає, що небагато вартого зробила у житті, не відчуває поклику й енергії до тих, справ, які наповнювали її життя, або ж усвідомлює на схилі років, що так ніколи й не знайшла своє покликання, непоодинокі й болісні саме через відсутність сенсу. Але існує вимір ціннісно вищого, ніж будь-яке розуміння покликання людини, про це далі.

### **Вище за покликання**

Покликання виявляється стрижнем життя особистості в його активній фазі. Про раннє дитинство, глибоку старість, період хвороб, перебування у неволі не часто розмірковують у термінах покликання. Однак більшість молодих і зрілих людей, дивлячись у своє майбутнє, переконані у необхідності обирати свій шлях за покликанням, і ті, хто його для себе визначили, стверджують, що це є найсуттєвішим у їхньому житті. Справді, поки поняття покликання для тебе щось важить, ти молодий, у якому б віці не перебував.

Попри те, покликання – це не єдина можливість людини відчувати й розуміти сенс власного існування. Кожна людина має право вирішувати, що для неї цінніше, ніж покликання. Йдеться не лише про базові потреби безпеки та виживання, які незаперечно перші. Йдеться також про ціннісно вище. Так, ми неодноразово відзначали, що будь-яке покликання передбачає понадособистісне благо як мету. І мають рацію ті, хто стверджують, що у своєму покликанні людина приносить найбільшу можливу користь іншим. У психологічному сенсі саме покликання є благом, адже задає певної позитивної якості особистісному існуванню. Однак благо як мета, до якої прямує кожне покликання, не є самим покликанням. І завжди можливий погляд на покликання ззовні, з позиції іншого «вищого» блага. Завжди існує вимір «висоти» понад тим, що ми відчули й зрозуміли як власне покликання. І цей вимір дивним чином спільний для нас з іншими людьми, він інтерсуб'єктивний.

Так, радість, горе, щастя ближніх можуть переважати і обмежувати наміри самореалізації особистості, звучати голосніше, загальніше, ніж те внутрішнє, що гріє її душу і кличе за собою. Цей понадособистісний характер та інтерсуб'єктивність моральних почуттів і понять слугує запобіжником від індивідуальних помилок у розумінні блага та мети покликання людини. Загальнолюдський, етичний та релігійний ціннісний світ, з яким співвідноситься оцінка людських бажань і прагнень, існує не лише у вигляді ідеалів, але у живому спілкуванні в соціальному просторі, де людина реалізує себе. Це ті почуття і те розуміння, які наповнюють і утримують людяність співіснування з незнайомими та близькими людьми, родинне життя, значення культурної та політичної спільноти, для багатьох не менш важливих за самореалізацію особистості, її успіх та пошуки внутрішньо

достеменною істини. З огляду на сказане, відчувати і здійснювати покликання є в певному сенсі дар, доля, на що не всім таланить.

### Дар покликання

Покликання не пізнають, і ним не володіють, але у ньому виявляється вартість людського буття. Покликання має вагу. Можливо й не переважає саме життя, але ним живуть, а іноді й вдають себе покликаними, щоб додати собі вагомості. Покликання не є ярмом у житті, хоча у ньому виявляється необхідність людини за своє життя відповідати. Воно задає тяжіння у житті, у різних значеннях, – до місця, до справи, до співіснування з іншими; і має часову тяглість.

Що я відчуваю внутрішньо, ви бачити не можете, але мої намагання реалізувати якісь прагнення можливо помітити і оцінити. Людину покликання видно за її спрямуванням переходити свої буттєві межі, просто кажучи, жити не задля лише виживання. Проте результат діяльності людини не визначає якість того, що переживається нею у покликанні. Покликання не буває завершеним, навіть коли його чуття і розуміння втрачають. Але неможливо покликати себе самого. Це дар. Самозванство – його протилежність. Покликання є існуванням людини не лише для себе, хоча, зрештою, воно є лише особистим, і з ним виходять, не залишаючи по собі у світі. Проте покликання не є феноменом уяви. Воно існує, коли змінює реальність. І своє покликання можливо передати іншим, пробудивши в них схожу мету і спрямування.

