

ISSN 2306-6687

Міністерство освіти і науки України

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО

УНІВЕРСИТЕТУ

імені В. Н. Каразіна

Серія «Теорія культури і філософія науки»



Випуск 61

Заснована 1991 року

Харків 2020

Збірник наукових праць присвячений актуальним проблемам філософії культури, філософської антропології, теорії пізнання і філософії науки.

Вісник є фаховим виданням України категорії «Б» у галузі філософських наук зі спеціальності 033 (наказ МОН України № 627 від 14.05.2020).

Індексується DOAJ: <https://doaj.org/toc/2306-6687?source>

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

Редакційна колегія

Тиханов Галін – доктор філософських наук, професор Університету королеви Марії (м. Лондон, Великобританія) – **головний редактор**.

Петренко Дмитрій Володимирович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

Білецький Ігор Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

Грау Олівер – доктор філософських наук, професор Дунайського університету (м. Кремс, Австрія).

Гріндт Хельмут – доктор філософських наук, професор Університету Дюссельдорфу (м. Дюссельдорф, Німеччина).

Ептштейн Міхаїл – доктор філософських наук, професор Університету Еморі (м. Атланта, США).

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

Клемме Гайнер – доктор філософських наук, професор Університету імені Мартіна Лютера Галле (м. Віттенберг, Німеччина).

Ключинський Рішард – доктор філософських наук, професор Лодзинського університету (м. Лодзь, Польща).

Пугач Борис Якович – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Стародубцева Лідія Володимирівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри медіакомунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Суковата Вікторія Анатоліївна – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Титар Олена Володимирівна – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Фесенко Галина Григорівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії і політології Харківського національного університету міського господарства імені О. Бекетова (м. Харків, Україна).

Філіппова Ольга Аркадіївна – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Адреса редакції: 61022, Харків, майдан Свободи, 6, ХНУ імені В. Н. Каразіна,

кафедра теорії культури і філософії науки, (057) 707-55-72

E-mail: journal.philosophy@gmail.com

Сайт: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/index>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію

КВ № 21569-11469Р від 21.08.2015

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

ISSN 2306-6687

Ministry of Education and Science of Ukraine

THE JOURNAL
OF V. N. KARAZIN KHARKIV NATIONAL
UNIVERSITY

Series: Theory of Culture and
Philosophy of Science



Issue 61

Established in 1991

Kharkiv 2020

The given scientific articles are dedicated to actual problems of philosophy of culture, philosophical anthropology, theory of knowledge and philosophy of science

The Journal is a professional edition of Ukraine of the "B" category in the field of philosophical science in the specialty 033 (The Decree of MES of Ukraine No. 627 from 14.05.2020)

Indexed: DOAJ: <https://doaj.org/toc/2306-6687?source>

Approved for publication by the decision of the Academic Council of V. N. Karazin Kharkiv National University (protocol number № 10 dated 23.06.2020).

Editorial Board

Tihanov Galin – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Queen Mary University (*London, Great Britain*) (**Editor-in-Chief**).

Petrenko Dmitry – D. Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*) (**Deputy Chief Editor**).

Biletsky Igor – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*) (**Executive Secretary**).

Epshtein Mikhail – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Emory University (*Atlanta, USA*).

Fesenko Galina – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and Political Science, O. M. Beketov Kharkiv National University of Urban Economy (*Kharkiv, Ukraine*).

Filippova Olga – Ph.D. (Sociology), Associate Professor of the Department of Sociology, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Grau Oliver – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Danube University (*Krems, Austria*).

Grindt Helmut – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Dusseldorf University (*Dusseldorf, Germany*).

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

Klemme Heiner – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Martin Luter University Halle (*Wittenberg, Germany*).

Kluszynski Ryszard – D. Sc. (Philosophy), Professor of the University of Lodz (*Lodz, Poland*).

Pugach Boris – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Starodubtseva Lydia – D. Sc. (Philosophy), Head of the Department of Media and Communication, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Sukovata Viktoria – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Tytar Olena – D. Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

The address of editorial board: 61022, Kharkiv, Svobody sq., 6, V. N. Karazin Kharkiv National University, Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, (057) 707-55-72
E-mail: journal.philosophy@gmail.com
Web-site: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/index>

The articles were reviewed internally and externally

Certificate of state registration
KB № 21569-11469P dated 21.08.2015

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВА.....	7
Петренко Д. В. ТРАНСВЕРСАЛЬНИЙ КІНЕМАТОГРАФ ФІЛІПА ГРАНРІЙЕ: АФЕКТ, ЖЕСТ, ДОТИК.....	7
Tytar O. V. PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN TOURISM CULTURE	15
Стародубцева Л. В. DOCUMENTARY ЯК ФАНТОМ: ІГРИ ДЕФІНІЦІЙ	23
Жеребкіна І. А. (НЕ)СОГЛАСІЄ ПОЛІТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФИИ ЖАКА РАНСЬЕРА	33
Тагліна Ю. С. Кутенко О. С. ТРАНСФІГУРАЦІЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ МИСТЕЦТВА: ПОШУК НОВИХ ФОРМАТИВ У СВІТІ ІЗОЛЯЦІЇ.....	45
КУЛЬТУРНА ТА СОЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ.....	53
Білецький І. П. МІСТИКА І ПОЛІТИКА В АНТИЧНІЙ ТА КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМАХ.....	53
Ikeke M. O. IMPLICATIONS OF THE CONCEPT OF THE “COMMON GOOD” FOR POLITICAL LEADERSHIP	61
Владленова І. В. ІДЕОЛОГІЯ ЯК МІСТИФІКАЦІЯ РЕАЛЬНОСТІ.....	69
Пилипенко С. Г. ЛЮДИНА В ЕПОХУ ТЕХНОЛОГІЧНИХ ЗСУВІВ: У ПОШУКАХ ОПЕРТЯ.....	81
Кобелева Д. Л. БУТТЯ ЛЮДИНИ: СУЧАСНІСТЬ ТА МАЙБУТНЄ (ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ ЩОДО ІДЕЙ Ю. Н. ХАРАРІ)	90
Білик Я. М. СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ.....	97

CONTENT

PHILOSOPHY OF CULTURE AND ART	7
Petrenko D.	
PHILIPPE GRANDRIEUX’S TRANSVERSAL CINEMA: AFFECT, GESTURE, TOUCH.....	7
Tytar O.	
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN TOURISM CULTURE	15
Starodubtseva L.	
DOCUMENTARY AS A PHANTOM: GAMES OF DEFINITIONS	23
Zerebkina I.	
(DIS)AGREEMENT OF THE POLITICAL AND THE AESTHETICAL IN PHILOSOPHY OF JACQUES RANCIÈRE	33
Tahlina J., Kutenko O.	
TRANSFIGURATION OF THE REPRESENTATION OF ART: SEARCH FOR NEW FORMATS IN THE WORLD OF ISOLATION.....	45
 CULTURAL AND SOCIAL ANTHROPOLOGY	 53
Biletsky I.	
MYSTICISM AND POLITICS IN THE ANCIENT GREEK AND CHINESE PHILOSOPHIC PARADIGMS.....	53
Ikeke M.	
IMPLICATIONS OF THE CONCEPT OF THE “COMMON GOOD” FOR POLITICAL LEADERSHIP.....	61
Vladlenova I.	
IDEOLOGY AS A MYSTIFICATION OF REALITY	69
Pylypenko S.	
MAN IN THE EPOCH OF TECHNOLOGICAL SHIFTS: IN SEARCHING FOR SUPPORT.....	81
Kobelieva D.	
HUMAN EXISTENCE: PRESENT AND FUTURE (PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON THE IDEAS OF Y. N. HARARI).....	88
Bilyk Y.	
SOCIOCULTURAL ANALYSIS IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF SCIENCE	97

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВА

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-01

Петренко Дмитрій Володимирович

доктор філософських наук, завідувач
кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна,

Харків, майдан Свободи, 6, 61022

E-mail: d.v.petrenko.culture@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6771-2916>

ТРАНСВЕРСАЛЬНИЙ КІНЕМАТОГРАФ ФІЛІПА ГРАНРІЙЕ: АФЕКТ, ЖЕСТ, ДОТИК

Статтю присвячено розгляду філософської антропології кіно початку XXI століття на матеріалі фільмів французького кінорежисера Філіпа Гранрійе. Дослідження стратегій співвідношення людини і кінематографічного образу дозволяє розкрити ряд антропологічних операцій, які артикують уявлення про людину, і розробити оригінальну концепцію трансверсальної антропології кіно.

Кінематограф Гранрійе аналізується в контексті взаємодії з тілесним досвідом глядача, що виводить на перший план співвідношення аудіовізуального кінообразу і людського тіла. Розглядається концепція «спінозіанського кінематографа» Гранрійе, відповідно до якої фільм розуміється як місце втілення чистих афектів, що занурюють глядача у трансіндивідуальне поле. Трансверсальний кінематограф порушує встановлені конвенції наративного кіно і підриває домінуючі форми організації диспозитиву, руйнуючи опозиції людського/тваринного та культурного/природного.

У фільмах Гранрійе проводиться дослідження кінематографічного сприйняття, яке орієнтоване не тільки на аудіальний і візуальний, але й на тактильний досвід. Авангардність фільмів Гранрійе виявляється в пошуку альтернативи кінематографічній репрезентації, що складає одну з найбільш важливих стратегій теорії і практики кінематографа початку XXI століття. Фільм тут постає не як текст, що відсилає до інших культурних текстів, а як тілесний асамбляж, який не підлягає семіотизації. На відміну від постмодерністського кінематографа кінця XX сторіччя фільми Гранрійе актуалізують відмову від текстоцентризму і створюють аудіовізуальне поле перцептивного експерименту. Отже, кінематограф Гранрійе варто розглядати в контексті наступних іменних двійок: 1) образ і афект, 2) диспозитив і трансверсальність 3) бачення і торкання.

Ключові слова: кіно, афект, образ, торкання, трансверсальне, диспозитив.

Петренко Дмитрий Владимирович

доктор философских наук, заведующий
кафедрой теории культуры и философии
науки Харьковского национального
университета имени В. Н. Каразина
Харьков, площадь Свободы, 6, 61022
E-mail: d.v.petrenko.culture@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6771-2916>

**ТРАНСВЕРСАЛЬНЫЙ КИНЕМАТОГРАФ ФИЛИППА ГРАНРИЙЕ:
АФФЕКТ, ЖЕСТ, КАСАНИЕ**

Статья посвящена рассмотрению философской антропологии кино начала XXI века на материале фильмов французского режиссера Филиппа Гранрийе. Исследование стратегий соотношения человека и кинематографического образа позволяет раскрыть ряд антропологических операций, которые артикулируют представления о человеке, и разработать оригинальную концепцию трансверсальной антропологии кино.

Кинематограф Гранрийе анализируется в контексте взаимодействия с телесным опытом зрителя, что выводит на первый план соотношение аудиовизуального кинообраза и человеческого тела. Рассматривается концепция «спинозианского кинематографа», разработанная Ф. Гранрийе, согласно которой фильм понимается как место воплощения чистых аффектов, которые погружают зрителя в трансиндивидуальное поле. Трансверсальный кинематограф нарушает установленные конвенции нарративного кино и подрывает доминирующие формы организации диспозитива, разрушая оппозиции человеческого / животного и культурного / природного.

В фильмах Гранрийе проводится исследование кинематографического восприятия, которое ориентировано не только на аудиальный и визуальный, но и на тактильный опыт. Авангардность фильмов Гранрийе проявляется в поиске альтернативы кинематографической репрезентации, что составляет одну из наиболее важных стратегий теории и практики кинематографа начала XXI века. Фильм здесь понимается не как текст, который отсылает к другим культурным текстам, а как телесный ассамбляж, который не подлежит семиотизации. В отличие от постмодернистского кинематографа конца XX века фильмы Гранрийе актуализируют отказ от текстоцентризма и создают аудиовизуальное поле перцептивного эксперимента. Таким образом, кинематограф Гранрийе следует рассматривать в контексте именных двоек: 1) образ и аффект, 2) диспозитив и трансверсальность, 3) видение и касание.

Ключевые слова: кино, аффект, образ, касание, трансверсальное, диспозитив.

Petrenko Dmitry V.

D. Sc. in Philosophy, Head of the Department
of Theory of Culture and Philosophy of Science
V. N. Karazin National University
6, Svobody sqr. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: d.v.petrenko.culture@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6771-2916>

PHILIPPE GRANDRIEUX'S TRANSVERSAL CINEMA: AFFECT, GESTURE, TOUCH

The article deals with the examination of philosophical reflections as to the interrelation of a film and philosophy. The purpose of article is to research the anthropological aspects of various directions in philosophy of cinema forming from the beginning of the XXI century. The presented research will also help to designate the feature of the articulation of "human body/visual image" in the modern philosophical and culturology conceptions.

The examination of philosophy of cinema of the end of the beginning of the XXI century allows allocating of several strategies for understanding the subject "a body and image". These strategies of philosophical anthropology of

cinema do not present integrally all possible directions of conceptualization of the interrelation of an affect and image in Grandrieux's films. Yet, the given schemes have drawn the basic configurations of dispositives, which distribute the economy of the human/animal, natural/artificial, inherent/cultural, human/technical. The specified strategies are evident not only in various philosophical conceptions, but also in theoretical research of cinema, which deal with the studies of the subject "a transversal and film".

In a number of modern philosophical conceptions, the transversal concept is defined even more broadly and is corresponded to the concept of actual. The transversal in Grandrieux's films is an extension of the visual turn and is one of the most important tendencies of hot cognition.

Therefore, in the philosophy of the beginning of the XXI century the interpretation of Grandrieux's films is used in three nominal deuce: 1) image and affect; 2) dispositive and transversal; 3) vision and touch. These strategies of reconstruction of Grandrieux's films do not present integrally all possible.

Keywords: cinema, affect, image, gesture, touch, transversal, dispositive.

Кінематограф початку XXI століття складається із багатьох тенденцій, які так чи інакше орієнтовані на подолання теорії і практики кінематографа кінця XX століття. Криза постмодерністських методологій кінодосліджень призвела до необхідності пошуку нової філософської мови для опису кінопроцесів початку XXI століття. Натхненні постмодернізмом кінотеорії і кінопрактики, що бачили у фільмічному просторі лише інтертекстуальну гру і поле для деконструкції культурних ієрархій, обмежували трансверсальні потенції кінематографічного образу-руху, зводячи його до семіотичних і наративних теоретичних моделей. Саме тому особливу *актуальність* мають дослідження сучасних кінопрактик, що радикально поривають з кінематографом репрезентації і орієнтуються на відкриття трансверсального. Кінообраз тут демонструє, а не репрезентує, виробляє присутність трансверсального, а не відтворює диспозитив влади/знання.

Яскравим прикладом подібного трансверсального кінематографа може бути творчість сучасного французького кінорежисера-авангардиста Ф. Гранрійє. *Мета* статті – філософське дослідження фільмів Ф. Гранрійє в контексті трансверсальної антропології.

У фільмі «Нове життя» Гранрійє занурює глядача у присмеркові гетеротопні простори східноєвропейського міста. Гранрійє в побудові фільму послаблює наративні стратегії, що відсилають до «*Vita nuova*» Данте Аліг'єрі, і створює фрагментарний дисгармонічний світ, переповнений брутальним насильством і перверсивним сексом. Якщо антропологічною умовою включення глядача в ідеологію фільму завжди була уявна ідентифікація з тілесними образами кіногероя (Ж.-Л. Бодрі, К. Метц, Л. Малві, С. Гіз) – провідника ідеологічної інтерпеляції, то афективні тіла у фільмах Гранрійє підривають будь-яку можливість ідентифікації для глядача і занурюють його в інтенсивність присутності плоті.

Тіла у фільмах Гранрійє страждають, кричать, насолоджуються і таким чином демонструють інтенсивність афекту. У психологізованому наративному кіно афект завжди прив'язаний до логіки ситуації, ілюструючи її: переживання афекту зумовлено оповідальними конвенціями і ідеологією внутрішнього світу героя. У демонстрації афекту в «Новому житті» Гранрійє стирається розрізнення між внутрішнім і зовнішнім: герої фільму – це тіла, що виражають афективність, вже не пов'язану з необхідністю ілюструвати внутрішній світ героя, що в наративному кіно служило інструментом залучення глядача у інтерпеляційні процеси. Розуміння афекту у Гранрійє є близьким до теорії афекту, створеної Б. Спінозою.

В одному з інтерв'ю Гранрійє так сформулював завдання своєї кінотворчості: «Я б хотів зробити по-справжньому спінозіанське кіно, де все було б побудовано на різних чистих афектах» [Grandrieux, 2002]. Але що Гранрійє має на увазі під виразами «спінозіанське кіно» і «чистий афект»?

Концепція чистого афекту Спінози довгий час недостатньо досліджувалася багатьма його інтерпретаторами, які розглядали філософію Спінози виключно в контексті пошуків філософії Нового часу, що досить часто призводило до ігнорування по-справжньому авангардних концептуальних рішень, запропонованих в «Етиці» і «Політичному трактаті». Традиційна трактовка спінозістської концепції афекту призвела до викривленого розуміння багатьох тез філософа, що виявилось в психологізації концепції афекту Спінози. Ситуація змінилася у другій половині XX сторіччя – завдяки працям Альтюссера, Дельоза, Балібара філософія афекту Спінози увійшла в актуальний філософський контекст.

Під час реконструкції спінозистської теорії афекту необхідно враховувати важливе для філософа розрізнення між *affectio* і *affectus*, в якому «*affectio*» фіксує стан тіла, що піддається впливу, в той час як поняття «*affectus*» позначає ретрансляцію зміни досконалості або здатності до дії. Як пише Спіноза, «під афектом (*affectum*) я розумію стани тіла (*corporis affectiones*), які збільшують або зменшують здатність самого тіла до дії» [Spinoza, 1925, s. 139]. Афект тут, не є певною сутністю, що актуалізується внаслідок зовнішнього впливу, а виконує суто транзитивну функцію. Е. Балібар вважає, що афект в розумінні Спінози трансіндивідуальний, тобто не є внутрішньою якістю, а сам конститує її із зовнішнього [Balibar, 1996, p. 36]. Наприклад, в короларії до теореми 1 з третьої частини «Етики» у фрагменті «*Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam...*» [Spinoza, 1925, s. 141] словосполучення «*passionibus obnoxius*» варто перекладати як «захопленість пристрастями», що підкреслювало б антиесенціалістську і антипсихологічну природу афекту. Відмова від психологізованих інтерпретацій спінозистської теорії афекту відкриває індивідуальне як конфігурацію зовнішніх афективних співвідношень, трансіндивідуальних і безсуб'єктних. Саме в цьому сенсі Гранрійє говорить про «спінозіанське» кіно як про практику картографування чистих афектів.