Висновком з наших роздумів у цій статті є визнання того, що ціннісна сфера людського саморозуміння та самоздійснення є багатою на відтінки й відношення. Покликання, за всієї екзистенційної ваги цього феномену, не займає собою все поле значень у ній. Поряд із покликанням повноту особистісного буття людини задає розуміння об'єктивно, зовні їй призначеного – родовим буттям, суспільством, долею, для когось за його вірою і Богом визначеного. Також важливою складовою не лише морального буття, але й здійснення самого покликання людини є розуміння її обов'язків – родинних, громадянських, етичних та вміння поєднувати їх дотримання із реалізацією бажаного та омріяного. Безперечно ширшим, ніж поняття покликання, є уявлення про сенс життя, адже життя «мудріше» за все, що людина у ньому сама може збагнути. Орієнтування на цю мудрість і сенс дає змогу стримати власне наполягання людини на самоздійсненні тут і тепер. Безумовно поняття покликання містить ознаку блага – це завжди прагнення до блага. І в етичному сенсі існує ієрархія благ, коли благо особисте потрібно співвідносити з вищим, або принаймні з благом іншої особистості у світі. Нарешті, у покликанні завжди присутнє відкриття вищого, неочікуваного, того, що перевершує людину. Покликання пізнається за талантами людини, але важливо відчувати і берегти його як цінний дар свого життя. Таким чином, лише враховуючи виміри іншого та вищого, ніж покликання, можливо втримати обрїї його розуміння та можливості його здійснення особистістю.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М. И. Левина, А. Ф. Филиппова, П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. К.: Основи, 1994. 261 с.

Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / пер. с франц. Н. Б. Маньковской М.; СПб: Университетская книга, 2000. 415 с.

Левинас Е. Між нами / пер. з франц. В. Куринського. К.: Дух і Літера; Задруга, 1999. 312 с.

Малахов В. А. Нагарийские тетради. К.: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2018. 156 с.

Мулярчук Є. І. Покликання як мотивуючий чинник розвитку освіти в Україні. *Філософія освіти. Науковий часопис*. № 1 (20). Інститут вищої освіти Національної академії



педагогічних наук України, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. С. 213–234.

Joldersma C. A Levinasian Ethics for Education's Commonplaces: Between Calling and Inspiration. New York: Palgrave MacMillan, 2014. 126 p.

### **Мулярчук Євген Іванович**

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник  
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України  
вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001  
E-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

Стаття надійшла до редакції: 02.05.2019

Схвалено до друку: 07.06.2019

---

## **ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ПРИЗВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА**

### **Мулярчук Евгений Иванович**

кандидат философских наук, старший научный сотрудник  
Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины  
ул. Трёхсвятительская, 4, Киев, 01001  
E-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

В статье исследованы этические проблемы осуществления призвания человека. На основе идей Э. Левинаса и их дальнейших интерпретаций автор обосновывает значение этической оценки мотивов призвания как способа самоактуализации личности в мире. Целью исследования является анализ ценностных измерений, соответствию которым должно удовлетворять понимание личностью её призвания, но которые обладают собственным независимым этическим смыслом. Это требования морали, обязанности, витальные ценности и ценности человеческого сосуществования, религиозные и другие идеи. Раскрыта трансцендентность целей призвания человека, сверхличностное значение ценностей, которым оно служит. В исследовании проанализирована связь и отличие идей призвания и предназначения человека, противоречия желаний и волеий с обязанностями человека в осуществлении им призвания. Предназначение обосновывается как происходящее из независимого от человека измерения бытия, которое задаёт рамки его свободы, в то время как призвание всегда личностное и свободно принятое. В статье показана связь понимания призвания человека с решением проблемы смысла его жизни. Исследован вопрос об иерархии представлений об индивидуальном благе человека и проблема определения высшего блага как ориентира осуществления призвания. Проанализированы феномены судьбы и дара как таких, которые задают направление и одновременно непредвиденность в осуществлении призвания. Как вывод констатирована многомерность ценностей в призвании человека, сочетание множества личностных мотивов. Самоопределение и выбор в осуществлении призвания требует решительности и ответственности одновременно. Призвание как феномен личностного бытия не существует вне этической рефлексии и согласования индивидуальных убеждений и стремлений с требованиями и ценностями семьи, общества и морали в её общечеловеческом измерении.