Сцени радикального насильства і перверсивного сексу в «Новому житті» не варто інтерпретувати в категоріях психологічних переживань або наративних конструктів: перед нами життя тіла, позбавленого внутрішнього виміру і зведеного до своїх трансіндивідуальних афективних жестів. Як писав поет П. Валері, «найглибше – це шкіра». У Гранрійє знімаються розрізнення між внутрішнім і зовнішнім, глибиною і поверхнею. Режисер конститує лінії вислизання (Дельоз), що виводять глядача по цей бік добра і зла, завжди зумовлених логікою диспозитиву.

У фільмі «Нове життя» для Гранрійє важливо не розповісти історію, а продемонструвати матеріальні ефекти присутності тіла. На думку французького режисера, «в кіно завжди йде боротьба між наративом і чистими афектами». Так, повторювана сцена крику не виконує якоїсь наративної функції, наприклад, демонстрація страждання чи пристрасті героя, а необхідні для демонстрації матеріальності голосу, позбавленого артикуляцій – несеміотизованого свідчення присутності. Голос тут стає, за визначенням філософа М. Долара, частиною «топології тілесності, і відділяючись від тіла, і вказуючи на нього» [Dolar, 2006, p. 59]. Але найбільшої інтенсивності тілесні жести героїв «Нового життя» досягають у сцені танцю, нібито створеній за рецептами теорії фотогенії французького кіноагартиста Ж. Епштейна: камера, що кружляє, передаючи аритмічність становлення; крупні плани, що фрагментують лице; розбалансування зображення, яке перетворює тіла героїв на абстрактну гру світла і кольору.

Одна з центральних фігур французького кіноавангарду 1920-х, режисер Ж. Епштейн, назвав свою теорію кіно фотогенією, використовуючи поняття, популяризоване кінорежисером і кінокритиком Л. Деллюком в кінотеорії французького авангарду. Деллюк розумів фотогенію в кіно достатньо широко, визначаючи її як загальну і по-різному втілену властивість істот, речей і подій виглядати на екрані інакше, ніж у житті. Епштейн, використовуючи поняття фотогенії, переосмислює його для того, щоб позначити ним інтенції своїх кінопрактик, орієнтованих на подолання в кінематографі статики. Використання статичного зображення для Епштейна неприйнятне, так як воно здійснює зупинку життя і замикає потенції кінообразу. Як пише Епштейн, «серед усіх чуттєвих логарифмів реальності фотогенія – це логарифм рухомості. Породжена часом, вона є прискоренням. Вона протиставляє перехідний момент стану, відношення – розміру. Прискорення і уповільнення. Нова і мінлива краса. Вона більше не є функцією від перемінної, але сама є перемінною» [Епштейн, 1988, с. 81].

Фотогенія – це кінофіксація проміжку між різними станами об'єктів, що перебувають в становленні. Отже, для Епштейна кінематограф повинен не фіксувати даний проміжок, вводячи його в репрезентацію, а слідувати йому, (від)творюючи його становлення. На жаль, у своїй кінопрактиці Епштейн не такий радикальний, як у теоретичних студіях. Фільми теоретика фотогенії «Вірне серце», «Падіння будинку Ашерів», «Колиска» ще занадто залежні від настанов свого часу: ідеології особистості, спірітуалістичного інтуїтивізму, відтворення наративності.

Теорія фотогенії Епштейна – це одне з імен кінематографічної стратегії (від)творення трансверсального, яку кінорежисер лише намітив, але повною мірою не реалізував у своїх фільмах. Ф. Гранрійє, натхнений багатьма аспектами теорії фотогенії Епштейна, в кінематографі початку ХХІ сторіччя відтворює жест кінорежисера-авангардиста. В одному з інтерв'ю Гранрійє відзначив: «Жан Епштейн дав саме точне визначення кіно, розказавши історію про землетрус під час кіносеансу. Це тремтіння екрану передавало всю міць кіно, його здатність збуджувати емоції. Я вважаю, що

психологічний вимір значно послабив те, що кіно дозволяє нам переживати, пробуджуючи таке тремтіння» [Гранрійє, 2014]. Гранрійє, слідуючи певним лініям кінотеорії Епштейна, протиставляє свої практики виробництва кінообразу як психології, так і естетиці кіно, і утверджує простір фільму як топос трансверсального експерименту.

Якщо у фільмах Епштейна в улюблених режисером крупних планах обличчя все ще зберігають антропоморфні риси, які втрачають чіткі контури завдяки напливам і розбалансуванню зображення, то у фільмах Гранрійє зняте крупним планом обличчя зводиться до тілесного нерозрізнення і часто розчиняється в абстрактному образі-русі. Як писав Епштейн, «основа кіно – крупний план – максимально виражає цю фотогенію руху. Нерухомий, він перетворюється в нісенітницю. Нехай не тільки лице прояснює свої вираження, але нехай голова і об'єкти рухаються вперед і назад, наліво і направо. Варто уникати точного фокусування» [Епштейн, 1988, с. 82]. Гранрійє доводить до межі дану настанову Епштейна, створюючи тілесний кінематограф, в якому афективне підриває потенції нарративного, а доведена до межі теорія фотогенії стає обґрунтуванням трансверсального кіно.

З середини 1960-х років ряд семіологів працювали над створенням кінезики – розділу семіології, що описує кодифікацію тілесних жестів. За визначенням семіологів Р. Піттенгера і Л. Сміта, «рухи людського тіла не є інстинктивними природними рухами, але являють собою засвоєні системи поведінки, які значно варіюються у різних культурах» [цит. по Еко, 2006, с. 208]. Жест, таким чином, повинен бути співвіднесений зі знаком, що умовно фіксує рухи тіла, які переводяться в одиниці значення. На протигагу семіологізації жесту, фільми Гранрійє демонструють жест як чистий рух, що вислизає від будь-яких конвенціональних фіксацій. Як писав філософ Д. Чемерет в дослідженні «Феноменологія і майбутнє фільму», «для Гранрійє жест – це прояв становлення матеріальності... його фільми створюють розуміння тілесності як свого роду матеріальності, що виходить за межі репрезентації» [Chamarette, 2012, р. 191]. Конвульсивні рухи тіл в сцені танцю з фільму «Нове життя» свідчать про провал будь-якої семіологічної інтерпретації жесту, що зіткається з підривом репрезентаційних настанов семіології. Жест у Гранрійє тут близький до того, що німецький мистецтвознавець А. Варбург називав «формулою пафосу» (Pathosformel) – афективний жест, який розуміється поза репрезентативною фіксацією.

Варбург в роботі «Дюрер і італійська античність» [Warburg, 1999, р. 553–558], досліджуючи мотиви смерті Орфея на давньогрецьких вазах, в італійській гравюрі і на малюнках Дюрера, замість порівняльної інтерпретації образів звертається до аналізу афективного жесту, який відкриває динамічну силу образності. Як пише Варбург, ренесансні гравюри «... доводять утвердження сили, з якою ця археологічно аутентична формула (Pathosformel) вкоренилася серед ренесансних художників. Справжній голос античності, який Ренесанс добре знав, звучить в образі. Смерть Орфея була більше ніж дослідницький мотив, цікавий з формальної точки зору, він представляв темну містерійну гру діонісійської легенди, пристрасть, дійсно пережиту в душі і словах язичницької античності» [Warburg, 1999, р. 555]. У Варбурга пафос позначає підвищену інтенсивність емоції або події. Якщо завданням іконологічного дослідження в стилі Е. Панофського буде визначення дій або переживання через їх репрезентацію, то жест в розумінні Варбурга, за визначенням М. Бараша, «складає основу формули пафоса і визначає інтенсивність емоцій і драму подій» [цит. по Agamben, 2000, р. 126–127]. Формула пафосу не передає зміст, що важливо для семіології, не фіксує образи афекту, що фундують герменевтичні стратегії іконології, а демонструє ступінь інтенсивності емоцій чи подій.

Фільм «Нове життя» Гранрійє – це асамбляж тілесних жестів, що підривають семіологічні фіксації і необхідну для репрезентації статичність образів. Гранрійє за допомогою монтажу створює комбінаторіку трансіндивідуальних афектів, що залучають глядача до трансверсального становлення. Як пише режисер, «монтаж – це спосіб створення світу з різних рівнів чуттів, але не через їх поєднання, а через конфлікт» [Гранрійє, 2011]. Конфлікт, про який говорить Гранрійє, – це завжди антропологічний експеримент, що відтворює різну комбінаторіку формул пафоса (Pathosformel). Сцена танцю з «Нового життя» демонструє абсолютизацію трансверсальних інтенцій жестуальності у Гранрійє, адже танок стає медіумом самого жесту, буттям-в-інтенсивності афекту, трансіндивідуальною актуалізацією формул пафосу.

Аналізуючи створену Варбургом теорію Pathosformel на прикладі його проекту історії мистецтва як історії формул пафосу «Атлас Мнемозини», Д. Агамбен приходить до висновку, що в дослідженнях

німецького мистецтвознавця створюється певне напруження між образом і жестом. Образ тут позначає статичність фіксації і перебуває в полоні репрезентації, в той час як жест несе в собі підривною силу, що демонструє чисту афективність. Як пише Агамбен, «в цьому смислі «Атлас Мнемозини» – це не фіксований репертуар образів, а віртуально рухома композиція жестів Західної цивілізації від класичної Греції до фашизму» [Agamben, 2000, p. 54]. Агамбен справедливо відзначав зв'язок жесту в розумінні Варбурга з історією: жестиальність в «Атласі Мнемозини» – це відбиток історичного, мислимого поза будь-яких телеологій.

У цьому пункті очевидне розходження між Гранрійе і Варбургом. Якщо для німецького мистецтвознавця жест – це щось на кшталт історичної акумуляції афекту, що і втілюється в образі, і стирає його репрезентативні потенції, то для Гранрійе буття-в-жесті позаісторичне. Не зважаючи на те, що дії «Нового життя» відбуваються у впізнаних просторах міста Східної Європи, гетеротопії фільму формують розірваний і фрагментований фон для (від)творення інтенсивного життя тіла. Жест у Гранрійе – це не слід історії, а трансверсальне свідцтво афектованого тіла, що демонструє свою присутність у тріщині часу.

Аудіовізуальні гетеротопії фільмів Гранрійе орієнтовані на занурення глядача в потік тілесних афектів, тому режисер розробляє кінематограф імерсії, що знімає дистанцію між глядачем і образом.

Традиційно кінообраз знаходиться в полоні репрезентації, що відтворює модель ренесансної перспективи і суб'єкта сприйняття, який повинен зайняти певну позицію для «правильного» бачення зображення. Такий тип зображення простору мистецтвознавець А. Рігль називав оптичним Німецький мистецтвознавець вважав, що оптичний тип простору найбільшою мірою був актуалізований у голландському живопису XVII сторіччя, який, втілює те, що Рігль називав піком розвитку оптичного представлення простору, так названого вільного простору, який «заперечує» розуміння світу як простої суми об'єктів, що було притаманно античності. При такому типі простору суб'єкт і об'єкт входять в ієрархічні відносини: зображення – пасивний об'єкт, що підкорений активній позиції глядача-суб'єкта. В результаті даних процесів в мистецтві починає переважати позиція споглядача, що дистанційно сприймає образ. Дослідження репрезентації дозволяють виявити стратегії влади, які приховуються за утвердженням такого типу сприйняття: насправді, суб'єкт не є активним, він – продукт сплетіння влади/знання, топологічна позиція, яку треба зайняти для того, щоб «правильно» сприймати і в той же час бути включеним до ідеології.

Оптичному представленню простору Рігль протиставляє гаптичне, яке орієнтоване вже не тільки на зорове сприйняття, але і також на тактильне. Історія мистецтва, по Ріглю, від Давнього Єгипту до імпресіонізму – це рух від тактильного представлення простору до оптичного. На думку Ж. Дельоза, тактильне представлення простору, за Ріглем, «здійснює зціплення ока і руки, так як його стихією є плоска поверхня»; вона дозволяє оку торкатися і навіть повідомляє, надаючи йому тактильну або гаптичну функцію. Мистецтво XX сторіччя Дельоз пропонує розглядати в контексті поєднання тактильності і оптичності, що піддають деструкції «органічну» репрезентацію, – процес, що знаходить свою повноту в тому, що філософ називає на прикладі робіт художника Ф. Бекона діаграмою живопису: «Діаграма – ні в якій мірі не оптичний ефект, це ручна міць, що зірвалася з цепу. Це зона скаженості, де рука вже не слухає око і постає для зору як інеродна воля, що має також риси випадковості, гри на вдачу, автоматизму, мимовільності» [Делез, 2011, с. 143]. Під діаграмою Дельоз розуміє абсолютизацію тактильного досвіду, реактуалізованого в живописі Бекона. Не зважаючи на певну спірність концептуалізації представлення простору Рігля і Дельоза, суттєвим є положення дослідників про особливу значущість в мистецтві XX сторіччя тактильного досвіду.

Гранрійе ще у своїх ранніх кіноекспериментах намагався відтворити простір кубістичного живопису, поєднуючи оптичне представлення простору з тактильним. У фільмі «Нове життя» режисер у більш радикальних формах намагається порушити споглядальну дистанцію і занурити кіноглядача у тактильне сприйняття образу. Наприклад, деякі сцени фільму зняті на термочутливу камеру, замість кінорепрезентації створюючи теплову картину представлених об'єктів і героїв. Імерсивна стратегія Гранрійе полягає в тактильному знятті дистанції між образом і сприйняттям, знятті, що знищує важливу для репрезентації дистанцію. «Нове життя» висуває на перший план тактильність замість зору, занурення в образність замість дистанціювання.

Сформований диспозитивом суб'єкт сприйняття, якого інтерпелювано ідеологією кінообразу, у фільмі Гранрійє змінюється новою перцептивною фігурою, яку він називає позицією сліпця. Як говорить в інтерв'ю режисер, «на мою думку, ця тактильність дає можливість бути в середині речей, входить з ними в інші відносини, а не займати позицію глядача, як у випадку прямої перспективи епохи Відродження. Це зовсім інша точка зору. Можна сказати, що це позиція сліпця, а можна сказати, що це позиція торкання» [Гранрійє, 2014]. Позиція сліпця, яку повинен зайняти глядач фільму Гранрійє, – це позиція імерсії поза репрезентацією: глядач не інтерпелюється кінообразом, а входить з ним в тактильну взаємодію.

Висновки. Залучення глядача у простір фільму Гранрійє актуалізує трансверсальну алеаторизацію, проте, на відміну від кінорепрезентацій експериментальних тілесних практик, фільми французького режисера орієнтують не на ідентифікацію з образами, що (від)творюють трансверсальне, а на торкання. Звідси виникає сумнів навіть у можливості використовувати слово «глядач» для позначення перцептивного досвіду, який відкривають фільми Гранрійє. Більш правильним буде найменування «той, що сприймає», адже кінообразність «Нового життя», якщо слідувати термінології Ріглія і Дельоза, апелює і до оптичного, і до тактильного сприйняття. Це дозволяє більш радикально представити стратегію фільму: відкрита Варбургом напруга між образом і жестом в «Новому житті» досягає максимальної інтенсивності і маніфестує новий тип кінематографа, що спирається на досвід, який можна назвати «торкання без торкання».

Кінематографічна образність, формально перебуваючи на дистанції від глядача, здатна проникати в його тілесний досвід і занурювати в серію трансверсальних становлень: замість суб'єкта репрезентації перед нами ситуація перцептивного нерозрізнення. Чиста афективність, що втілюється в жестуальних асамбляжах фільму Гранрійє, розчиняє глядача, в трансіндивідуальному топосі та за межами репрезентації відкриває трансверсальне становлення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гранрійє Ф. 23 режисера. Інтерв'ю Дмитрію Волчеку. 2011. URL: <http://archive.svoboda.org/programs/cicles/cinema/23/07.asp>.
- Гранрійє Ф. Стараюсь разрабатывать связь между аффектами и историей. *Искусство кино*. 2014. URL: <http://kinoart.ru/blogs/filipp-granrije-starayus-razrabatyvat-svyaz-mezhdu-affektami-i-istoriej>.
- Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / пер. с фр. и послесл. А. В. Шестакова. Санкт-Петербург: Machina, 2011. 176 с.
- Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию /пер. с ит. А. Погоняйло и В. Резник. Санкт-Петербург: Симпозиум, 2006. 544 с.
- Эпштейн Ж. Чувство / пер. с фр. С. Юткевича. *Из истории французской киномысли: Немое кино 1911–1933 гг.* / сост. М. Ямпольский. Москва: Искусство, 1988. С. 80–140.
- Agamben G. Notes on Gesture. *Means Without Ends. Notes on Politics*. Minneapolis, MI; London, UK: University of Minneapolis Press, 2000. 156 p.
- Balibar E. Individualité et Transindividualité chez Spinoza. *Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Paris: ENS Éditions, 1996. P. 35–46.
- Chamarette J. Phenomenology and the Future of Film: Rethinking Subjectivity Beyond French Cinema. New York, NY; London, UK: Palgrave Macmillan, 2012. 271 p.
- Dolar M. A Voice and Nothing More. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006. 224 p.
- Grandrieux P. The Body's Night. An Interview with Philippe Grandrieux. *Rouge*, 2002. URL: <http://www.rouge.com.au/1/grandrieux.html>.
- Spinoza B. *Ethik. Opera*. Heidelberg: Heidelberg Akademie der Wissenschaften. 1925. Bd. 2. S. 43–308.
- Warburg A. The Renewal of Pagan Antiquity. Los Angeles, CA: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999. 868 p.

REFERENCES

- Agamben, G. (2000). *Notes on Gesture. Means Without Ends. Notes on Politics*. Minneapolis: MI; London, UK: University of Minneapolis Press.
- Balibar, E. (1996). Individualité et Transindividualité chez Spinoza. In *Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron* (pp. 35–46). Paris: ENS Éditions.
- Chamarette, J. (2012). *Phenomenology and the Future of Film: Rethinking Subjectivity Beyond French Cinema*. London, UK: Palgrave Macmillan.
- Deleuze, G. (2011). *Francis Bacon: Logic of Sensation*. (A. Shestakova, Trans.). St. Petersburg: Machina, 2011. (In Russian).
- Dolar, M. (2006). *A Voice and Nothing More*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Eco, U. (2006). *Missing Structure: Introduction to Semiology*. (A. Pogonyajlo & V. Reznik, Trans.). St. Petersburg: Symposium. (In Russian).
- Epshtein, J. (1988). Feeling. (S. Jutkevich, Trans.). *From the History of French Cinema: Silent Films of 1911–1933* (pp. 80–140). (Ed. M. Jampolsky). Moscow: Art. (In Russian).
- Grandrieux, P. (2002). The Body's Night. An Interview with Philippe Grandrieux. *Rouge*, 2002. Retrieved from: <http://www.rouge.com.au/1/grandrieux.html>.
- Grandrieux, P. (2011). *23 Directors. Interview with Dmitry Volchek*. Retrieved from: <http://archive.svoboda.org/programs/cicles/cinema/23/07.asp>. (In Russian).
- Grandrieux, P. (2014). I Try to Develop a Connection Between Affects and History. *Movie Art*. Retrieved from: <http://kinoart.ru/blogs/filipp-granrije-starayus-razrabatyvat-svyaz-mezhdu-affektami-i-istoriej>. (In Russian).
- Spinoza, B. (1925). Ethik. In *Opera* (pp. 43–308). Heidelberg: Heidelberg Akademie der Wissenschaften. (In Latin).
- Warburg, A. (1999). *The Renewal of Pagan Antiquity*. Los Angeles, CA: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities.

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-02

Tytar Olena V.

D. Sc. in Philosophy, Professor of the Department
of Theory of Culture and Philosophy of Science
V. N. Karazin National University
6, Svobody sq. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: tytarolena77@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN TOURISM CULTURE.

Purpose. To characterize the phenomenon of modern tourism from a philosophical standpoint, to identify those anthropological changes that bring tourism to modern global culture, to identify changes in cultural identities occurring on a global dimension under the influence of the tourism industry. *Scientific novelty.* The hypothesis is that the development of the cultural tourism industry first leads to the emergence of performative identities, when it is possible to speak not simply of the emergence of multiple identities, but of the fact that ethnic and social identities are changing. Opposing external and internal travel, it is argued that global tourism initially relied on an external horizontal type of travel, only recently has tourism embraced external and internal travel, thereby becoming an education of education and self-development. Five main types of tourists are distinguished and characterized, their philosophical and anthropological characteristics. The three types are born in the modern and are related to the horizontal way of travel, it is a vagrant, a missionary, an artist. The postmodern era is characterized by the emergence of a new type of tourist – a creative personality, as well as fundamental anthropological changes concerning the flaner, the flaner is already looking not so much visual impressions as it was in modern times, how many impressions that can cause psychological shifts, anthropological changes through shock events of the Real. It is determined that the philosophical and anthropological characteristics of modern tourism include: “controlled risk”, “atmospheric” as an attraction to a holistic cultural complex, replacement of recreational tourism with tourism of self-improvement and education. It is revealed that for the XIX century there are two new types of tourists – the flaner and the creative personality. Flaner is not about traveling as such, but about watching life without trying to change it. The creative personality, watching life, changes him and himself, the identities of such a person are in principle multiple, and therefore variable depending on one or another environment and particular needs.

Keywords: identity, tourism, philosophical anthropology, philosophy of tourism, anthropological turn, globalism.

Титар Елена Владимировна

доктор философских наук, профессор
кафедры теории культуры и философии науки
Харьковского национального университета
имени В. Н. Каразина
Харьков, площадь Свободы, 6, 61022
E-mail: tytarolena77@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ТУРИЗМА

Цель. Охарактеризовать явление современного туризма с философской позиции, выявить те антропологические изменения, которые приносит туризм в современную глобальную культуру, определить изменения культурных идентичностей, происходящие в глобальном измерении под влиянием индустрии туризма. *Научная новизна.* Доказывается гипотеза, что развитие культурной индустрии туризма прежде всего приводит к

появленню перформативних ідентичностей, когда можно говорить не просто о появлении множественных ідентичностей, а о том, что етніческие и общественные ідентичности становяться изменчивыми. Противопоставляються зовнішнє и внутрішнє странствовання, доказывается, что глобальний туризм сначала опирається на зовнішній горизонтальний тип странствовання, только в последнее время туризм стал охватывать зовнішнє и внутрішнє странствовання, тем самым становясь туризмом образования и саморазвития. Выделены и охарактеризованы пять основных типов туристов, их философско-антропологические характеристики. Три типа зарождаються в эпоху модерна и связаны с горизонтальным способом странствовання, это бродяга, миссионер, художник. Для постмодернистской эпохи характерно зарождение нового типа туриста – креативной личности, а также принципиальные антропологические изменения, касающиеся фланера, фланер уже ищет не столько визуальных впечатлений, как было в модерную эпоху, сколько впечатлений, которые способны вызвать психологические сдвиги, антропологические изменения самости из-за шока визуальной события Реального. Определено, что к философско-антропологических характеристик современного туризма можно отнести: «контролируемый риск», «атмосферность» как привлечение к целостному культурному туристическому комплексу, замену развлекательного туризма на туризм самосовершенствования и образования. Выявлено, что для XXI века характерны два новых разновидности туриста – фланер и креативная личность. Фланер имеет целью не путешествие как таковое, а наблюдение за жизнью, без попыток ее изменения. Креативная личность, наблюдая за жизнью, меняет ее и себя, ідентичности такой личности принципиально являются множественными, а, следовательно, переменными в зависимости от той или иной среды и тех или иных индивидуальных потребностей.

Ключевые слова: ідентичность, туризм, философская антропология; философия туризма, антропологический поворот, глобализм.

Титар Олена Володимирівна

доктор філософських наук, професор
кафедри теорії культури та філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
Харків, майдан Свободи, 6
E-mail: tytarolena77@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ ТУРИЗМУ

Мета. Охарактеризувати явище сучасного туризму з філософської позиції, виявити ті антропологічні зміни, що приносять туризм в сучасну глобальну культуру, визначити зміни культурних ідентичностей, що відбуваються у глобальному вимірі під впливом індустрії туризму. Теоретичний базис дослідження складається з праць, присвячених сутності та атрибутам колективних та індивідуальних ідентичностей. Окремий блок становлять праці, присвячені філософії туризму та соціально-культурним та антропологічним змінам, що виникають у сучасних суспільствах під впливом глобалізації. Теоретичний базис дослідження заснований на уявленнях про культурну ідентичність туриста як принципово мінливу та перформативну. *Наукова новизна.* Доводиться гіпотеза, що розвиток культурної індустрії туризму насамперед призводить до появи перформативних ідентичностей, коли можна говорити не просто про появу множинних ідентичностей, а про те, що етнічні та громадські ідентичності стають мінливими. Протиставлюється зовнішнє та внутрішнє мандрування, доводиться, що глобальний туризм спочатку спирався на зовнішній горизонтальний тип мандрування, лише останнім часом туризм став охоплювати зовнішнє та внутрішнє мандрування, тим самим стаючи туризмом освіти та саморозвитку. Виокремлено та охарактеризовано п'ять основних типів туристів, їх філософсько-антропологічні характеристики. Три типи зароджуються у добу модерну і пов'язані з горизонтальним способом мандрування, це бродяга (волоцюга), місіонер, художник. Для постмодерної доби характерно зародження нового типу туриста – креативної особистості, а також принципові антропологічні зміни, які стосуються фланера, фланер вже шукає не стільки візуальних вражень, як було у модерний час, скільки вражень, що здатні викликати психологічні зрушення, антропологічні зміни через шок візуальної події Реального. Визначено, що до філософсько-антропологічних характеристик сучасного туризму можна віднести: «контрольований ризик», «атмосферність» як залучення до цілісного культурного комплексу, заміну розважального туризму на туризм самовдосконалення та освіти. Виявлено, що для XXI століття характерні два нові різновиди туриста – фланер та креативна особистість. Фланер має на меті не

подорож як таку, а спостереження за життям, без спроб його зміни. Креативна особистість, спостерігаючи за життям, змінює його та себе, ідентичності такої особистості принципово є множинними, а отже змінними в залежності від того чи іншого середовища та тих чи інших індивідуальних потреб.

Ключові слова: ідентичність, туризм, філософська антропологія, філософія туризму, антропологічний поворот, глобалізм.

Relevance of research. Collective identities remain the mainstay of national cultures, national self-determination. Recently, globalization trends are contributing to the transformation of collective identities, creating a unified, tourist-attractive, world culture, while the creation of new forms of tourism influence on mass culture and identities remain unaddressed as the tourism economy exerts a “soft” influence on the media and mass consciousness.

Formulation of problem. Tourism in modern society is not just forming a special touristic culture, it is becoming universal while globalizing and penetrating into other cultural spheres. As it could be already mentioned as for some countries that they live not only at the expense of tourism, but inside tourism as a special advertising simulacrum, so culture of tourism is becoming one of the most prosperous and promising sectors of modern society.

Analysis of recent publications, level of research on the problem. Tourism culture, its social, anthropological and philosophical essence were researched by D. Bell, J. Mead, T. Parsons, J. Walker, E. Fromm, Z. Bauman [Bauman, 2015; Bauman, 2008], U. Beck [Beck, 2007; Beck, 2001]. As for national scientists, the topic was elaborated in the researches of O. Holovashenko, S. Horsky, O. Doroshko, A. Yemchenko, V. Zinchenko, A. Kozitsky, O. Lugova, Y. Lutsky, M. Knyazev [Pazenok (ed.), 2005]. Problems of cultural identity transformations are most fully revealed in the works of D. Bell, U. Beck [Beck, 2007; Beck, 2001], and Z. Baumann [Bauman, 2015; Bauman, 2008], V. Kusherts, A. Giddens, and E. Gellner. In the publications presented, the philosophical and anthropological characteristics of modern tourism are insufficiently analyzed, in most publications it is noted that the culture of tourism influences collective and individual identities, but the anthropological mechanisms of such transformations remain out of the focus of researchers.

Purpose and objectives of the article are to determine basic philosophical and anthropological characteristics of modern tourism, its interaction with globalism, possible transformations of identities under the influence of the advanced touristic cultural industry.

Outline of the main material and scientific results of the study. U. Beck [Beck, 2001] begins his investigations by arguing that globalization is an erosion of old well-known cultural processes, including national state, but immediately notes that these are not only possible erosions but also a phenomenon of cultural transformation: “For, as we have seen, globalization means one thing above all others: denationalization – that is, erosion of the national state, but also its possible transformation into the transnational state” [Beck, 2001, pp. 31–34].

Being becomes a design and globalization creates new values, where openness means, first and foremost, the destruction of institutions and borders: “Globalization means lessons learned from the demolition of the boundaries of everyday activity in different spheres of economy, information, ecology, technology, transcultural conflicts and civil society, thus, meaning basically something known long ago and at the same time unclear, that is difficult to understand, something that changes our daily life by irresistible force and makes everyone adjust and respond to these changes” [Beck, 2001, pp. 86–88].

Despite such devastations and transformations that threaten the very concept of cultural identity in the age of globalization, U. Beck remains to be a moderate optimist, calling after H. Ball a new era of globalization “new Middle Ages”: creation of effective crossover identities, and on the basis of world market some transnational societies and new connections must be created: “social and political ties and identities must be considered as being crossed in terms of global, regional, national and local starting points and concepts of action” [Beck, 2001, p. 198].

New stage of globalization is to penetrate further into the culture of information technologies: “Globalized strategy is also possible with new information technologies. They allow for continuous coordination through video conferencing, e-mails and so on” [Beck, 2007, p. 400]. Other distinctive features of globalization are marked as qualitative variability of globalized world, its instability and individuality. First of all, these are works and concepts of Z. Bauman, who speaks of globalized society as

individualized and mobile, pointing to the “turn-round”, “variability” of modernity [Bauman, 2015; Bauman, 2008].

V. Liakh directs to deep philosophical study of tourism problems in domestic philosophy, and behind the phenomenon of modern travelling he sees not only spread of globalization and new ways of cultural adaptation to it, but also existential loneliness and existential experiment [Pazenok, 2005, pp. 170–171] as testing one's own capacity, even going beyond one's own capacity – such overcoming of anthropological boundaries has always been a particular philosophical sphere of interest. Globalization first of all turns to external travelling, these trips turn into tourism, and in general, global culture can be defined as a culture based on the cult of tourism, the spiritual component here is offset by the novelty of discovery and aesthetics of travel. According to the United Nations, tourism includes all kinds of movements of the population, not related to the permanent change of place of residence and work, these are trips and travels for the purpose of rest, participation in scientific, business, cognitive, cultural gatherings [Uvarov&Borisov, 1990].

Mixture of tourism and self-search as a certain cultural practice of self-expression characterizes current stage of globalization. Tourism preserves from the pilgrimage deep philosophical and existential roots of self-search and the search of deep impressions is able to change the individual and society on the whole. At the same time, tourism embodies modern and postmodern searches of one`s place in life, fragmentation and tornness of perception, kaleidoscopic experience gained.

More profoundly the question of changing a culture of stability into the culture of travelling and tourism was explored by Zygmunt Bauman [Bauman, 2015; Bauman, 2008]. In particular, Z. Bauman links tourism as a cult to the emergence of four postmodern cultural figures that replace modern heroes, they are: a flanner, a vagabond, a tourist and a player. They are not only inherent in postmodern, but it is during postmodern times that these four figures influence social and cultural communication most. For Z. Bauman [Bauman, 2008], and we agree with his point of view, principal difference between vagabond and tourist is that tourist's life experience is always safe and planned, unlike the chaotic social movements of vagabond, who does not rely on public guarantees.

Z. Bauman [Bauman, 2008] analyzes tourist figure in more detail.

- tourist, like the vagabond, moves from social marginals and social outskirts to the center of social life;
- tourist, like the vagrant, is characterized by certain alienation from social realities and constant movement, tourist has a certain purpose, he embodies his dream, the vagabond avoids existing realities and is guided not by dreams, but by illusions;
- tourist searches for adventures and for new impressions, realizing that he is able to get rid of new circumstances of his life at his will every moment, the vagabond avoids troubles and ordinary lifestyle, which in particular implies responsibility, he follows not a desire, but avoiding same impressions, in most cases negative ones;
- tourist can be identified by “seat belts” that transfer any experience into safe, thoughtful, comfortable adventure, from where many thoughtful and guaranteed emergency exits exist, the vagabond cannot count on safety and happy endings in his travels;
- tourists domesticate danger, the world is filled with comfortable exotics, the main task of the world is to provide tourists with pleasure and new impressions, a new non-traumatic experience. The vagabond`s experience is fundamentally traumatic and chaotic, without any sorts of “seat belts”.
- for tourist the whole world called “do-it-by-yourself” is created, where elements of the mosaic are already given, and the task of tourist is to build them according to his wishes and expectations, the main task of such world is to make an «atmospheric» tour and entertain the tourist, after that he will return to his own house while a vagabond who has no fixed places of residence cannot count on it [Bauman, 2008].

In another paper, Z. Bauman [Bauman, 2015] rightly points out that modern society is built on economic growth, it always expects it: “Economic growth is the only way to meet the challenges, and perhaps to solve all the problems that will arise from human coexistence” [Bauman, 2015, p. 14]. As according to both Aristotle and Bauman people are not equal in nature, rivalry and competition are born (“competition is sublimation of war”, “rivalry is ... necessary and is the sufficient condition for social justice” [Bauman, 2015, p. 12], competition leads to new waves of consumerism as the only habitual way of achieving happiness (comfort), “continuous growth of consumption..is the only and the most important and effective way to satisfy the urge of man to

happiness”), where consumption is gradually shifting from the consumption of tangible objects to the consumption of impression, which of course will be best satisfied by recreation and entertainment industry.

Competition leads to pursuit of happiness as comfort and space at the same time, the contradiction of tourism as “changing home” leads to cooperation of capitalist competition and tourism as cultural practice: “when tourism becomes a lifestyle, when experienced impressions only exacerbate the appetite for further excitement, when the threshold of irritation grows and every new irritation must be stronger than the previous one – the possibility of making a dream of home true is as frightening as if it never comes to fruition. Home longing is not the only feeling of tourist, another one is fear of getting attached to home, to the place, and therefore to leave the opportunity to get away from it. “Home” flutters on the horizon of tourist’s life as a wild mix of shelter and prison” [Bauman, 2008, p. 54]. Space is searched for by the tourist, and home can act only as temporary space: ideal model of modern tourist is a snail, that can constantly move further, while carrying the house behind. The snail, at the same time, must be frivolous and seductive enough, and be able to transform depending on the path chosen.

Tourism gives happiness of consumption and feeling of temporary home, road gives a sense of being busy and overcomes loneliness, a modern person no longer counts on love and home, but the need to take care of someone transforms into the need to take care of road and impression. That is, without enduring the risk of relationship with another person, modern tourist chooses the risk of relationship with the road; unlike love to gadgets such love also requires hope and dedication: “However, unlike love to electronic devices, love of human to human means devotion, agreeing to risk, ability for self-sacrifice; it signifies choice of the unknown, uneven and slippery road in the hope – and in the determination – to share one's life with another person” [Bauman, 2015, p. 20]. Due to its cognitive and life-oriented functions, tourism becomes of particular importance in the information (V. Kuserets) and informational (M. Castells) days, when deeper issues of fundamental dialogical nature of human being and communication, education as constant informational search and traveling in the cultural worlds are raised by changing impressions and locations.

Tourism raises a new issue not only of identities, but also of ethics, ethical conduct and creativity in general. Ethical guideline of modern tourism is self-improvement and self-development, where cognitive and cultural values interact closely. In addition, modern tourism not only remains a component of mass culture, but also determines main directions of its development, main prevailing trends. As environmentalists and nature conservationists have been complaining for the last five years that touristic popularity and attractiveness of countries and natural landscapes are now determined by Instagram, those countries or nature preserving corners that unexpectedly become «stars» of Instagram are heavily affected by some purposeful, calculated tourism to fabulous photo shoots, not real life. Residents of Venice, Paris, the Maldives have repeatedly held protests and appealed for preservation of cultural and natural heritage from barbaric tourism, which cares only for beautiful “picture”, and it is no longer relevant whether the landscape or artifact itself is preserved afterwards. For several years now, Athens travel agencies have been pouring special stones around the Acropolis, which are disassembled by tourists as authentic “ancient” stones during the day, as they have already been tired of appealing and cautious speeches about the necessity of preserving their antiquities.

Mass culture also emphasizes, first and foremost, the commercial success and economic benefits of tourism, providing employment, new jobs and new consumer goods; tourism is not only becoming a consumer industry, but is generally defining what should be consumed and in what quantity, “the freshest” and the most original impressions of contemplating new tourist attractions are on the top of the consumer pyramid now. Not just a brand, but a tourist attraction is becoming the most valuable asset. In this case, branding mechanisms remind old mechanisms of colonial politics, where now, instead of opposing the metropolis and the colony, there is a juxtaposition of tourist appeal, exoticism, and “gray” everyday life. A cultural value is transformed into the product and effective strategies for its consumption, the cult of youth, beauty, health, and “real world” is appreciated, which reveals supposedly “the same” real functioning behind the virtual picture. Tourist becomes a commercially profitable customer, for the sake of whom the whole performance of exotic (or supposedly “real”, as in “reality show”) tourist consumption unfolds. Here comes a combination of two trends: tourist's desire to aestheticize the reality, often based on virtual reality models (Instagrams, edited photos, cinematic or advertising images), efforts of cultural tourism industry to transform the whole aesthetic and ethical component (the latest trends are also cognitive and developmental components) into commercial profit. Thus the aesthetic and the creative items become only a component of more sold and popular product in the tourist services market.