**Ключевые слова:** призвание, предназначение, этические обязанности человека, смысл жизни, ответственность, благо.

Статья поступила в редакцию: 02.05.2019

Утверждена к печати: 07.06.2019

## ETHICAL PROBLEMS OF REALIZATION OF CALLING OF A PERSON

**Muliarchuk Yevhen I.**

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow

H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine

4, Trokhsviatytska str., 01001, Kyiv, Ukraine

E-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

### ABSTRACT

The article researches ethical problems of realization of human calling. On the basis of ideas of the ethics of E. Levinas and their interpretations the author proves the importance of ethical dimension of evaluation of calling as a way of self-actualization of a personality. The purpose of the study is to determine of the conditions and requirements for understanding of calling by personality. However, from the ethical point of view those conditions and requirements appeared to be independent from the individual aims and visions of calling. Therefore, reveals itself the transcendence of the purpose of calling, devotion of a person to over-personal aims and values. The research analyzes the interrelations between the ideas of calling and mission or assignments of a man in the world. The ethical problem presents also the realization of the ethical obligations versus desires and will of calling. The article researches the problem of the purpose of life related to individual understanding of calling. The other issue of the study is the topic of a highest good as the aim and ethical dimension for calling. The theme of destiny and predestination researched as relevant for the experience of calling as well as the phenomenon of gift. Calling is a realization of given to a person and of his or her gifts. For the conclusion was determined the multidimensional character of values of human calling. In the essence of this phenomenon revealed the combination of personal and transcendent, over-personal motives. There is a hierarchy of levels of good in the experience of calling. The person must be able to build up and understand those levels by means of ethical thinking in order to realize calling in the life. There could not be an irresponsible calling of a person. It has to be a correlation of calling with responsibility to family, society and the world of higher ethical values.

**Keywords:** calling, mission, ethical obligations of a person, the purpose of life, responsibility, good.

### REFERENCES

- Joldersma, C. (2014). *A Levinasian Ethics for Education's Commonplaces: Between Calling and Inspiration*. New York: Palgrave MacMillan.
- Levinas, E. (2000). *Selected Works. Totality and Infinity*. (N. B. Mankovskaia, Trans.). Moscow and Saint Petersburg: Universitetskaia kniga. (In Russian).
- Levinas, E. (1999). *Between Us*. (V. Kurynskyi, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera; Zadruga. (In Ukrainian).
- Malakhov, V. A. (2018). *Nagarian Notes*. Kyiv: Dmitriy Burago Publishing house. (In Russian).
- Muliarchuk, Ye. (2017). Calling as a Motivating Factor of the Development of Education in Ukraine. *Philosophy of Education: Research Journal*, 1 (20), 213–234. (In Ukrainian).
- Weber, M. (1990). *Selected Works*. (M. I. Levyna, A. F. Fylyppova & P. P. Haidenko, Trans.). Moscow: Progress. (In Russian).
- Weber, M. (1994). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (O. Pohorilyi, Trans.). Kyiv: Osnovy. (Original work published 1905). (In Ukrainian).