Having “mastered” most of the “beautiful” landscapes, tourism industry continues the route of “humanization” of tourism, offering new methods of self-improvement or getting acquainted with the life path of the most outstanding personalities, or offering new ways of survival under the guidance of a travel company in the most extreme environment (“prison” tourism and Chornobil area as a tourist attraction).

The most requested spheres are development of creativity during or as a result of the tourist journey: tourism industry calls not for worrying about possessions, but caring about impressions that accumulate and make customer a significant person in the labor market, that is, if you hit the road all over Europe, you have acquired much more important social and cultural capital than spending all your money on property and material things or even education. Here, tourism becomes the main means of identity change and transformation, the main and socially significant cultural practice of constructing new variables, they can be called postmodern identities. First of all, tourist is distinguished by his creative identity, even when he or she does not have that identity yet, often the purpose of the journey and the path is to establish that kind of identity. When only monks had a right to have spiritual perfection in Medieval Europe, Bernard Clervos and Dante were the first to speak of the worldly path of spiritual virtue, offering to supplement the spiritual journey with earthly paths. Protestantism develops this idea in the form of spiritual pilgrimage. Byzantine and Ukrainian traditions contrast the path of horizontal (in holy places) and vertical (by spiritual authorities) travel. We already see a certain synthesis of a new journey as a spirit journey that purifies the spirit in G. Skovoroda`s works.

Journey of man into the world is the life mode of mastering the eternal “sophiety” of creation as hypostasis of the infinite wisdom of the Creator. Metaphor of journey is very vividly and fully represented in the works of G. Skovoroda. Semantic tension here is in the direction of opposing “external” (horizontal) and “internal” (vertical) travel. The thinker contrasts ancient and Christian paradigms of cognition as «external» and «internal» journeys. The world catches on to its tenets of the unknown, unconcealed in the essence of being. In the journey, one must grasp the eternal and be guided by it. The eternal is of invisible, blissful nature, the truth, or God, who is dispelled invisibly throughout everything as a primary foundation. The idea of the divine world as the ultimate goal of any true journey according to G. Skovoroda coexists with urban metaphor of the garden. For example, in the 17th song, G. Skovoroda calls “Oh Christ! Don't let me burn in the hell! Let me live in your heaven hail” [Skovoroda, 1994, p. 65]; the divine is embodied from the third song in the form of “my hail”, “my garden” [Skovoroda, 1994, p. 51]. The one who got the second, spiritual birth, is similar to the ground of the garden in spring, which comes to life for a new life: “His soul is God’s hail, his soul is God’s garden” [Skovoroda, 1994, p. 51]. When the divine can more or less unequivocally relate to the flowering garden of the human soul, urban metaphor is dual, it can have dangers; only God’s hail, «mountain» republic will be positive for sure, all the paths, right up to the «mountain» republic, tend to transform, change people – “because cities, though high, will turn to the sea of despair. And the gates, though wide, will lead to captivity” [Skovoroda, 1994, p. 59]. In order to reach Jerusalem, Zion must choose a “narrow path”, take the part, share “God with David”, as song 22 [Skovoroda, 1994, p. 70] insists, then “You by yourself ... is the Holy Spirit and the city” [Skovoroda, 1994, p. 67]. Therefore, there is a distinction between two cities – the sinful and the divine ones and a well-known phrase “Every city is given its customs and rights” – the sinful city has a series of temptations, and the “blessed husband” has “conscience as a pure crystal” [Skovoroda, 1994, p. 58]. Greek Orthodox tradition, embraced in Ukraine, transformed into dominant identities, emphasizes the need for active spiritual activity, journey contributes to the rebirth of both individual and peoples.

Having overcome the experience of Protestantism, Europe is turning to the figure of pilgrim in a new status: it is a tourist, but a tourist whose purpose are foremost spiritual goals and self-improvement. At the beginning of the 21st century, we see an increase of interest in tourism not only as a commercial event, but also as a spiritual journey, which transforms one’s established life and eventually transforms one’s identification practices. Creative identities of modernity are actively analyzed by Richard Florida [Florida, 2016], who rightly notes that the tourist of the early 21st century is marked by his creative identity that changes all spheres of culture. We are witnessing the emergence of a new creative class, the formation of which often happens not through family, upbringing in a nation-state or through educational practices, but through tourism in all its forms. Tourism is becoming a new means of building rationality and critical thinking, leading to life experiments of the representatives of creative class and the development of new ways of improvement through test-travels, empathy, business or charity.

Richard Florida [Florida, 2016] writes about formation of a particular creative class and creative way of interacting with life, where tourism as well as search for oneself plays the leading role: “The core of the creative class are people in the technical domain, architecture, design, education, music and entertainment industries, whose economic function is to create new ideas, new technologies and new creative content. In addition to the core, creative class also includes a large group of creative professionals working in business and finance, law, medicine and related fields. These people are involved in complex tasks that require considerable independence of thinking and high levels of education and human capital. Further, all the members of the creative class – artists or engineers, musicians or cyber-specialists, writers or entrepreneurs – share a common creative ethos for which creativity, individual characteristics and personal merit are important..., creative class earns money by designing and creating something, and performs it with a great deal of autonomy and flexibility” [Florida, 2016, p. 6–7]. Such creative identity is based on the harmonious combination of many social roles and trying to test oneself in different locations and circumstances, the same person can be simultaneously a writer, a mountaineer, a consultant, a researcher, an electronic, an adherent of ethnic music or jazz, an artisan, a cook, an owner of a beer restaurant, etc. The list is far from being exhaustive and the journey, immersion each time in new circumstances and new countries, allows such a person to feel one’s identity as belonging to the creative class. Accordingly, new forms of experience are included, tourism as a cultural practice is most relevant to the lifestyle of the new creative class.

As R. Florida rightly points out, “because of our creative identity, we feel the growing need for a lifestyle built on creative experience. We are not satisfied with the former hard boundaries between work, home and leisure” [Florida, 2016, p. 42]. While style and organization of the previous era was based on conformism and rigid stratification, the new way of life fosters individualism, self-development and tolerance, a diverse experience becomes the key, and tourism is the best practice in gaining it. It is a peculiar mixture of capitalist, bohemian and intellectual values; we are not just overcoming them but are moving to the new level of social and cultural organization: “Under the influence of the creative ethos, we combine work and lifestyle to create a creative identity. In the past, people identified themselves through several main categories: profession, place of work, marital status (husband, wife, father, mother). Now they are more likely to express themselves through a haphazard array of creative activities; interviews which I have conducted reveal this fact” [Florida, 2016, p. 42].

Scientific novelty. The philosophical and anthropological characteristics of modern tourism include: “controlled risk”, “atmospheric” as an attraction to a holistic cultural complex, the replacement of recreational tourism with tourism self-improvement and education, the emergence of creative personality-tourist, change the idea of flannery – “point of observation” to reality (landscapes, cities, personalities or even businesses) represented on the Internet and social networks, the flyer takes on the functions of a journalist and a “search engine with experience”. The developed cultural industry of modern tourism leads not only to the transformation of existing identities, but to the emergence of multiple identities. Two new varieties of tourists, characteristic of the 21st century, are distinguished and researched in terms of cultural identities – the flanner and the creative personality. Flaner is not about traveling as such, but about watching life, without trying to change it. The creative personality as a developed individual and a representative of the developed community has been emerging for the last thirty years, as well as observing life, the creative personality changes it, as well as changes itself, the identities of such a person are in principle multiple.

Conclusions. Modern tourism is a complex social and cultural phenomenon that changes culture and the existing system of values in general. Globalism enables tourism, with the help of common mass culture, advanced transportation, entertainment, media and social media, to create a global traveler-tourist world that can act as a vagabond, missionary, artist (creative personality), flanner, or creative personality prone to self-testing and self-education. The vagabond has no «seat belts» and no definitive opportunity to direct his experience, the missionary broadcasts European values and a certain established way of behavior; the artist subordinates any journey to the development of his skills and his highest cultural status, thus, the fact that these three figures bring the experience of Modern and Postmodern together, is a consequence of the development of modernization and globalization in the modern world. The player as a separate figure, in our opinion, dissolves in the three characters mentioned above, the element of the game is characteristic to the development of modernist style, in Postmodern it takes on new forms – game only is no longer able to satisfy most needs of Postmodern personality. 21st century is characterized by two new types of tourists – flanner and creative personality. Emergence of the figure of the flanner is associated with the nineteenth century, but then flanner could only

belong to a narrow layer of elite and bohemian. Flanner is not for travelling as it is, but for watching life without trying to change it. Creative personality as a developed individual and a representative of the developed community has emerged for the last thirty years, also by observing life; creative personality changes it and also changes oneself, the identities of such personality are fundamentally multiple, and therefore variable depending on some environment and some individual needs.

Philosophical and anthropological characteristics of modern tourism include: “controlled risk”, “atmosphere” as an attraction to a holistic cultural complex, replacement of entertainment tourism for tourism of self-improvement and education, emergence of creative personality-tourist, changing of the idea of flannery as watching “points of observation” to reality (landscapes, cities, personalities or even businesses) presented in the Internet and social networks, flanner takes on functions of a journalist and a “searcher of real impressions”.

Developed cultural industry leads not only to transformation of existing identities, but to emergence of multiple identities, touristic attractiveness of different “honed”, traditional and newly formed identities; moreover, global processes can now take place not only around economic feasibility, but also around tourist attractiveness, accessibility and tourist advertising in mass media of different localities or countries. To add, the more distinctive and colorful the national identities of such countries are, the more touristic they become. Also, the emergence of the creative class dictates change in identity when national traits can act as national strategies for tourism development and communication.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бауман З. Идет ли богатство немногих на пользу всем прочим? / пер. с англ. Н. Эдельмана. Москва: Логос, 2015. 162 с.
- Бауман З. Текущая современность / пер. с англ. Ю. Асочаков. Санкт-Петербург: Питер, 2008. 240 с.
- Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. Москва: Прогресс-Традиция, Территория будущего, 2007. 464 с.
- Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. Москва: Прогресс-Традиция, 2001. 303 с.
- Сковорода Г. Твори. У 2-х т. Київ: АТ Обереги, 1994. Т. 1. 528 с.
- Уваров В. Д. Борисов К. Г. Международные туристские организации. Москва: Международные отношения, 1990. 288 с.
- Філософські нариси туризму / за ред. В. С. Пазенка. Київ: Український Центр духовної культури, 2005. 328 с.
- Флорида Р. Креативный класс, люди, которые меняют будущее / пер. с англ. Н. Яцюк. Москва: МИФ, 2016. 598 с.

REFERENCES

- Bauman, Z. (2015). *Does the Richness of the Few Benefit Us All?* (N. Edelman, Trans.). Moscow: Logos. (Original work published 2013). (In Russian).
- Bauman, Z. (2008). *Liquid Modernity*. (J. Asochakov, Trans.). St. Petersburg: Piter. (Original work published 2000). (In Russian).
- Beck, U. (2007). *Power and its opponents in the age of globalism. New World Political Economy*. (A. Grigoreva & V. Sedelnik, Trans.). Moscow: Progress-Tradition and Territory of the future. (Original work published 2005). (In Russian).
- Beck, U. (2001). *What is Globalization? Mistakes of Globalism – Answers to Globalization*. (A. Grigorieva & V. Sedelnik, Trans.). Moscow: Progress-Tradition. (Original work published 1997). (In Russian).
- Skovoroda, Gh. (1994). *Works. In 2 volumes. Vol. 1*. Kyiv: AT Obereghy. (in Ukrainian).
- Uvarov, V. D. & Borisov, K. G. (1990). *International tourist organizations*. Moscow: International relationships. (in Russian).
- Philosophical Essays in Tourism*. (2005). (V. S. Pazenok, Ed.). Kyiv: Ukrainian center of spiritual culture. (In Ukrainian).
- Florida, R. (2016). *Creative class, people who change the future*. (N. Yatsyuk, Trans.). (R. Husainov, Ed.). Moscow: MIF. (Original work published 2002). (In Russian).

УДК 008:316.28:316.324.8 + 791.44.02: 43.04
DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-03

Стародубцева Лідія Володимирівна

докторка філософських наук, професорка,
завідувачка кафедри медіакомунікацій,
професорка кафедри теорії культури і філософії
науки Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
Харків, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: Lethe@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8259-4775>

DOCUMENTARY ЯК ФАНТОМ: ІГРИ ДЕФІНІЦІЙ

Метою дослідження є рефлексія над проблемою «документальності» документального кіно на основі уточнення семантичного спектру поняття «documentary». Проаналізовано дефініції поняття «документальне кіно» в класичних і постнекласичних кінодослідженнях від Б. Матушевського, Дж. Грірсона і Д. Вертова до сучасних дослідників (Р. М. Барсам, Дж. Джейнс, П. Лоренц, Р. Д. МакКенн, Б. Нічол, М. Ренов, Л. Уорд та ін.). Як узагальнення цих дефініцій запропоновано авторське визначення поняття «documentary»: під поняттям «документальне кіно» розуміється фільм не як ствердна форма завершеного кіновисловлювання, а як питальна форма відкритого кіножесту, що балансує на межі «правди» і «вимислу», континуїтет імпліцитного взаємопереходу між неігровим та ігровим (фікшн і нон-фікшн) способами кінонарації, своєрідний гібрид між кінофіксацією автентичних фактів, що мають документальну цінність, та їхнім кінематографічним осмисленням, яке передбачає спричинену «ефектом спостерігача» реконфігурацію даності, авторську інтерпретацію задокументованих фактів і творчу імплікацію ідей фільммейкерів. Розглянуто класичні документальні стрічки і «гібридні» жанри, що поєднують ознаки документального та ігрового кіно: «докудрама», «мок'юментарі та «арт-док». Проблему «документальності» документального кіно проілюстровано за допомогою ряду кінокейсів від Л. Ріфеншталь, П. Уоткінса і Р. Кармена до К. Есбері, В. Манського, С. Лозниці та І. Хржановського. Головним висновком до проведеного дослідження слугує твердження про те, що існує достатньо підстав вважати «documentary» доволі абстрагованим «порожнім означником» – поняттям із «розмитим семантичним полем» і «слабким онтологічним статусом». Отже, «документальність» документального кіно є настільки ж жаданою, як і хиткою кіноілюзією: існують документальні зйомки та документальні кадри як первинний матеріал фільму, але «документального кіно» як такого або не існує, або воно є фантомом.

Ключові слова: документальне кіно, фікшн, нон-фікшн, ефект спостерігача, мок'юментарі, докудрама, арт-док.

Стародубцева Лидия Владимировна

доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой медиакоммуникаций,
профессор кафедры теории культуры и
философии науки Харьковского национального
университета имени В. Н. Каразина
Харків, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: Lethe@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8259-4775>

DOCUMENTARY КАК ФАНТОМ: ИГРЫ ДЕФИНИЦИЙ

Целью исследования является рефлексия над проблемой «документальности» документального кино на основе уточнения семантического спектра понятия «documentary». Проанализирован спектр определенных понятия

«документальное кино» в классических и постнеклассических киноисследованиях от Б. Матушевского, Дж. Грирсона и Д. Вертова до современных исследователей (Р. М. Барсам, Дж. Джейнс, П. Лоренц, Р. Д. МакКенн, Б. Ничол, М. Ренов, Л. Уорд и др.). В качестве обобщения этих дефиниций предложено авторское определение понятия «documentary»: под понятием «документальное кино» понимается фильм не как утвердительная форма завершенного киновысказывания, а как вопросительная форма открытого киножеста, балансирующего на грани «правды» и «вымысла», континуитет имплицитного взаимоперехода между неигровым и игровым (фикшн и нон-фикшн) способами кинонаррации – своего рода гибрид между кинофиксацией аутентичных фактов, имеющих документальную ценность, и их кинематографическим осмыслением, которое предусматривает вызванную «эффектом наблюдателя» реконфигурацию данности, авторскую интерпретацию задокументированных фактов и творческую импликацию идей фильммейкеров. Описаны «гибридные» жанры, сочетающие признаки документального и игрового кино: «докудрама», «мокьюментари» и «арт-док». Проблема «документальности» документального кино рассмотрена с помощью ряда кинокейсов от Л. Рифеншталь, П. Уоткинса и Р. Кармена до К. Эсбери, В. Манского, С. Лозницы и И. Хржановского. Главным выводом к проведенному исследованию служит утверждение о том, что есть достаточно оснований считать «documentary» весьма абстрагированным «пустым означающим» – понятием с «размытым семантическим полем» и «слабым онтологическим статусом». В целом, «документальность» документального кино является столь же вожденной, сколь и шаткой киноиллюзией: существуют документальные съемки и документальные кадры как первичный материал фильма, но «документального кино» как такового или не существует, или оно является фантомом.

Ключевые слова: документальное кино, фикшн, нон-фикшн, эффект наблюдателя, мокьюментари, докудрама, арт-док.

Starodubtseva Lidiya V.

D. Sc. in Philosophy, Head of the Department of Media & Communications, Professor of the Department Theory of Culture and Philosophy of Science, V. N. Karazin National University
6, Svobody sqr. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: d.v.petrenko.culture@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6771-2916>

DOCUMENTARY AS A PHANTOM: GAMES OF DEFINITIONS.

The aim of the study is to reflect on the problem of the “documentariness” of documentary films based on the refinement of the semantic spectrum of the “documentary” concept. The definitions spectrum of the “documentary” concept in classical and post-non-classical film studies from B. Matushevsky, J. Grierson and D. Vertov to R. M. Barsam, J. Gaines, P. Lorentz, R. D. McKenn, B. Nichols, M. Renov, L. Ward (and others) is analyzed. As a generalization of these definitions, the author’s definition of “documentary” is proposed: the term “documentary” refers to a film not as an affirmative form of a completed film statement, but as an interrogative form of an open film gesture balancing on the verge of “truth” and “fiction”, as the continuity of an implicit mutual transition between non-fiction and fiction methods of cinema narration, a kind of hybrid between the video fixation of authentic facts with documentary value and their cinematic interpretation, which involves a reconfiguration of the reality caused by the “observer effect,” an interpretation of documented facts, and a creative implication of the ideas of the authors of the film. are a kind of hybrid between cinema recording of authentic facts of documentary value and cinematic interpretation of them, which involves reconfiguration of reality caused by the “observer effect”, author's interpretation of documented facts and creative implication of the ideas of movie makers. “Hybrid” genres combining the features of documentary and features of non-fiction film are described: “docudrama”, “mockumentary”, and the “art-dock”. The problem of the “documentariness” of documentary is considered with the help of a number of film cases from L. Riefenstahl, P. Watkins and R. Carmen to V. Mansky, S. Loznitsa and I. Khrzhanovsky. The main conclusion to the study is the assertion that there is sufficient reason to consider “documentary” a very abstracted “empty signifier” – a concept with a “blurred semantic field” and a “weak ontological status”. In general, the “documentariness” of documentary is as much desired as the shaky movie illusion: there are documentary shootings and documentary shots as the primary material of the film, but the “documentary” film as such does not exist, or it is a phantom.

Keywords: documentary, fiction, non-fiction, observer effect, mockumentary, docudrama, art-dock.

Постановка проблеми. Проблема дефініцій, – те, що стародавні мислителі визначали як «виправлення імен», або прояснення сенсу понять, які ми використовуємо, – є стрільбою по рухомих мішенях і ментальним блуканням у лабіринтах меж, що вічно віддаляються. Однак ставити і вирішувати проблему дефініцій, яка була і залишається вічно актуальною, необхідно: не тільки заради інтелектуального задоволення теоретиків, схильних до абстрагованих рефлексій і паріння в емпіреях ідей, але й для конструювання поля комунікації практиків, занурених до емпірії поля культурного виробництва. У фокусі нашої дослідницької уваги – дефініція поняття «documentary». На перший погляд, сенс цього поняття здається самоочевидним, але як тільки ми розпочинаємо процес археологічних розкопок прихованих змістів, умовні межі смислів і значень неминуче вислизають, погрожуючи привести до підозри, що сам феномен, який позначається поняттям «documentary», – не більше ніж фантом. Але чи це так? Спробуємо перевірити.

Метою нашої розвідки є рефлексія над проблемою «документальності» документального кіно на основі уточнення семантичного спектру поняття «documentary». Ключовою проблемою наших роздумів є, у широкому сенсі, проблема «документальності» документального кіно, а у вузькому сенсі – питання, в якій мірі поняття «документального кіно» є онтологічно фундованим, а ті фільми, що прийнято іменувати «документальними», релевантними визначенню поняття «documentary».

Ступінь розробки проблеми. У фундаментальному виданні «The Documentary Film Reader: History, Theory, Criticism», що містить детальний огляд розгорнутої на більш ніж тисячу сторінок історичної ретроспективи документального кіно, немає розділу, присвяченого визначенню самого поняття «documentary» [The Documentary Film Reader, 2016], і це є типовим фактом для багатьох аналогічних досліджень, присвячених «Documentary Tradition» (Lewis Jacobs) або «Documentary Film Classics» (William Rothman): розглядаються підходи, тенденції, прийоми та техніки створення фільмів, які прийнято вважати документальними, але питання, що саме розуміється під «документальним фільмом», виноситься за дужки як само по собі зрозуміле. Втім, навіть коротка інтродукція до теми визначення поняття «documentary» (маємо на увазі «ігри дефініцій» не тільки у працях кінорежисерів і кінодослідників кінця XIX – початку XX ст. Болеслава Матушевського, Джона Грірсона, Дзиги Вертова, але і в дослідженнях сучасних авторитетних представників Film Studies, таких як Патріція Ауфдерхейде, Річард М. Барсам, Ерік Берноу, Стелла Бруцци, Ларі Ворд, Джейн Джейнс, Марк Кузінс, Паре Лоренц, Кевін МакДоналд, Річард Дасер МакКенн, Даніель Маркус, Чарльз Мюссер, Білл Нічолс, Міхаель Ренов та ін.) ставить і залишає заманливо відкритими безліч питань.

Так, одне з перших визначень поняття документального фільму, що належить шотландському фільммейкеру Джону Грірсону (який, згідно до популярного міфу, власне, і ввів у 1926 році в «The New York Sun» поняття «documentary» [Curthoys, 2010, p. 151]), не може не насторожити: «творча розробка дійсності», або «творче ставлення до актуальності» («creative treatment of actuality», втім, можливі і більш вільні переклади англійського «creative treatment of actuality»: «творча трактовка актуальності», «терапевтична процедура перетворення сучасності» і навіть ще радикальніше: «творче лікування дійсності» [History/Film, 2018]). Ця дефініція свідчить про те, що сенс поняття «documentary», принаймні за часів його виникнення, був тісно пов'язаний з ідеєю трансформації фактичної даності, результатом рефлексії над якою і виступає документальна кінострічка.

Розвиваючи думку винахідника поняття «documentary», логічно припустити, що документальне кіно – це не стільки спосіб зафіксувати невловиму плинну реальність, скільки інструмент її творчого переосмислення; не стільки спроба кінодокументації фактів, скільки процес їхньої структуризації, реконфігурації та здійснення над ними у якомусь сенсі насильницького акту «терапевтичного лікування», спрямований на їхню метаморфозу; не стільки спосіб залишити кінематографічне свідчення-відбиток реальних подій, скільки погляд на них крізь ментальні решітки концептуалізації та витлумачення.

Хоча позиція Джона Грірсона і розходилася з провокаційним кредо радянського кінорежисера Дзиги Вертова: представити «життя як воно є» (життя, зняте таємно), «життя, ввіймане зненацька» (життя, спровоковане або здивоване камерою), – так чи інакше йдеться про документальний фільм як (ре)презентацію потоку життя, яка аж ніяк не є тотожною самому життю, а слугує лише «нерукотворним» його двійником чи навіть симулякром, створеним за «образом і подобою»; про мінливий кінообраз дійсності, що має далеко не прості стосунки зі своїм денотатом.

Коли у далекому 1898 році, задовго до Грісона і Вертова, один з фундаторів сучасного розуміння режиму документального кіно – польський письменник і режисер Болеслав Матушевський – у своїх працях «Une nouvelle source de l'histoire» та «La photographie animée» [MacKenzie, 2014] пропонував створити архів фільмів для зберігання автентичних візуальних матеріалів, про існування особливого формату документального фільму мова ще не йшла: автор лише обґрунтовував можливість виокремити серед кінострічок фільми, які мають історичну та документальну цінність. Але ж різниця між документальним фільмом і тим, який має документальну цінність (так само, як і різниця між історичним фільмом і тим, який має історичну цінність), є більш ніж суттєвою: перший покликаний бути фіксацією факту, другий залишається її інтерпретацією. Як казали давні мудреці, не варто плутати палець, який вказує на місяць, і сам по собі місяць.

Однак відділити факт від його інтерпретації у документальному фільмі представляється, м'яко кажучи, неможливим. Згадаємо лише декілька опорних точок зору провідних представників Film Studies. Згідно до одного з найавторитетніших сучасних кінодослідників у галузі «documentary» Білла Нічолса, документальне кіно є «тим, що репрезентує реальність» – саме таку назву мало його дослідження 1992-го року, ключові положення якого було пізніше критично переосмислено та узагальнено автором у блискучому компендіумі «Speaking Truths with Film – Evidence, Ethics, Politics in Documentary» [Nichols, 2016]. Однак репрезентація реальності може бути і політично ангажованою, і символічно переозначеною, і емоційно забарвленою: саме тому аж ніяк не випадково ключовою темою роздумів Нічолса стає тема свідцтва, очевидної доказовості (evidence) того, що вважається «правдою» у репрезентаціях реальності. До речі, через поняття «видимого свідцтва» («visible evidence») визначали поняття документального кіно і колеги Нічолса по цеху кінодослідників Джейн Джейнс і Міхаель Ренов [Gaines, Renov, 1999], з якими Нічолс у цілому солідаризується, але частково і полемізує, залишаючи відкритим питання, чи може реальність бути репрезентованою в цілому спектрі різних свідцтв, що суперечать одне одному.

Річард М. Барсам, автор одного з класичних досліджень з історії та теорії документалістики, «Nonfiction Film – A Critical History», стверджує, що документальний фільм означає позицію, яка «імплікує думку» («documentary implies opinion») [Barsam, 1992]. Американський кінокритик Паре Лоренц визначає документальний фільм як свого роду гібрид між фактом і його драматичним осмисленням: фактологічний фільм, який є драматичним («a factual film which is dramatic») [Lorentz, 2018]; а Ларі Ворд вважає, що документальний фільм є неігровим фільмом, який разом із фактами, які він представляє, має соціально-політичну спрямованість і надає конкретний меседж («documentary distinguished by its sociopolitical purpose, a nonfiction film with a message») [Ward, 2006, p. 4]. Якщо документальне кіно є «неігровим фільмом з меседжем», то «правда» документального фільму з легкістю зростається зі значенням фактів, їхньою інтерпретацією і сенсом повідомлення, який вільно чи невільно «впресовує» у фактичну дійсність автор фільму.

Словарні дефініції документального кіно як такого, що «містить документи або породжене документами» («consisting or derived from documents») [Ward, 2006, p. 2]), чи то такого фільму, що зображує актуальні події, життя реальної людини, період історії etc. «фактичним чином», тобто містить фіксацію «фактичних подій такими, як вони сталися» («actual incidents as they occurred») [Ward, 2006, p. 2]), – є надто широкими і розставляють у свідомості цілу серію пасток, до яких час від часу потрапляють дослідники кіно, не кажучи вже про такі неосяжні визначення документального фільму як «метод підходу до публічної інформації» («a method of approach to public information», за Бейсілом Райтом) або фільм, у якому головною є «не автентичність матеріалів, а автентичність результату» («not the authenticity of the materials but the authenticity of the result», за Річардом Даєром МакКенном [там само]). Усі ці та їм подібні вислови підводять до думки, що поняття «documentary», як мінімум, неоднозначно співвідноситься з концептом «документальності», а фільм, який ми зазвичай називаємо «документальним», є не тільки фіксацією реальних подій, але й результатом їх суб'єктивістського переосмислення.

Однією з визнаних академічних дефініцій поняття «documentary» є його визначення кінодослідниками А.М.Р.А.С (Academy of Motion Picture Arts and Sciences): «фільми за історичною, соціальною, науковою або економічною тематикою, які або сфотографовані у момент їх фактичного з'явлення або відтворені, і де акцент робиться більше на фактичному змісті, ніж на ентертейменті» (Films dealing with historical, social, scientific, or economic subjects, either photographed in actual occurrence or re-

enacted, & where the emphasis is more on factual content than entertainment) [Ward, 2006, p. 3]. Однак у цьому визначенні немає жодної жорстко зафіксованої семантичної межі: усі вони прозорі та рухливі. Перед нами не чітка дефініція, а, скоріше, спосіб розстановки смислових акцентів. Тут «документальний фільм» майже не відрізняється не тільки від «неігрового», але навіть і від «ігрового», який також може бути присвяченим історичній, соціальній, науковій або економічній тематиці та «відтворювати» події фактично минулого. Така дефініція може бути з легкістю екстрапольованою на сферу «художнього» кіно, за умови якщо останнє орієнтується не на розвагу, а на вирішення тієї чи іншої проблеми, що хвилює фільммейкера, будь то пошук нового ракурсу тлумачення історичних подій («Андрій Рубльов»), екранізація літературного твору («Завіяні вітром»), біографічна кіноісторія про видатних постатей («Наполеон»), розкриття специфіки соціально-політичного чи військового конфлікту («Апокаліпсис сьогодні») та ін. До того ж і сама ідея фіксації події у момент її з'явлення одразу ж знімається застереженням: «або відтворена», що також залишає рамки поняття достатньо розмитими.

Отже, чим є документальне кіно: способом точного відтворення факту чи особистим кіновисловлюванням автора? Або і тим, і іншим? Звісно ж, ми могли б, припинивши на цьому наші роздуми, обмежитися обережним висновком, що «documentary» є одягненою в одяг фактографічної кіномови формою такого загравання з дійсністю, яке балансує на межі фіксації об'єктивної реальності і суб'єктивного жесту фільммейкера. Однак ми ризикуємо піти ще далі – в бік парадоксальної негачії. Наша ключова думка полягає у тому, що документального кіно взагалі не існує. Спробуємо навести три докази цієї тези.

Доказ перший: «Квадратура фільму». Усі спроби дати визначення документального кіно як такого, яке засновано на зйомках справжніх подій і персонажів, як правило, кружляють між чотирма поняттями, що утворюють своєрідний «семіотичний квадрат», вершини якого слугують полюсами струнких смислових опозицій. Перша з них – «ігрове / неігрове кіно» («fiction» / «non-fiction»), друга – «художнє / документальне кіно» («feature» / «non-feature»). Наївний, недосвідчений погляд радий би побачити тут просте подвоєння тавтологій: так і хочеться повірити, що всі ігрові фільми є художніми, а неігрові – документальними. Але чи це насправді так?

Складно не погодитися з Річардом М. Барсамом: «усі документальні фільми є неігровими, але не всі неігрові фільми є документальними» (all documentaries are non-fiction films, but not all non-fiction films are documentaries) [Barsam, 1992]. «Квадратура фільму», за аналогією з «квадратурою кола», постає символом нерозв'язного завдання. Між чотирма вершинами «квадратури фільму» давно затіяна гра в зміни місць. У художні фільми потрапляють документальні кадри, у документальні – постановочні зйомки. В ігрові фільми вриваються «реальні» пейзажі, міські ландшафти та актори, які вживаються своєю в роль настільки, що вже перестають грати, а попросту «живуть» в кадрі, – все те, що мимоволі опиняється за рамками ігрового поля. А тим часом персонажі неігрових фільмів дозволяють собі безсоромно грати, фальшивити і відверто брехати, дивлячись прямо в камеру. І чим глибше ми занурюємося в хитросплетіння елементів «ігрового / неігрового», «художнього / документального», тим більшою мірою розташовані у вершинах «квадратури фільму» поняття, значення яких раніше здавалися прозорими і ясними, починають тремтіти, переплітатися в багат шарові орнаменти, вступати в суперечки одне з одним і ускладнюватися у своєму таємничому змістовому мерехтінні, завдяки чому вся тендітна конструкція «квадратури фільму» руйнується, перетворюючись на різновид нерозв'язної головоломки.

Так, наприклад, зйомки Віталієм Манським документального фільму «У променях сонця» про жителів Північної Кореї, що відбувалися в Пхеньяні за сприяння, під прискіпливим наглядом і контролем влади КНДР (яка наївно сподівалася на те, що іноземний режисер створить пропагандистський кінообраз щасливої корейської родини), повняються постановочними кадрами і призводять до ситуації подвійного обману-маніпуляції: північні корейці замість фільму, покликаного, як їм, ймовірно, хотілося б, прославити на весь світ їхній спосіб життя і політичного устрою країни, отримують обвинувальний політичний пасквіль-карикатуру, а європейський глядач замість документації північно-корейського життя отримує його фальшивий декоративний фасад, дресированих людей і серію інсценівок [Todd, 2016]. Те, що повинно було стати документальним, виявляється зіграним.

Діаметрально протилежним кейсом є суперечливий художній фільм «Дау» Іллі Хржановського. Режисер використовує зйомки непрофесійних акторів, які не грають, а просто «живуть» – протягом 5-ти

років живуть у спеціально створеній для цього антропологічного експерименту грандіозній Декорації, а їх увесь цей час знімають на плівку. Це нібито ігровий фільм, але він репрезентує неігрові ситуації та дії, на які «не-акторів» провокує режисер, до яких він їх підштовхує і підбурює. Якщо це і художнє кіно, то воно ґрунтується на документації [Кан, 2019]. Якщо це і документація, то художня. Якщо це і гра, то це гра у відсутність гри.

Ми навмисно звернулися не до правил, а до виключень, які ці правила підтверджують. Обидва згадані кінопроекти користуються скандальною славою. Версія фільму Манського «У променях сонця», показана владі КНДР, триває всього годину, але це не авторський варіант картини (у прокаті фільм триває набагато довше – годину і сорок п'ять хвилин). Як тільки з'ясувалося, що фільм не звеличує корейську дійсність, а викриває її, обманута влада Північної Кореї переживає ресентимент: надсилає ноти протесту з вимогами зняти фільм з конкурсів, висловлює протести проти режисерського свавілля і вимагає заборони на показ «тотально неправдивого» фільму. Паризька прем'єра імерсивного перформансу Хржановського «Дау» викликає широкий резонанс в Європі, де оплески на честь «геніального» фільму перемежаються з гостро негативними рецензіями, а фільм забороняють на батьківщині режисера: в російському кінопрокаті йому немає місця. В обох випадках режисери-імморалісти поступають безчесно у ставленні до людей, які наївно довіряють фільммейкерам і потрапляють на екрани у якості жертв цинічного обману. Але в контексті наших роздумів більш важливим є інше: і Манський, і Хржановський здійснюють, по суті, жест смислової інверсії, де протиставлення «ігрове / неігрове», «художнє / документальне» стираються до непомітності. Ці поняття стають перевертнями і женуть геть редуковану логіку бінарних опозицій. Не «або-або», а «і те, і інше». Документальне? Художнє? Ігрове? Неігрове? Більше нема ліній демаркації. Розрізнення зникають. Наступає «*coincidentia oppositorum*».

Межі смислових зв'язків між чотирма точками квадратури фільму є прозорими і рухливими. Не варто забувати, що між полюсами цих опозицій існує цілий континуум перехідних жанрів. Назвемо їх «гібридними» і згадаємо лише три з них. По-перше, це «докудрама»: ігровий фільм на документальній основі, в якому події справжні, але їх відтворюють драматичні актори («від Броненосця Потьомкіна» Сергія Ейзенштейна до «Військової гри» Пітера Уоткінса). По-друге, це «мок'юментарі»: ігрове кіно, яке імітує документальне, коли, навпаки, персонажі фільму реальні, а події, які вони відтворюють, вигадані, на кшталт врожаю спагеті в Швейцарії, першого польоту в 1938-м космонавтів СРСР на Місяць, дивного вірусу, який вбиває іспанців, або відьом з Блер, – жанр, який став уже майже класичним (достатньо згадати «Борат», «Репортаж» і «Зеліг»). По-третє, це «арт-док», або «художньо-документальне» кіно, – ще один «гібридний жанр», який розквітає в безлічі варіацій: від «В'єтнаму» Романа Кармена, де співприсутні документальні та постановочні сцени, до «Донбасу» Сергія Лозниці, де гра акторів відтворює документальні події, зняті на аматорські відео, виставлені на You Tube, або Келлі Адама Есбері, який свідомо застосовує естетику ігрового кіно при зйомці документального матеріалу. Як відомо, значення найбільш загальних понять прямує до нуля. Таким є і «документальне кіно» – своєрідний порожній означник з відсутнім означуваним. Як змії скидає застарілу шкіру, живий сенс поняття «documentary» кожного разу вислизає і залишає порожніми скинуті одежі слів. Замість логічної конструкції «квадратури фільму» перед нами лише грудка порожніх смислових оболонки.

Отже, доказ перший тези «документального кіно не існує» полягає у тому, що попросту не існує його сталої дефініції, семантичні рамки розмиті, а спроби укласти всю різноманітність кіновсесвіту в прокрустове ложе жорстких визначень марні.