Article arrived: 02.05.2019

Accepted: 07.06.2019

УДК (UDC) 37:001.8:005.71

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-60-10

Galina Zhukova

## CURRENT PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF EDUCATION

In the article the necessity of the definition of non-academic education as an unusual phenomenon of the modern educational world is considered. Requests for lifelong learning are becoming more and more relevant and reflect not only the need but also the reflection of the country's stability, because education is a mainstay of the social, professional and social sectors. A specialist can meet the fast-moving demands of the labor-market only when he is able to continuously study and optimally use the accumulated educational capital. In the education system, there should be opportunities for unforeseen education, which must meet the newest needs of the economy. Life-long learning becomes a necessary and increasingly important element of contemporary educational systems, where non-academic education is increasingly playing a role, in most cases, through self-education of citizens. Non-academic education is determined by the organization of systematic studies of the nature of modern knowledge as a specific type of philosophical reflection, which can be defined by the categories of activities in education. It implies improving the quality of the professional training of those who are studying on the basis of the widespread use of information and communication technologies, the formation of their skills and skills in electronic simulation. Formed effective stereotypes of thinking and behaviour require an understanding of the essence of education and bringing it to an appropriate effective template that is adapted to the educational field. The development of non-academic knowledge, unlike academic, takes place at the personal level and forms the need for the personality to be realized in public life, raising the level of mass consciousness, transforming abstract knowledge into practical. It relates to those curricula that are outside the academic formal education system. That is, non-academic education is independent of state programs of education, helping a person in a short time to translate a dream into a professional plane.

**Keywords:** non-academic education, academic education, phenomenon, learning process.

The *aim* of this study is to determine the important role of alternative types of education, as the actual directions of the transfer of knowledge of the present. The education system is intended to prepare the younger generation for effective work and provide the opportunity to freely choose a career in an adult's life.

One of the central aspects of the educational reforms of the last decade is the transformation of the Ukrainian educational system into an inseparable unity of education and upbringing. Philosophy is usually fruitfully manifested in its practical value, especially in times difficult for the country. An important element of modern life is the discovery and comprehension of the philosophy of the deep meanings of education. Therefore, the definition of ways to solve problems of the philosophy of education is *actuality* of the research.

Our *tasks* are to determine whether non-academic education is aimed at achieving certain educational goals and encompasses all forms of learning, the development of which deliberately promotes students, creating a variety of educational situations. Should it, unlike academic, be general, consistent, standardized?

The generally recognized necessity of European education is the openness of the process of obtaining knowledge, finding the meaning of education throughout life, which is considered by the European Union as one of the main elements of a human social model. The UNESCO International Commission on Education formulated the following directions of education for the twenty-first century: to be able to learn and study at any age; be able to work and create; learn how to live together; be able to live, be able to create [European Commission, 2013]. The *degree of development* of the topic of research in scientific works: L. Sigaeva considers the goal of adult education not only to ensure optimization of professional mobility, but also to enable the person

---

© Zhukova G. V., 2019.



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

to be himself [Sigaeva, 2011]; L. Korchagina substantiates life-long learning as the creation of all the necessary conditions for obtaining the necessary person, society and state of education [Korchagina, 2008]; scientists J. Siemein, R. Weldenb, H. Heikeb, S. Wleitenb and H. Boshuizen emphasize that life-long learning is a combination of a person with innate abilities and knowledge. They argue that non-academic education rewards students to the best relevant knowledge, they are more motivated to find work by specialty [Semeijna, Veldenb, Heijkeb, Vleutenb & Boshuizen, 2016].

The *novelty* of our research is that non-academic education is not the subject of sufficient scientific attention, because it is a position corresponding to the needs of the labor-market. Reforms in education in their essence are not always clear to society, although in some sections work in their favour. Whatever the high state officials from education, the apparent interest of the state in this field, only seems to be related to the “optimization” of professional orientations. In fact, non-academic education is the foundation of academic, because it determines the tastes and direction of the population, emphasizes the public’s awareness of the state and prospects of their education. The idea of non-academic education remains poorly understood by science and ordinary citizens. It is perceived as an abstract phenomenon that transforms, embodies and assimilates reality. But now it is clear that non-academic education opens the way to the solution of the priority tasks of the country’s politics and economy, establishes the way for planning and forecasting the ability to think independently, based on the foundations of culture, morality, and universal values.

In connection with the transition from the accumulation of knowledge to their comprehension in the theoretical plane, it is necessary to study new techniques in the formation of education. Modern education reflects the essence of the world, which is rapidly changing with the help of innovative technologies, globalization, the diversity of trends in the style of philosophical reflection of human life. Education began to focus on forms of cognition, which provide orientation in a vast range of new knowledge. The prevailing values were the expression of ideas of a comprehensive nature, reflecting in varying degrees the multi-vector, ambiguous processes of vocational training.

Educational industries, which are essentially one of the factors of the development of creative learning, use non-academic education, as the self-realization of science as a whole. Focusing on mastering only professional skills increases the gap between academic and non-academic studies, which puts the danger of inadequate intellectual development. Understanding the theoretical and content aspects of education can provide a comprehensive development of personality. The modern person is influenced by globalization, which affects the perception of the faces of academic and non-academic education and entails the need to find new ways of representing the methodological basis of the philosophical accents of educational angles, realized through the influence of images on the subject.

Non-academic training is carried out by organizations that unite people interested in this training. For financial returns in professional activities, questions can be asked that need to be addressed before entering an institution or going to courses. For example, for some individuals, it’s interesting at first whether learning will bring real results, whether teachers are practitioners or scholars, why study, so that in the future it is guaranteed not to lose your job. Actuality is also an ability of a person to adapt to a dynamic world, to study throughout his life, to radically change the specialization. New types of education that arise at all times can call into question the traditional significance of education, interpreting their achievements as a background of dehumanization. Therefore, the contradictions between academic forms of education and non-academic, which emphasize that various trends in education may be ambiguous, become actual. A variety of vocational training makes it difficult for people to make a real choice. The further development of academic education can take place as a continuation of the traditional and as a departure from the norms and canons of conservatism.

American scientist Jonathan Cohen argues that academic education is a human right, a student, and non-compliance is social injustice. He notes the gap that exists between

the principles of socio-emotional academic studies that are adopted at the state level and their practical use when teaching in educational institutions. Harvard's professor believes that the goals of education should be rethought in order to identify priorities not only for academic learning, but also for social, emotional and ethical competencies. That is, he identifies university studies with academic background [Cohen & Morrison, 2007].

The source of ideas and proposals for the organization of education is the consideration of the main types and forms of joint use of non-academic and academic education. There is a growing gap between academic education and labor market requirements. Students need to acquire knowledge and skills that are relevant to the current state of their future work.

Academic education is a universal form, a kind of constant, based on which science is developing. It disseminates academicism as a fundamental tradition necessary for the further development of education in general. To create something fundamentally new, creative it is necessary to study the existing traditional forms. The existence of academic education is indispensable to the development of non-academic education. It can be said that differences in wages between people with academic and non-academic backgrounds are not diminished due to academic education as expected. Non-academic education is based on the interest of the course of study. Its essence lies in the installation, in that it is unfinished in comparison with the traditional, sometimes the result is completely unknown even to the course teachers.

At present, the problem of non-academic education is anxiety and attracts attention to the fact that it does not give the official right to enter higher education institutions. It can be realized as learning creativity, development of abilities and innovative learning. At the same time, based on the introduction of requirements for educational programs of educational institutions of non-academic education, the quality of vocational education should be improved; as well as the ability of students to study any cycle beyond traditional learning, including on the basis of distance learning technologies. The development of effective mechanisms for managing the functioning of the education system in conditions of transformation in the external environment requires a thorough study and objective analysis of the experience of developed countries in terms of integration of vocational education with the labor market, participation in this process of the state.