Доказ другий: «ефект спостерігача». Згадаємо про так званий «ефект спостерігача» в квантовій механіці (або антропний принцип участі), який передбачає, що присутність в експерименті спостерігача змінює хід самого експерименту. Реальність без спостерігача – чиста ймовірність, але як тільки з'являється спостерігач, з'являється фіксація: спостерігач не тільки змінює цю реальність, але і робить невидиме видимим, невідоме – відомим, дає цій реальності визначеність, реконфігурує даність і, в якомусь сенсі, конструює нову даність.

Аналогія з парадоксом документального кіно самоочевидна: як тільки в спонтанний потік життя вторгається автор документального фільму, який прагне цей потік зафіксувати, сама ситуація саме внаслідок такого вторгнення змінюється. Як тільки учасники подій розуміють, що їх знімають в кіно, вони починають вести себе інакше (фальшивлять і одягають маски, намагаються здаватися кращими,

розумнішими, більш сміливими, або, навпаки, більш стриманими і закритими. Вони намагаються стати іншими з тієї причини, що з'являється фігура спостерігача (у даному випадку не має значення: це оператор з камерою, освітлювач з софітом або просто хтось, хто крадькома знімає подію на мобільний телефон). «Бути, а не здаватися» – стверджує латинський афоризм: *esse, quam videri*. Ситуація зйомки фільму ніби перевертає цю логіку: забирає у реальності її модус «бути» і змушує її «здаватися».

«Ситуація зйомки події» змінює саму подію. Реальність підміняється її ілюзією. Коли класик документального кіно Ленні Ріфеншталь знімала «Тріумф волі», то і подія з'їзду НСДАП була дійсною, і особи учасників події – справжніми. Але фільм вийшов аж ніяк не документальним, а «пропагандистським», бо і учасники, знаючи, що будуть знімати кіно, ретельно готувалися до зйомок, і сам з'їзд був відрепетируваним інсценуванням, і сама режисер, як вона пише в своїх спогадах, шукала художнє рішення і мала намір знімати не репортаж, а художній фільм [Cheshire, 2019]. Будь-який фільммейкер, не тільки такий одіозний як Ленні Ріфеншталь, невільно спотворює реальність. Потік життя немов би уникає спроб схопити його в процесі відеофіксації, а будучи схопленим, тут же обертається своїм ерцазем, фантомом.

Найбільш «чесне» і «неупереджене» документальне кіно, яке прагне уникнути «ефекту спостерігача», на наш погляд, може бути засноване на «трьох китах»: 1) зйомка прихованою камерою, 2) зйомка камерами спостереження, 3) зйомка з дистанції – за допомогою дронів, зі супутників. Тут ті, що спостерігаються, не знають, що за ними спостерігають. Але з словосполучення «документальне кіно» в цих випадках залишається тільки перше, але немає другого: є документальна зйомка, але немає кіно.

Отже, доказ другий тези «документального кіно не існує» полягає у тому, що «ефект спостерігача» відбирає у кіно його документальність, а поза «ефекту спостерігача» немає кіно. Ймовірно, зйомка на кшталт документального фільму, присвяченого подіям Майдану, Сергієм Лозницею, – екстраординарний кейс неупередженої відеофіксації подій з великої дистанції, коли є і те, і інше – і документальні кадри і, власне, кіно. Але як перше переходить у друге? Які ризики і перешкоди підстерігають на цьому шляху автора документального фільму?

Доказ третій: «П'ять перешкод». З «п'яти перешкод» на шляху перетворення кадрів документальних відеозйомок у «документальне кіно» дві вже названі: по-перше, це термінологічні ігри, які заплутують і створюють бар'єри для спроб визначити, що ж таке насправді є «документальне кіно»; по-друге, це «ефект спостерігача», який заважає відтворенню в фільмі так званої «об'єктивної реальності». Залишилося окреслити ще три перешкоди. Ними, на нашу думку, виявляються добре відомі всім кінематографістам три фази створення фільму: передпродакшн, продакшн і постпродакшн.

На стадії передпродакшну головною перешкодою для «документальності» документального кіно є неминуча присутність суб'єктивізму вибору фільммейкера. Режисерський сценарій, замальовки кадрів, операторські ескплікації, вибір персонажів і локацій і т. д. вже є інструментами суб'єктивізації, що залежать від культурних кодів і цінностей, які будуть вкладені в майбутній фільм (більш ніж відомими перешкодами на шляху створення «документального» кіно, як правило, виступають політична ангажованість автора, ідеологічна спрямованість його висловлювання, його художні амбіції та комерціалізація процесу зйомки). Так, ще на стадії передпродакшну автор «ножицями свідомості» вже вирізав з дійсності свій сегмент. Всього лише суб'єктивну її частку. Ще до того, як виїхати на зйомки фільму, його автор вже зробив символічне вбивство: він в зародку знищив «документальність» свого майбутнього документального фільму.

На етапі продакшну у фільммейкерів з'являється широкий спектр інструментів, за допомогою яких можна з легкістю обдурити глядача і надати йому фальсифіковану версію реальності. Це більш ніж відомі будь-якому камераману ігри: крупність кадру, його композиція, ракурс, дистанція, фокус, вибір суб'єктивної або об'єктивної камери і т. д. Один і той же будинок можна зняти як закуткову руїну і як блискучий палац; одну й ту саму групу людей в зйомках фільму можна показати як невеличку купку і як величезний натовп – у залежності від завдання зйомки обираються відповідні операторські прийоми [Wells, 2019]. Десять різних камераманів представляють десять різних відеодокументацій однієї і тієї ж події, і питання, який з них більш точно «задокументував» реальність, безглузде: всі і жоден з них.

Однак, напевно, найбільш барвиста палітра прийомів, які дозволяють із «документальних» кадрів зробити фільм «недокументальним», з'являється саме на стадії постпродакшну. Перш за все, це сам вибір тих кадрів, які увійдуть до фінальної версії фільму. Сито відбору буває надто жорстким. З трьох годин

зйомок буде відібраний 3-х секундний кадр, який редактору монтажу здається найбільш виразним: раптова сльоза в очі дівчини, тремтіння рук старого, жест, деталь, посмішка. Все інше буде відкинуто, і від усього потоку життя глядачеві дістанеться тільки його частина. Pars pro toto – частина замість цілого. На стадії його величності монтажу суб'єктивістська воля творця фільму досягає апогею. Тут і ефект Кулешова, і руйнування тимчасового потоку, і стрибки, і монтаж за подібністю, і розриви в русі, і поєднання непоєднуваного. Монтаж – воістину чарівний процес, таїнство свого роду алхімічної трансмутації, результатом якої стає підміна реальності квазі-реальністю, підміна оригіналу його вигаданим двійником. Якщо додати до цього процеси озвучування і кольорокорекції, то ми ризикуємо остаточно загубити схожість копії і оригіналу, втратити «документальність» документального кіно.

Отже, доказ третій тези «документального кіно не існує» полягає у тому, що весь процес виробництва фільму – від ідеї-сінюпису до втілення – це не повернення до реальності, а втеча від неї; не відтворення дійсності, а її перетворення і, тим самим, створення нової дійсності. І в цьому сенсі визначення поняття «documentary» Джоном Грісоном виявляється майже не пророчим: «творча розробка дійсності».

Висновки. Рефлексія над проблемою «документальності» документального кіно потребує ретельного аналізу та уточнення семантичного спектру поняття «documentary». На основі узагальнення дефініцій поняття «документальне кіно» в класичних і постнекласичних кінодослідженнях від Болеслава Матушевського, Джона Грісона і Дзиги Вертова до сучасних дослідників (Р. М. Барсам, Дж. Джейнс, П. Лоренц, Р. Д. МакКенн, Б. Нічол, М. Ренов, Л. Уорд та ін.) ми можемо запропонувати авторське визначення поняття «documentary»: у контексті наших роздумів поняття «документальне кіно» означає фільм не як ствердну форму завершеного кіновисловлювання, а як питальну форму відкритого кіножесту, що балансує на межі «правди» і «вмислу», континуїтет імпліцитного взаємопереходу між неігровим та ігровим (фікшн і нон-фікшн) способами кінонарації, своєрідний гібрид між кінофіксацією автентичних фактів, що мають документальну цінність, та їхнім кінематографічним осмисленням, яке передбачає спричинену «ефектом спостерігача» реконфігурацію даності, авторську інтерпретацію задокументованих фактів і творчу імплікацію ідей фільммейкерів. З цієї точки зору нами здійснено розгляд класичних документальних стрічок і «гібридних» жанрів, що поєднують ознаки документального та ігрового кіно, таких як «докудрама» (від «Броненосця Потьомкіна» Сергія Ейзенштейна до «Військової гри» Пітера Уоткінса), «мок'юментарі» («Борат», «Репортаж», «Зелі» etc.) та «арт-док» (від «В'єтнаму» Романа Кармена до «Донбасу» Сергія Лозниці), проілюстрований зверненням до ряду кінокейсів від Ленні Ріфеншталь, Пітера Уоткінса і Романа Кармена до Віталія Манського, Сергія Лозниці та Іллі Хржановського.

Головним висновком до проведеного дослідження слугує твердження про те, що існує достатньо підстав вважати «documentary» доволі абстрагованим «порожнім означником» – поняттям із «розмитим семантичним полем» і «слабким онтологічним статусом». У більш радикальній формі цю думку можна сформулювати як підтвердження висунутої гіпотези про те, що «документального кіно не існує». На підтвердження цієї гіпотези нами наведено три докази під умовними назвами «квадратура фільму» (у семіотичному квадраті ігор подвійної опозиції «ігрове / неігрове кіно» («feature» / «non-feature»), «кіно художнє / документальне» («fiction» / «non-fiction»)) відбувається нескінченне взаємовіддзеркалення змістів, при чому сталої дефініції поняття «документальне кіно» й досі не існує), «ефект спостерігача» (присутність режисера і знімальної групи неминує реконфігурує зафіксовану даність і відбирає у кіно його документальність, а поза присутності «спостерігача» немає кіно) та «п'ять перешкод» (увесь п'ятиступінчастий процес виробництва фільму – від ідеї-сінюпису до втілення – це не повернення до реальності, а поступова втеча від неї; не відображення дійсності, а її послідовна трансформація (не «відтворення», а «пере-творення»)) і, тим самим, конструювання нової, «кінематографічної» дійсності).

Отже, «документальність» документального кіно є настільки ж жаданою, як і хиткою кіноілюзією: існують документальні зйомки та документальні кадри як первинний матеріал фільму, але «документального кіно» як такого або не існує, або воно є фантомом. Ймовірно, найбільш послідовною спробою зняти документальне кіно були «Емпайр» і «Спи» Енді Воргола. «Емпайр» – один кадр нерухомого хмарочоса, розтягнутий 8 годин 5 хвилин перегляду, фільм, в якому нічого не відбувається. «Спи» – 5 годин 20 хвилин сну чоловіка Джона Джорно, який іноді сопе, іноді повертається з боку на бік. Нарешті, автору вдалося зняти справжнє документальне кіно. Але, на жаль, ці «нестерпні» для

сприйняття експериментальні арт-твори неможливо вважати фільмами: навряд чи існують глядачі, які подивилися ці кіношедеври до кінця. Це фільми-концепти. Це те, що сам Воргол називав «анти-фільмами». Якщо документальне кіно і можливо помислити, то це буде щось схоже: анти-кіно.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Кан О. Проект «Дау»: новий рівень взаємодії мистецтва і реальності. BBC News Україна. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-47006238>
- Aufderheide P. Documentary Film: A Very Short Introduction. New York, NY: Oxford University Press, 2008. 176 p.
- Barsam R. M. Nonfiction Film – A Critical History. Rev., expanded ed. New York, NY: John Wiley & Sons, 1992. 160 p.
- Bernard Sh. C. Documentary Storytelling: Creative Nonfiction on Screen. 4rd ed. London, UK; New York, NY: Routledge, 2016. 378 p.
- Block B. The Visual Story: Creating the Visual Structure of Film, TV and Digital Media. 2nd ed. London, UK; New York, NY: Routledge, 2007. 310 p.
- Bruzzi S. New Documentary. 2nd ed. London, UK; New York, NY: Routledge, 2006. 224 p.
- Cheshire E. Leni Riefenstahl: Documentary Film-Maker or Propagandist? 2019. URL: <https://www.ellencheshire.com/post/2019/05/21/leni-riefenstahl-documentary-filmmaker-or-propagandist>
- Contemporary Documentary / D. Marcus, S. Kara. London (eds.). London, UK; New York, NY: Routledge, 2015. 228 p.
- Curthoys A. Connected worlds: history in transnational perspective. Canberra, Australia: ANU Press, 2010. 290 p.
- Gaines J., Renov M. Collecting Visible Evidence. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999. 352 p.
- History/Film. Archived from the original on 26 March 2018. Retrieved 25 April 2018. URL: www.mcc.murdoch.edu.au
- Leach J. Documenting the Documentary: Close Readings of Documentary Film and Video / K. K. Grant (ed.) et al. Detroit: Wayne State University Press, 1998. 488 p.
- Lorentz P. Film Library – FDR and Film. 24 July 2011. Archived from the original on 24 July 2011. Retrieved 25 April 2018. URL: <https://www.fdrlibrary.org/pare-lorentz-film-center>
- MacDonald K., Cousins M. Imagining Reality. Bloomsbury, London: Faber & Faber, 2005. 496 p.
- MacKenzie S. Film Manifestos and Global Cinema Cultures: A Critical Anthology. Oakland, CA: University of California Press, 2014. 676 p.
- Nichols B. Introduction to Documentary. 3rd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 268 p.
- Nichols B. Speaking Truths with Film – Evidence, Ethics, Politics in Documentary. Berkeley: University of California Press, 2016. 272 p.
- Rabiger M. Directing the Documentary. 6th ed. London; New York: Routledge, 2014. 572 p.
- Renov M. Theorizing Documentary (AFI Film Readers). London; New York: Routledge, 1993. 272 p.
- Spence L., Navarro V. Crafting Truth: Documentary Form and Meaning. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011. 272 p.
- The Documentary Film Reader: History, Theory, Criticism / foreword by Charles Musser. New York: Oxford University Press, 2016. 1056 p.
- Todd B., McConnell D. Propaganda film project backfires on North Korea. CNN. URL: <https://edition.cnn.com/2016/06/22/asia/north-korea-propaganda/index.html>
- Ward L. Introduction: Lecture Notes for the BA in Radio-TV-Film (RTVF). 375: Documentary Film & Television. California State University, Fullerton (College of communications): 4, slide 12. Archived from the original (PDF) on 2006-09-03/. URL: http://www.fullerton.edu/catalog/archive/2007_2009/Catalog_pdf/pdf/454-509_ratvflm-wmst.pdf
- Wells J. How to Film Truth: The Story of Documentary Film as a Spiritual Journey. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018. 79 p. (Reel Spirituality Monograph Series Book).

REFERENCES

- Kan, O. (2019). *The Dow project: a new level of interaction between art and reality*. BBC News Ukraine. Retrieved from <https://www.bbc.com/ukrainian/features-47006238> (in Ukrainian).
- Aufderheide, P. (2008). *Documentary Film: A Very Short Introduction*. New York, NY: Oxford University Press.
- Barsam, R. M. (1992). *Nonfiction Film – A Critical History*. Rev., expanded ed. New York, NY: John Wiley & Sons.
- Bernard, Sh. (2016). C. *Documentary Storytelling: Creative Nonfiction on Screen*. 4th ed. London; New York: Routledge.
- Block, B. (2007). *The Visual Story: Creating the Visual Structure of Film, TV and Digital Media*. 2nd ed. London; New York: Routledge.
- Bruzzi, S. (2006). *New Documentary*. 2nd ed. London; New York: Routledge.
- Cheshire, E. (2019). *Leni Riefenstahl: Documentary Film-Maker or Propagandist?* Retrieved from <https://www.ellencheshire.com/post/2019/05/21/leni-riefenstahl-documentary-filmmaker-or-propagandist>
- Contemporary Documentary* (2015). D. Marcus, S. Kara (Eds.). London; New York: Routledge.
- Curthoys, A. (2010). *Connected worlds: history in transnational perspective*. Canberra: Australian National University Press.
- Gaines, J. & Renov, M. (1999). *Collecting Visible Evidence*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- History/Film. (2018). Archived from the original on 26 March 2018. Retrieved from URL: www.mcc.murdoch.edu.au
- Leach, J. (1998). *Documenting the Documentary: Close Readings of Documentary Film and Video* / K. K. Grant et al. (Eds.). Detroit: Wayne State University Press.
- Lorentz, P. (2018). *Film Library – FDR and Film*. 24 July 2011. Archived from the original on 24 July 2011. Retrieved from <https://www.fdrlibrary.org/pare-lorentz-film-center>
- MacDonald, K. & Cousins, M. (2005). *Imagining Reality*. Bloomsbury, London: Faber & Faber.
- MacKenzie, S. (2014). *Film Manifestos and Global Cinema Cultures: A Critical Anthology*. Oakland, CA: University of California Press.
- Nichols, B. (2013). *Introduction to Documentary*. 3rd ed. Bloomington: Indiana University Press.
- Nichols, B. (2016). *Speaking Truths with Film – Evidence, Ethics, Politics in Documentary*. Berkeley: University of California Press.
- Rabiger, M. (2014). *Directing the Documentary*. 6th ed. London; New York: Routledge.
- Renov, M. (1993). *Theorizing Documentary (AFI Film Readers)*. London; New York: Routledge.
- Spence, L. & Navarro, V. (2011). *Crafting Truth: Documentary Form and Meaning*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- The Documentary Film Reader: History, Theory, Criticism* (2016). Musser, Ch. (Ed.). New York: Oxford University Press.
- Todd, B. & McConnell, D. (2016). *Propaganda film project backfires on North Korea* / CNN. Retrieved from <https://edition.cnn.com/2016/06/22/asia/north-korea-propaganda/index.html>
- Ward, L. (2006). *Introduction: Lecture Notes for the BA in Radio-TV-Film (RTVF)*. 375: Documentary Film & Television. California State University, Fullerton (College of communications): 4, slide 12. Archived from the original (PDF) on 2006-09-03/. Retrieved from http://www.fullerton.edu/catalog/archive/2007_2009/Catalog_pdf/pdf/454-509_ratvflm-wmst.pdf
- Wells, J. (2018). *How to Film Truth: The Story of Documentary Film as a Spiritual Journey*. Eugene, Oregon: Cascade Books.

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-04

Жеребкіна Ирина Анатольевна

доктор философских наук, профессор
кафедры теории культуры и философии науки
Харьковского национального университета
имени В. Н. Каразина
Харьков, площадь Свободы, 6, 61022
E-mail: irinaz@univer.kharkov.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0360-7583>

**(НЕ)СОГЛАСИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО
В ФИЛОСОФИИ ЖАКА РАНСЬЕРА**

В статье анализируется концепция взаимодействия политики и эстетики Жака Рансьера – одного из ведущих современных теоретиков политики и искусства. Показано, что теорию политики Рансьера можно отнести к направлению в современной философии, развивающему восходящую к К. Шмитту концепцию автономии политического, а теория искусства Рансьера опирается на тезис об автономии эстетического, который роднит политику и эстетику как два близких режима чувственности, или, в терминах Рансьера, «разделения чувственного». В этом контексте Рансьер понимает связь эстетики и политики не в смысле свойственной «веку масс» «эстетизации политики», скомпрометированной в великих тоталитарных проектах, а как эстетический чувственный режим политики, совпадающий с режимом демократии как абсолютной аномалии власти. Тезис Рансьера о том, что политическое, начиная с античности, подвергается вытеснению, деполитизации основными формами которой являются постполитика как обещание толерантного, рационального пост-идеологического консенсуса и постдемократия, или «демократия без демоса» рассмотрен в контексте анализа Рансьером современного искусства. Показано, что в качестве альтернативы современным формам деполитизации и рационального консенсуса Рансьер предлагает формирование рациональности нового типа – рациональности несогласия или диссенсуса, представляющую особый тип парадоксальной рациональности, коррелирующей с парадоксальностью политического действия, определяемого через понятие непредсказуемого/невозможного. Предназначением современного искусства, так же как и современной политики является, согласно Рансьеру, создание непредсказуемого и неразрешимого эстетического разрыва, обеспечивающего эффект нового сенсориума и совместности в аффекте или «сообщества равных», реализующего принцип равенства здесь и сейчас.

Ключевые слова: политическое, эстетическое, консенсус, диссенсус, сообщество равных

Жеребкіна Ірина Анатоліївна

доктор філософських наук, професор
кафедри теорії культури та філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
Харків, майдан Свободи, 6
E-mail: irinaz@univer.kharkov.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0360-7583>

(НЕ)ЗГОДА ПОЛІТИЧНОГО І ЕСТЕТИЧНОГО В ФІЛОСОФІЇ ЖАКА РАНСЬЕРА

У статті аналізується концепція взаємодії політики і естетики Жака Рансьєра – одного з провідних сучасних політичних філософів і теоретиків мистецтва. Показано, що теорію політики Рансьєра можна віднести до напрямку в сучасній філософії, який розвиває висхідну до Карла Шмітта концепцію автономії політичного, а теорія мистецтва

Рансьєра спирається на тезу про автономію естетичного, який ріднить політику і естетику як два близьких режими чуттєвості, або, в термінах Рансьєра, «розподілу чуттєвого». У цьому контексті Рансьєр розуміє зв'язок естетики і політики не в сенсі властивої для «століття мас» «естетизації політики», скомпрометованої в великих тоталітарних проєктах, а як естетичний чуттєвий режим політики, що співпадає, згідно Рансьєру, з режимом демократії як абсолютної аномалії влади. Теза Рансьєр про те, що політичне, починаючи з античності, піддається витісненню, деполітизації основними формами якої є постполітика як обіцянка толерантного, раціонального пост-ідеологічного консенсусу і постдемократія, або «демократія без демоса», розглянута в контексті аналізу Рансьєром сучасного мистецтва. Показано, що в якості альтернативи сучасним формам деполітизації та раціонального консенсусу Рансьєр пропонує формування раціональності нового типу – раціональності незгоди або диссенсусу, що представляє особливий тип парадоксальної раціональності, яка корелює з парадоксальністю дійсно політичної дії, що визначається через поняття непередбачуваного/неможливого. Призначенням сучасного мистецтва, так само як і сучасної політики, є, відповідно до Рансьєр, створення непередбачуваного і нерозв'язного естетичного розриву, що забезпечує ефект нового сенсориуму і спільності в афекті або «співтовариства рівних», що реалізує принцип рівності тут і зараз.

Ключові слова: політичне, естетичне, консенсус, диссенсус, спільнота рівних.

Zherebkina Iryna A.

D. Sc. in Philosophy, Professor of the Department
of Theory of Culture and Philosophy of Science
V. N. Karazin National University
6, Svobody sq. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: irinaz@univer.kharkov.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0360-7583>

(DIS)AGREEMENT OF THE POLITICAL AND THE AESTHETICAL IN PHILOSOPHY OF JACQUES RANCIERE

The article analyses Jacques Rancière's theory of paradoxical interconnection between politics and aesthetics in contemporary culture. Author argues that Rancière's theory belongs to the trend in modern philosophy, which develops the concept of autonomy of political referring back to Karl Schmitt, while Rancière's theory of art is based on the concept of autonomy of the aesthetical, and represents politics and aesthetics as two modes of sensuality, or, in terms of Rancière, 'the distribution of the sensual'. In this context, Rancière understands the connection between aesthetics and politics not in the sense of the 'aesthetisation of politics' inherent to the 'age of the masses', compromised by great totalitarian projects, but as a special sensual regime, which, according to Rancière, coincides with the regime of democracy as an absolute anomaly of power. Rancière's thesis that the political, starting from antiquity, is being displaced and depoliticized by the so called post-politics as promise of a tolerant, rational post-ideological consensus and post-democracy, or 'democracy without demos', is considered in the context of Rancière's analysis of contemporary art. As alternative to modern forms of depoliticisation and rational consensus, Rancière proposes the formation of new type of rationality - rationality of disagreement or dissensus, as type of paradoxical rationality that correlates with the paradoxicality of really political action as unpredictable/ impossible. The purpose of modern art, as well as modern politics, is, according to Rancière, to create unpredictable and undecidable aesthetic gap that provides for the effect of new sensibility and consonance in affect or 'community of equals' that implements the principle of equality here and now.

Keywords: political, aesthetical, consensus, dissensus, community of equal.

Первая книга Рансьєра «Уроки Альтюссера», изданная в 1974 году, стала, по словам Славоя Жижека, «уникальным голосом, который потряс современников, словно удар грома» [Zizek, 2004, p. 69]. В ней он подверг критике структуралистский марксизм своего учителя Альтюссера за его жесткое разделение между научной теорией и идеологией и недоверие по отношению ко всем формам спонтанного массового движения, оцениваемого альтюссерянами как форма буржуазного гуманизма. Дистанцируясь одновременно от структуралистского марксизма и от постструктурализма, Рансьєр выступил против всех форм элитистского теоретизирования, стремящегося установить непреодолимый разрыв между высоким миром научного сознания и низкой сферой идеологических заблуждений, столь характерных, по мнению представителей интеллектуальных элит, для масс, что позволяет теоретикам, якобы знающим истину, говорить от лица масс и принимать решения за них.

В дальнейшем Рансьер остается верным этому популистско-демократическому импульсу – он всегда указывал на низ социальной лестницы, по словам Алена Бадью, – сближающему его с представителями современного политического постмарксизма и с теоретиком популизма Эрнесто Лаклау. В своих последующих книгах «Несогласие» (1995), «Разделение чувственного» (2000), «Ненависть к демократии» (2005), «Современные времена» (2017) и др. Рансьер отважился, по словам Жижека, «вновь и вновь исследовать контуры тех магических, агрессивно поэтических моментов политической субъективации, в которых исключенные («нижние классы») выдвигают требования говорить самим за себя, производить изменения в глобальном восприятии социального пространства таким образом, чтобы их требования могли получить в нем легитимное место» [Zizek, 2004, p. 69].

Будучи одним из ведущих современных политических теоретиков Рансьер, является также одним из ведущих теоретиков современного искусства, создавшим ряд выдающихся текстов об искусстве, особенно о кино и театре («Эстетическое бессознательное» (2001), «Эмансипированный зритель» (2008), «Будущее образа» (2019) и др.) и это соединение политического и эстетического в его творчестве выражает, по мнению Рансьера, специфику самого политического, которое может реализовываться только благодаря внутренне присущему ему измерению эстетического.

Пройдя путь типичного представителя интеллектуальной элиты Франции – закончил знаменитую Высшую нормальную школу в Париже (École normale supérieure) и преподавал в прославленном экспериментальном университете Венсенн – Париж VIII (где преподавали Фуко, Делёз, Лиотар и другие выдающиеся французские философы) – Рансьер неизменно выступает воинствующим критиком любых политик, направленных на поддержку социального неравенства всех видов и поборником демократии, но не в смысле государственного институционального режима, а как принципа радикального равенства и абсолютно «аномальной», по его словам власти, – «власти тех, кто не имеет власти, полномочий ее осуществлять, но одновременно не хочет ей подчиняться. Демократия означает власть равных как равных» [Рансьер, 2018].

Для Рансьера, так же, как в свое время для Сартра, является принципиальным, подчеркивает Бадью, «не становиться полноправным членом ни одного из академических сообществ и никогда не позволять себе полагаться на текстуальные позитивности. В этом смысле Рансьер принадлежит к последователям Фуко (хотя и не разделяет его ницшеанских постулатов)» [Бадью, 2005, с. 189].

Также для Рансьера является принципиальным не отказываться от наследия Красного Мая 1968 года, ликвидировать которое призывают французские либертарианцы и иллюзии которого, как считает Рансьер, стремятся разоблачать французские социологи, начиная от Пьера Бурдьё и до его современных последователей, таких как Л. Болтански и Э. Капелло. По убеждению Рансьера опыт мая 68 помогает осуществлять реполитизацию сегодня, о чем он говорил в своей лекции «Реполитизируя французский 68-й» в Киеве в мае 2018, где он принял участие в форуме «Киевский Интернационал – '68 СЕГОДНЯ», посвященном 50-летию событий 1968 года. По словам Рансьера, это был «далеко не молодёжный карнавал, события мая 1968-го позволяют увидеть, что означает политика как сила коллективного открытия: открытие имен, которые ломают социальные идентичности, и действий, которые разрывают связи, на которых держится социальный консенсус; трансформация материального и символического использования пространства; автономное течение ускоренного времени» [Київський Інтернаціонал – 68 сьогодні, 2018].

Таким образом, Жак Рансьер, не смотря на возраст, остается продуктивным и актуальным политическим мыслителем, активно участвующим во французской и международной интеллектуальной жизни. А его идеи оказываются важными и близкими для современной молодежи, размышляющей о способах создания более свободного, эгалитарного и творческого общества.

Теорию политики Рансьера можно отнести к направлению в современной философии, развивающему восходящую к Карлу Шмитту концепцию *автономии политического*, в которой выделяется – в терминах хайдеггеровского онтологического различия – два уровня политического – 1) уровень онтический, включающий политические практики и институты, относящиеся к сфере так называемой конвенциональной политики, определяющейся различными экономическими, идеологическими и др. объективными и субъективными факторами и 2) уровень онтологический, устанавливающий способ, посредством которого конституируется общество и который не может быть описан и объяснен в терминах внешних по отношению к измерению политического процессов [Mouffe,

2005, р. 8-9.]. Славой Жижек в характерной для него иронической манере характеризует теории автономии политического как «политический постмарксизм», который развивают «французские (или французски ориентированные) теории политического – от Балибара через Рансьера и Бадью к Лаклау и Муфф», которые «нацелены как раз на сведение экономики (материального производства) к «онтической» сфере, лишенной «онтологического» достоинства» [Жижек, 2017, с. 42–46].

Главный тезис Рансьера в отношении политики – что политическое, начиная с античности, подвергается вытеснению с целью нейтрализации правящими элитами грубого, одержимого «необузданными желаниями» и «мучительными страстями» демоса, который занимает сцену политического сообщества, даже не будучи при этом субъектом [Рансьер, 2006, с. 31]. Кроме того, политика чревата полемичностью и несогласием – диссенсусом, в терминах Рансьера, что также обеспечивается режимом демократии с ее подвижностью, перебоями и переменчивостью, или, в терминах Оливера Мархарта, онтологической нестабильностью.

По мнению Рансьера, политика отличается от власти, которая есть всегда, в то время как политика – существует не только не всегда, но, можно сказать, редко. «Я убежден, – говорит Рансьер, – что политика означает не осуществление власти, а – в гораздо большей степени – выделение некоего сообщества. Сообщества, в котором всё разделяется по принципу способности объекта к выполнению определенной задачи. Что есть политическое сообщество? Почему вообще существует такая вещь, как политика? Я бы сказал, что политика существует за отсутствием естественного закона, по которому люди разделялись бы на категории правящих и управляемых. Политика существует в той же степени, в которой есть, так сказать, нестыковка объектов, функций, мест. В этом, на мой взгляд, и заключается основной парадокс политики» [Рансьер, 2006, б].

Именно поэтому, по его мнению, стремление власти со времен античности и до современности – максимально осуществить деполитизацию общественной жизни или, по выражению Рансьера, вычитание политического, понимаемое как 1) сведение его к умиротворяющей функции отношений между индивидами и коллективностью и 2) упразднение символов политического разделения в пользу эмансипации, чистого динамизма общества [Рансьер, 2006, а, с. 30]. В результате политическая деятельность парадоксальным образом выступает как подавление политического. «Деполитизация, – формулирует Рансьер – вот древнейшее занятие политического искусства, то, что добивается достижений, приближаясь к своему концу; достигает совершенства у края обрыва» [Рансьер, 2006, а, с. 41]. Формами, в которых осуществляется современная деполитизация, являются: 1) постполитика как обещание толерантного, рационального пост-идеологического консенсуса и 2) постдемократия, или, по образному выражению Рансьера, «демократия без демоса».

Консенсус, согласно Рансьеру, – это одно из основных деполитизирующих понятий нашей эпохи, обозначающий, по его словам, «способ символической структуризации сообщества, который удаляет то, что составляет самую сердцевину политики, а именно диссенсус» [Рансьер, 2007, б, с. 140]. Стратегии по деполитизации социальной сферы и решения конфликтов на основе консенсуальности приводят, по мнению Рансьера, к тому, что доминирующей формой организации и символизации общества становится не политика, «возникающая в разрывах истории [...], всегда включающая в себя неучтенный и неименуемый избыток» [Лапицкий, 2004, с. 111], а противоположная ей форма социальной организации и символизации, легитимирующая стабильную работу социального механизма и переводящую в социальное небытие несопричастных, неучтенных и обездоленных, которую Рансьер называет *полицией*. «Есть два основных способа символизировать сообщество: – формулирует Рансьер – один из них представляет его как сумму частей, другой определяет как деление целого. Один мыслит его как осуществление какого-то способа быть вместе, другой – как полемику по поводу общего. Я называю первый полицией, а второй – политикой. Консенсус представляет собой форму преобразования политики в полицию» [Рансьер, 2003, с. 52]. Консенсус как форма минимального модуса символизации, граничащий с десимволизацией, и царит сегодня, по мнению Рансьера, в Западной Европе.

Именно режим *постдемократии*, выражающий стремление элит нейтрализовать состояние онтологической негативности и укрепляя институты либеральной демократии, предотвращает угрозу демократии демоса. Постдемократия как консенсус-демократия соответствует, как отмечает Яннис Ставракакис, потребностям современного глобального капитализма, утверждающего себя как общество потребления [Stavrakakis, 2005, р. 191]. Особенность консюмеризма состоит в том, что негативность и

конститутивна нехватка, его порожающие, сводится к нехватке определенных продуктов, товаров и т. п., которая может быть смягчена посредством потребления. Смягчена, как отмечает Ставракакис, но не удовлетворена. Эта неудовлетворенность связана с возобновлением желания, связанным с круговоротом капитала. В этом смысле консюмеризм – в противоположность традиционному утопизму – не основывается на ликвидации нехватки и негативности любой ценой, но наоборот, базируется на культивации определенной игры между нехваткой и эксцессом/избытком и доместикацией ее фантазматических параметров. Квази-утопический горизонт наслаждения остается оперативным, но подчиняется метонимическому переходу от продукта к продукту, от фантазии к фантазии. Если в революционной утопии лакановское *jouissance* (наслаждение) доминирует над желанием, то в квази-утопической вселенной консюмеристской постдемократии именно желание получает приоритет над наслаждением. Постполитический проект постдемократии рассчитан, по мнению Рансьера, на нейтрализацию демократической множественности и замену ее умиротворяющим Единым коллективности, нейтрализующим индивидуальные очаги наслаждения и страха.

Однако, что оказывается объединяющей силой этого коллективного Единого, которое на практике, как отмечает Рансьер, оказывается исключительным? По мнению Рансьера, объединительным «катарсисом страстей Единого и множественного» [Рансьер, 2006, а, с. 56] является питаемая страхом и фрустрацией субъекта общества массового потребления ненависть, а отнюдь не неоллиберальные практики «администрирования наслаждением» [Рансьер, 2006, а, с. 62], – это такое «двойко обусловленное» становления «горестным», становление «слезами», которое не требует обретения знания о сингулярности каждой личности, – как 1) уже подвергшейся насилию, как 2) продолжающей подвергаться ему, так и 3) не имеющей возможности не подвергнуться риску насилия в будущем. Единое демонстрирует подлинный образ охлоса, проявлением которого, в отличие от демократического демоса, является, по словам Рансьера, «не разнузданная неугомность множественного, но злобная сплоченность вокруг страсти исключительного Единого» [Рансьер, 2006, а, с. 56].

Критикуя современные неоллиберальные политики миротворчества на примере войн, ведущихся США в защиту демократии, Джудит Батлер, саркастически замечает, что попытка в них также объявляется средством достижения мира, убийство тоже происходит исключительно во имя мира [Butler, 2009, p. 57]. Рансьер именно в этом контексте говорит об объединительной функции зависти и ненависти, «увлекающей ненависти» [Рансьер, 2006, а, с. 54], когда сообщество формируется «не для того, чтобы завладеть имуществом другого, но попросту ради ненависти и с помощью ненависти» [Рансьер, 2006, а, с. 53], когда «ненависть собирает и сплывает, не имея другого основания, нежели сам факт, что каждый ненавидит без основания» [Рансьер, 2006, а, с. 54]. В ситуации рансьеровских онтологическим 1) ненависти или 2) зависти *без основания или цели* на фоне слишком калькулированной классовой борьбы («быть членом борющегося класса, прежде всего, не означает ничего, кроме, – считает Рансьер, – следующего: перестать быть представителем низшего порядка») [Рансьер, 2006, а, с. 60], и возникает механизм, который Рансьер называет «страстью к единству» [Рансьер, 2006, а, с. 51].

Классическая политическая философия, начиная с Платона, также, по мнению Рансьера, способствует режиму деполитизации и подмены политики полицией – она «обречена заново отождествлять политику и полицию, упразднить политику в обосновывающем её жесте», так она «стремится наделить сообщество единым основанием» [Рансьер, 2006, а, с. 217] с целью упразднения разногласия и установления режима консенсуса как форм государственной политики и суррогатной либеральной демократии.

Какое решение предлагает в этой ситуации Рансьер, для того чтобы противостоять стратегиям упразднения политики и постдемократического выхолащивания демократии? Ответ, который дает Рансьер, сформулирован в названии его ключевой «политической» книги – «Несогласие» (1995) [Ranciere, 2009], [Рансьер, 2013], в которой он ставит программную философскую задачу формирование рациональности нового типа – *рациональности несогласия* или диссенсуса, представляющую особый тип парадоксальной рациональности, коррелирующей с парадоксальностью действительно политического действия, определяемого через понятие непредсказуемого/невозможного.