Non-academic education can be a practical part of academic education, it may be the improvement of specific skills or the filling of gaps in learning. It gives knowledge about how to structure their work, find new goals, directions, and be able to organize their work accordingly. The desire for novelty, the development of science and technology opens up previously inaccessible opportunities for education. Academic education is now becoming accessible, universal, only a prerequisite for a career. In order to become a universal person in his area need to be able to adapt, change factors and norms, be able to separate from unnecessary. Acquiring practical skills, ability to navigate the market of services allows you to get non-academic education.

Given the wide range of problems outlined, one can draw attention to the fact that in extracurricular education there is an increase in the number of students, the growing popularity of training without interruption from production, the revival of adult education, the development of more flexible requirements and qualifications for the start of work. The most actual characteristic of the current situation in the education system is the awareness of citizens of the need for education throughout their lives, with an emphasis on the professional aspect. Actual and debatable is the question of the dependence of a successful career on academic education, that is, only the improvement of health care, acceleration of the introduction of innovations, the creation of a philosophical and cultural ideals, which contains the natural tendency of an individual to good, depends on people with higher education. It should be taken into account when designing the procedural principles of education orientation of man to assimilate the norms of coexistence.

For the further modernization of the education system, first of all, philosophical tendencies that characterize the direction of development of world civilization and tested in

the functioning should be used. The threat to mankind is destructive manifestations of the processes of globalization, social processes and education systems. Today, when already accumulated a certain amount of pedagogical knowledge, it is necessary to typology the functional potential of non-academic education in modern civilization. The philosophical aspect of the development of non-academic education, which reveals its dynamics, provides in-depth analysis and is reflected in methodological and conceptual foundations. Given the cumulative nature of pedagogical science, the definition of clear time limits for the appearance of ideas, views, programs, and courses is not so simple.

The decisive role of the so-called “specific” academic competence in the process of learning, professional, industry knowledge and skills in educational programs that are directly related to aspects of work is underlined by some foreign authors. Other authors argue that it is important to pay attention to academic conceptual competence, ability to communicate, work in a team, so-called “general” competencies, skills and ability to study and. This obvious contradiction can be explained by two factors. On the one hand, educational programs may have different goals in preparing for the needs of the labor market. On the other hand, different educational priorities relate to different definitions and classifications of competencies [Boshuizen, Bromme & Gruber, 2004].

Non-academic education can be included in the modern global communication and information space as a non-linear content of unique advantage. That is, the basis of the new pedagogical paradigm is the orientation to scientific and creative ideas and their practical and technological decisions, respectively, ahead of development. Valuable theory of personality development in this context is semantically the dominant integrative processes in education, which implements the harmonization and humanization of education.

Non-academic education develops its foundation as a phenomenon on the basis of innovation and technology, from which the factors contributing to its development resonate. This fundamental is traditional education, in which the experience and pedagogical heritage received by humanity are preserved and actualized. Academic education, as a constantly growing factor, interacts with innovation, while ensuring the sustainability of education. Commitment to the traditions in education led to the formation of academicism, but on the background of changes in society, the non-academic education strengthens its position. The current state of the educational system in Ukraine confirms the urgent need to rebuild the concepts of education, driven by the need of society to modernize the traditional education system, providing effective professional training of students as competitive in the modern labor-market of specialists.

The philosophical and educational orientation of non-academic education in a multicultural, democratic society through the direct or indirect activity provides professional and scientific services. Since education in its broadest sense crystallizes the platform for reflection of knowledge as a personally accomplished and meaningful experience, non-academic education is a kind of organic element of the functioning of scientific and technological progress and forms of social consciousness.

The *conclusions* may be that for today’s academic education is a priority the formation of new knowledge, the creation of ideas about the exemplary, most skilful in education. The main task of academic education is the training of professionals, the creation and development of appropriate professional direction of science, the study of history, the development of theory and practice, on the basis of which are created scientific works that meet the requirements. Accordingly, current trends in philosophy and pedagogy, academic education, as before, remains relevant and in demand, supported both by the state and non-state institutions. The usual learning can be creative, not torn away from the problems of real life, considered as preserving the traditions, trends and changes characteristic of mass education. The desire to reject achievements and new solutions that meet the requirements of the present contribute to stagnation in educational thought.

## REFERENCES

- Boshuizen, H., Bromme, R., & Gruber, H. (2004). Does Practice Make Perfect? A Slow and Discontinuous Process. In W. H. Gijsselaers, P. A. Henny & H. P. Boshuizen (Eds.), *Professional Learning: Gaps and Transitions on the Way from Novice to Expert* (pp. 73–93). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Cohen, L., & Morrison, L. (2007). *Research Methods in Education*. London and New York: Routledge.
- European Commission. (2013). Growth, Employment and Competitiveness in a Knowledge Society. In *Scientific Evidence for Policy-making. Research Insights from Socio-economic Sciences and Humanities*. Retrieved from <https://publications.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/040dc20c-51f6-4630-a8be-ce16c95aef12/language-en/format-PDF/source-100102754>.
- Korchagina, L. M. (2008). Life-long Learning as a Priority Trend in the Modernization of Education Management in Ukraine. *Theory and Practice of Public Administration*, 3 (22), 326–332. Kharkiv: Publishing House of National Academy for Public Administration under the President Of Ukraine.
- Semeijna, J., Veldenb, R., Heijkeb, H., Vleutenb, C., & Boshuizen, H. (2016). Competence Indicators in Academic Education and Early Labour Market Success of Graduates in Health Sciences. *Journal of Education and Work*, 4 (19), 383–413. London: Taylor & Francis (Routledge).
- Sigaeva, L. (2011). Characteristics of the Structure of Adult Education in Modern Ukraine. *Bulletin of Zhytomyr State University. Pedagogical sciences*, 59, 38–42. Zhytomyr: Zhytomyr State University Publishing House.

### Zhukova Galina V.

PhD in Pedagogy, Senior Lecturer, Department of Preschool Education  
National Pedagogical Dragomanov University  
9, Pirogov str., 02000, Kyiv, Ukraine  
E-mail: galinazh1299@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1248-4669>

Article arrived: 04.01.2019

Accepted: 18.02.2019

---

## СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

### Жукова Галина Вікторівна

кандидат педагогічних наук, старший викладач кафедри методик та технологій дошкільної освіти  
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова  
вул. Пирогова, 9, Київ, 02000  
E-mail: galinazh1299@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1248-4669>

У статті розглядається необхідність означення позаакадемічної освіти як незвичайного явища сучасного освітнього простору. Запити навчатися протягом життя стають дедалі актуальнішими і змальовують не тільки потребу, але й відображення стабільності країни, бо освіта є магістральною складовою суспільної, фахової та соціальної галузей. Фахівець може відповідати швидкоплинним вимогами ринку праці тільки в тому разі, коли він у змозі постійно вчитися й оптимально використовувати накопичений освітній капітал. У системі освіти мають бути закладені можливості неперервної освіти, що повинні справджувати новітні потреби економіки. Навчання протягом життя стає необхідним і все більш значущим елементом сучасних освітніх систем, де все більшу роль відіграє позаакадемічна освіта, що реалізується здебільшого за рахунок самоосвіти громадян. Позаакадемічна освіта визначається організацією системних досліджень природи сучасного знання як специфічного типу філософської рефлексії, що можна означити категоріями

діяльності в освіті. Під ними розуміють поліпшення якості професійної підготовки тих, хто навчається, на підставі широкого використання інформаційно-комунікаційних технологій, формування в них умінь і навичок електронного моделювання. Сформовані ефективні стереотипи мислення й поведінки вимагають осмислення суті освіти та приведення її до відповідного ефективного шаблону, який є адаптованим до освітньої галузі. Освоєння позаакадемічних знань, на відміну від академічних, відбувається на особистісному рівні й формує потребу реалізації особистості в суспільному житті, підвищення рівня масової свідомості, перетворення абстрактного знання на практичне. Воно стосується тих навчальних програм, які знаходяться поза академічною формальною освітньою системою. Тобто позаакадемічна освіта є незалежною від державних програм освітою, допомагає людині за короткий термін перевести мрію у професійну площину.

**Ключові слова:** позаакадемічна освіта, академічна освіта, феномен, процес навчання.

Стаття надійшла до редакції: 04.01.2019

Схвалено до друку: 18.02.2019

---

## СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

**Жукова Галина Викторовна**

кандидат педагогических наук, старший преподаватель кафедры методик и технологий дошкольного образования

Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова

ул. Пирогова, 9, Киев, 02000

E-mail: galinazh1299@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1248-4669>

В статье рассматривается необходимость определения внеакадемического образования как необычного явления современного образовательного мира. Запросы человека учиться в течение жизни становятся все более актуальными и изображают не только потребность, но и отражение стабильности страны, поскольку образование является магистральной составляющей общественной, профессиональной и социальной отраслей. Специалист может соответствовать скоротечным требованиям рынка труда только в том случае, когда он в состоянии постоянно учиться и оптимально использовать накопленный образовательный капитал. В системе образования должны быть заложены возможности непрерывного образования, которые могут оправдать новейшие потребности экономики. Обучение в течение жизни становится необходимым и все более значимым элементом современных образовательных систем, где все большую роль играет внеакадемическое образование, реализуемое, в большинстве случаев, за счет самообразования граждан. Внеакадемическое образование определяется организацией системных исследований природы современного знания как специфического типа философской рефлексии, его можно обозначить категориями деятельности в образовании. Под ними подразумевается улучшение качества профессиональной подготовки обучающихся на основании широкого использования информационно-коммуникационных технологий, формирование у них умений и навыков электронного моделирования. Сформированные эффективные стереотипы мышления и поведения требуют осмысления сути образования и приведения ее к соответствующему эффективному шаблону, который является адаптированным к образовательной отрасли. Освоение внеакадемических знаний, в отличие от академических, происходит на личностном уровне и формирует потребность реализации личности в общественной жизни, повышение уровня массового сознания, превращение абстрактного знания в практическое. Оно касается тех учебных программ, которые находятся вне академической формальной образовательной системы. То есть внеакадемическое образование является независимым от государственных программ образованием, оно помогает человеку за короткий срок перевести мечту в профессиональную плоскость.

**Ключевые слова:** внеакадемическое образование, академическое образование, феномен, процесс обучения.

Статья поступила в редакцию: 04.01.2019

Утверждена к печати: 18.02.2019



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

**Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!**

### Різновиди плагіату

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

### Параметри тексту

- 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 посторічкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

### Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами, а також *не менше 500 знаків* – російською. 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 ключові слова (від 4 до 6). Перша анотація друкується через один порожній 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 даної 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. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту. Примітки оформлюються списком.
7. **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).
8. **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.
9. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2019.
10. **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 трьох мовних варіантах: українською, англійською та російською, а також мовою оригіналу у випадку, коли стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською).
11. **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 даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.**

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), також їх можна надсилати на електронну адресу: [holubenko@karazin.ua](mailto:holubenko@karazin.ua).

**Наукове видання**

# **ВІСНИК**

Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 60

Збірник наукових праць

*Українською, англійською та російською мовами*

**Автор оригінал-макету**

**О. В. Голубенко**

**Технічні редактори**

**О. В. Голубенко**

**Ю. Д. Терещенко**

Для оформлення обкладинки використана картина Едварда Мунка  
«Мислитель» Родена в саду доктора Лінде в Любеку» (1907 р.), Музей Родена,  
м. Париж, Франція.

Підписано до друку 30.09.19. Формат 60x84/8.

Папір офсетний. Друк ризографічний.

Ум. друк. арк. 11,5. Обл.-вид. арк. 9,1.

Наклад 100 пр. Зам. № 81/19.

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