В книге «Несогласие» Рансьер приводит несколько примеров функционирования политического как логики непредсказуемого и невозможного. Один сюжет взят из текста Пьера-Симона Балланша (1829), в котором Балланш пересказывает историю Тита Ливия, а именно, историю исхода римских

плебеев из Рима на Авентинский холм (в 494 году до н.э.), когда на первый взгляд абсолютно бессмысленные речевые акты плебеев, миметирующие речевые акты патрициев в сенате (Балланш называет эти практики мимесиса практиками нонсенса, невозможного и действительно бессмысленного действия – подобного начертанию «имени на небесах»). Но именно такие действия вынудили, тем не менее, консула Менения Агриппу вступить в коммуникацию с плебеями и общаться с ними на равных – как с разумными существами, способными к осмысленной речи [Рансьер, 2013, с. 47–53].

Второй пример – это случай судебного процесса над Огюстом Бланки, назвавшего в суде над ним в 1832 году свою профессию – «невозможную», «непредвиденную» в терминах привычных в тот исторический момент разновидностей труда – профессией «пролетария» как «неправильную», то есть несуществующую, *не данную*. Тем самым, как подчеркивает Рансьер, Бланки наделил слово «пролетарий» другим, «невозможным» и «непредвиденным» значением: ведь профессия в данном акте ресигнификации становится профессией веры, декларацией членства в коллективе, который еще не существует, но уже «грядет» [Рансьер, 2013, с. 66]. Следовательно, политическое, по мысли Рансьера, возникает неожиданно в ситуации отсутствия основания, как непредсказуемого. Такая артикуляция оказывается артикуляцией *неправоты* (*Le Tort*, или *wrong of politics*, в прочтении Рансьера Алеттой Норваль) [Norval, 2010]. В то же время именно практика непредсказуемости – подобно действию начертания «имени в небесах» – парадоксальным образом обеспечивает эффект действительности политического. В контексте такого типа высказывания происходит акт политической субъективации, в котором, по мнению Рансьера, субъект не осуществляет репрезентацию своей собственной самости. Скорее, это процесс субъективации, в котором индивидуумы «субъективируют» разрыв между, с одной стороны, «полицейским» устройством сообщества (социальных иерархий, стабильных идентичностей и др.) и, с другой стороны, той частью не учтенных индивидуумов, которая «не участвует» в «правильном». Посредством данного двунаправленного действия артикуляции осуществляется одновременно акт проблематизации существующего порядка и акт дезидентификации, смещение установленного места субъекта. Именно на основе, которая является смещенной, негативной, не данной и становится возможным возникновение политического сообщества не как некоторой позитивности «сообщества равных» [Рансьер, 2006, а, с. 113], а, наоборот, как негативности сообщества, возникающей на основе разделения с другими того, что не дано как общее, существует как «связь, дающаяся с тем, что не дано», обладая тем самым статусом непредсказуемого/невозможного как начертания «имени на небесах» [Рансьер, 2013, с. 49]. Ведь, как отмечает Рансьер, не каждая артикуляция «неправоты» принадлежит к порядку политического. «Неправота» является политической только тогда, «когда устанавливает основу политического действия, которой является *чистая случайность* [курсив мой. – И.Ж.] равенства» [Рансьер, 2013, с. 68].

Алетта Норваль в этом контексте сравнивает рансьеровский диссенсус с дерридианской деконструкцией: по ее мнению, действие прерывания традиционной модели сообщества и Рансьер, и Деррида понимают как нонконформистское, направленное на подрыв консессуальности конформизма; в таком случае креативность политической субъективности, по мнению Норваль, проявляется в том, что она вынуждена постоянно осуществлять операции самокритики, нетелеологической, т.е. перфекционистской самореализации и самотрансформации как «борьбы против конформизма» [Norval, 2007, р. 136]. Нонконформизм у Деррида является, по ее мнению, модусом этического измерения политической субъективности, проявляющегося в форме «двойного отношения» между а) гостеприимством и б) аутоиммунитетом. Деррида называет гостеприимством безусловную открытость субъективности по отношению к Другому как приглашение к отношениям с другим и другими, данными как «грядущее», как «обещание», «призыв» или «требование», как «голос другого во мне», по выражению Норваль [Norval, 2007, р. 105]. Но «голос другого во мне» («призрак», в терминах «призракологии» Деррида) необходим субъекту для того, чтобы находить ресурсы не во внешнем (например, в инстанции врага; в этом случае возникает угроза того, что «демократия» от имени «демократии» обретет право громить своих «врагов», что случилось, по мнению Деррида, в мире после 1 сентября 2001 года), но «внутри себя» в силу способности демократической субъективности «атаковать саму себя» (способность к аутоиммунитету). Ведь в ситуации, когда демократию критикуют/атакуют извне «другие», мы в результате становимся способными предлагать лишь меры по усовершенствованию демократии, отказываясь от постановки решающего для неё вопроса о неравенстве.

Артикуляция непредсказуемых (в терминах Рансьера) или невозможных (в терминах Батлер и Лаклау) требований рассматривается в современной философии в качестве политически актуальной как возможность политического трансформизма, так как она обеспечивает ситуацию смещения в любых типах дискурса – как возможность ресигнификации, не редуцируемой к бинарной логике инверсии или субверсии. Реализация рансьеровских стратегий реполитизации предполагает, что классовая борьба (как конфликт, несогласие, диссенсус «полемических идентичностей») может принять форму не просто неприкрытой, не символизируемой ненависти к другому (в которой нет никакой политики, а присутствует лишь неполитическое отношение к другому как к «радикальному иному»), но формой политической субъективации, когда полемическая субъективность посредством вхождения в конфликт (а не просто посредством «укрощения» и «воспитания») может находить формы совместного существования в обществе «идентичности и инаковости».

Поэтому задача демократических политик сопротивления, в понимании Рансьера, значит выйти из риторики чистоты «этической конфигурации» и вернуть философскому мышлению «нечистоту, двусмысленность, ненадежные и спорные разрывы».

Теория искусства, играющая в философии Рансьера ключевую роль, также опирается на тезис об автономии эстетического, который роднит политику и эстетику как два близких режима чувственности, или, в терминах Рансьера, «разделения чувственного». В этом контексте Рансьер понимает связь эстетики и политики не в смысле свойственной «веку масс» «эстетизации политики», скомпрометированной в великих тоталитарных проектах (в форме инсценировки власти и мобилизации масс), а как эстетический чувственный режим политики, совпадающий, согласно Рансьеру, с режимом демократии как абсолютной аномалии власти. «Цель Рансьера, – по словам известного переводчика и комментатора текстов Рансьера Виктора Лапицкого, – показать, что по видимости несовместимые дискурсы – эстетический, постулирующий автономию самоопределяющегося искусства, и политический, видящий в искусстве всего лишь одну из форм коллективного опыта, – основаны на одном и том же режиме мысли, решающие моменты которого можно реконструировать» [Лапицкий, 2004, с. 115].

Рансьеровский тезис об автономии эстетического, апеллирующий к некоторой «первичной эстетике», имеет ряд парадоксальных следствий для его теории искусства. Прежде всего, – это скепсис 1) в отношении эстетической утопии о радикальности искусства и его способности участвовать в преобразовании общества, а также 2) в отношении эмансипаторного и трансформативного потенциала эстетических парадигм, традиционно оцениваемых как переломные и революционные в истории культуры – эстетических проектов: а) модернизма, б) авангарда, а также в) так называемого социально-критического искусства. Во-первых, модернизм, интерпретируемый Рансьером как проект замещения реалистического репрезентативного режима эстетическим режимом, создает, по его мнению, только видимость устранения репрезентативного режима посредством видоизменений отношений видимого и невидимого, чувственно воспринимаемого и чувственно не воспринимаемого, действия и бездействия и т.д. [Рансьер, 2007, б, с. 69]. Таким образом, модернистские верования в радикальность искусства и преобразование мира представляются, по мнению Рансьера, несостоятельными, поскольку репрезентативный режим в искусстве, введенный Аристотелем, принципиально отличается от политического режима разделения чувственности, поскольку устанавливает простой режим подобий, иерархию жанров, привилегированный язык и т.д. Во-вторых, авангардную программу эстетической революции, так же как и революции в марксистском смысле вообще, Рансьер квалифицирует как проект чувственного воплощения идеи или манифестацию логоса в материальной форме, заставляющий исчезнуть «эстетику политики», практику эстетической диссенсуальности. В результате вердикт Рансьера: общая программа авангарда (марксистского и художественного) – это «совместное упразднение политической диссенсуальности и эстетической инородности в построении жизненных форм и строя новой жизни» [Рансьер, 2007, б, с. 78]. В-третьих, проект так называемого «критического искусства» он интерпретирует как предполагающий обеспечить понимание механизмов господства и превратить зрителя в сознательного участника преобразования мира, т.е. как проект интеграции эгалитарной анархии демоса в конституциональный порядок полиции (этот тип политической философии Рансьер называет пара-политикой) [Рансьер, 2007, б, с. 84].

По мнению Рансьера, во всех этих проектах не происходит соприкосновения искусства с политикой, поскольку ставка в них не делается на главную задачу политического эстезиса –

перераспределение материального и символических пространств, или того, что Рансьер называет разделяемыми режимами чувственности. «Искусство не политично, – формулирует Рансьер, – во-первых, из-за передаваемых им посланий и чувств касательно мирового порядка. Не политично оно и по способу, которым представляет структуры общества, конфликты или идентичность социальных групп. Искусство политично по тому зазору, который оно вводит по отношению к своим функциям, по устанавливаемому им типу пространства и времени, по своему способу расчленения этого времени и заселения этого пространства» [Рансьер, 2007, б, с. 65].

В то же время парадоксальным образом характеристики политического оказываются, с точки зрения Рансьера, присущи эстетике так называемого «чистого искусства», которое последовательно реализует политический принцип автономии искусства. Во-первых, концепции чистого искусства соответствует стратегии искусства как «свободной игры» способностей в ее шиллеровском понимании, когда игра «есть активность, не имеющая другой цели, кроме самой себя, активность, не предполагающая никакого захвата действительной власти над вещами и личностями» [Рансьер, 2007, б, с. 71]. Во-вторых, стратегия чистого искусства является радикально эгалитарной, так как из-за фундаментального безразличия к Реальному она подвешивает любое предпочтение и любую иерархию. По словам Рансьера, радикально эгалитарное произведение чистого искусства – произведение, «которое ничего не хочет, произведение без точки зрения, которое не передает никакого послания и не заботится ни о демократии, ни об анти-демократии» [Рансьер, 2007, б, с. 80] и которое политично именно потому, что оно хранит свою чистоту от всякого политического выступления.

Собственно эта связанная с безразличием произведения политичность и является, по мнению Рансьера, отличительной характеристикой политической традиции авангарда, который стремился спасти имманентное чувственное содержание самостоятельности искусства, составляющее его освободительный потенциал от двойной угрозы – 1) угрозы преобразования в форму партикулярного политического действия и 2) угрозы стать формой эстетизированной жизни. Именно это требование и подытожила, по мнению Рансьера, эстетика Адорно, связавшего политический потенциал произведения с его радикальной отделенностью от форм эстетизированного товара и администрируемого мира [Рансьер, 2007, б, с. 80].

Однако, по мнению Рансьера, условием эстетического разрыва не может быть некая определенная стратегия или сфера опыта искусства, которая не имеет ничего общего с любым видом социальной функции. Поэтому, отвечая на тезис членов группы «Что делать» о том, что художественный авангард как «способ взорвать искусство изнутри и растворить его в жизни» является типом искусства, обладающим освободительным потенциалом, Рансьер предупреждает, что политический эффект искусства является отнюдь не следствием простого желания создать новую форму коллективного опыта. Когда один из основателей группы Дмитрий Виленский настаивает на освободительной роли авангарда в СССР, то Рансьер возражает. «Сегодня, – предупреждает Рансьер, – существует форма художественного активизма, требующая, чтобы художники осуществляли только интервенции, действовали непосредственно как политические активисты. Но в каком-то смысле это означает, что искусство остается в *собственности* [курсив мой. – И. Ж.] художника, например, в форме его действия. Я бы сказал, что это некоторая форма ограничения, потому что, когда вы говорите, что искусство – это только действие, что оно не должно быть видимым и рыночным, это означает, что *для остальных этот эстетический опыт оказывается недоступен* [курсив мой. – И. Ж.]. Также я думаю, что весьма трудно определить художественную практику, исходя из простого отрицания рынка, хотя бы потому, что продать можно все. В 1970-х концептуалисты сказали: если вы не создаете объекты, рынок остается ни с чем, таким образом, это – политическая подрывная деятельность. Но мы же знаем, что случилось с концептуальным искусством. Они не продавали объекты, они продавали идеи!» [Рансьер, 2007, а].

Отсюда удручающий вывод Рансьера в отношении современного, в том числе постсоветского искусства – «*Это своего рода совершенствование капиталистической системы, а не разрыв с ней*» [курсив мой. – И. Ж.] [Рансьер, 2007, а].

Диагноз Рансьера современному искусству заключается в том, что оно, по его мнению, не несет больше никакого обещания (освобождения, сопротивления) и находится в ситуации принудительного выбора между двумя формами порабощения – либо порабощением диктатурой рационального

(концептуального) безжалостного расчета (Рансьер называет эту форму порабощения «законом Другого» или законом Моисея), либо порабощением коммерческой рыночной культурой (Рансьер называет её «законом Макдональда»). «Смысл эстетического диссенсуса переформулируется, – по его словам, – тогда следующим образом: или одна катастрофа, или другая. Либо «катастрофа» возвышенного, каковая есть «жертвенное» извещение об этической зависимости по отношению к незапамятному закону Другого; либо катастрофа, рождающаяся из забвения этой катастрофы, катастрофа обещания освобождения, которое реализуемо лишь неприкрытом варварстве советских или нацистских лагерей или в мягком тоталитаризме мира рыночной культуры и коммуникации» [Рансьер, 2007, б, с. 133–134].

Таким образом, предназначением современного искусства, так же как и современной политики является, согласно Рансьеру, создание неразрешимого и непредсказуемого эстетического разрыва, обеспечивающего 1) эффект нового сенсориума и 2) эффект совместности в аффекте, или, в терминах Рансьера, «сообщества равных». Опыт искусства – это опыт такого разделения чувственности и разума, который одновременно является условием пространства создания места для проявления неожиданных способностей и обнаружения неожиданных потенциальностей [Рансьер, 2007, а].

Обратной стороной диссенсусной автономии искусства и политики является, согласно Рансьеру, современная ситуация в этике, которую он определяет как *этический поворот*. В общепринятом представлении этический поворот связывается с процессами деполитизации и замещения политической риторики этической. Однако в отличие от этой общепринятой трактовки, Рансьер понимает под этическим поворотом не стратегии нейтрализации политического, а наоборот – стратегии обнажения ситуации катастрофы и в сфере этики, когда права человека становятся привилегией мстителя – абсолютного права жертвы, которая осуществляется через установления права по ту сторону права и может реализоваться только в форме бесконечного преступления, как, например, в случае так называемой «бесконечной справедливости» войны против исламского терроризма («оси зла»), объявленной президентом США Джорджем Бушем после серии терактов 11 сентября 2001 года. «Гуманитарная война, – с иронией констатирует Рансьер, – становится не имеющей конца войной с террором – войной, которая вовсе и не есть война, а бесконечное защитное приспособление, способ справиться с травмой, возведенной в ранг феномена цивилизации» [Рансьер, 2003, с. 50].

В качестве примера функционирования этического поворота Рансьер приводит фильм Ларса фон Триера «Догвилль» (2002), показывающий историю девушки Грейс, которая, чтобы ее приняли обитатели маленького городка в американской глубинке, идет к ним в услужение – ценой поначалу подчинения эксплуатации, а потом, когда она пытается от них ускользнуть – травли и насилия. Расплатой за зло, причиненное Грейс, становится полное уничтожение жителей городка, осуществленное бандой гангстеров, главарем которой является отец девушки. Однако причина этой, по выражению Рансьера, радикальной чистки не может быть проинтерпретирована ни в терминах гуманистического представления о справедливом воздаянии, ни в терминах марксистской этики, отстаивающей право эксплуатируемых на сопротивление эксплуататором, и не соотносится ни с каким основанием, кроме самого себя. «Разочарование и страстность Грейс, – считает Рансьер, – не связана ни с какой системой господства, которую необходимо понять и разрушить. Они зависят от зла, каковое является причиной и следствием своего собственного воспроизведения» [Рансьер, 2007, б, с. 137].

Этический поворот по версии Рансьера, является «новой социальной драматургией» 1) бесконечного зла, 2) бесконечного правосудия (которое располагается, по его мнению, над любым правопорядком) и 3) бесконечного возмещения. Фильм, по мнению Рансьера, симптоматично демонстрирует «право жертвы» как абсолютное право по ту сторону любого права («право изнасилованных женщин и казненных мужчин и т.п.» в его интерпретации), требующее такого же абсолютного ответа – за пределами всякой юридической нормы.

По его мнению, фильм фон Триера демонстрирует *невозможность посредничества* между этими 1) *двумя правами* и этими 2) *двумя насильями*, то есть тот факт, что за «консенсуальной и гуманитарной эпохой» скрывается закон «только зло служит вознаграждением за зло». Данную логику Рансьер определяет в своей философии как «чрезвычайное положение» – положение, которое не различает палачей и жертв, когда 1) именно жертва обречена на террор и 2) именно палач выполняет функцию обеспечения «гуманистического» облика насилия, необходимого в сообществе консенсуального порядка, путем (насильственного) избавления от «травмы рождения» [Рансьер, 2007, б, с. 138].

Рансьер прямо формулирует, что сегодня исчезает соглашение о том, что демократия представляет собой 1) права человека, плюс 2) свободный рынок, плюс 3) свободный выбор индивидуума, потому что в реальности, по его мнению, демократический индивидуализм и тоталитарный террор совместно участвовали в некоем заговоре с целью разрушить все социальные/человеческие связи. Более того, Рансьер утверждает, что тоталитаризм – это естественное и необходимое следствие так называемого демократического индивидуализма, а именно, утверждения 1) фанатизма свободного выбора и 2) безграничного потребления.

В этическом сообществе, по ироническому замечанию Рансьера, предполагается, что исключенных просто не существует, как это происходит в национальном сообществе «единой нации», в которое должны быть включены все и каждый, а не включенные маркируются как «радикальные другие». «Деполитизированное национальное сообщество, – пишет Рансьер, – организуется тогда как малое сообщество Догвиля, в двойственности социальной помощи ближнему и абсолютного отторжения другого» [Рансьер, 2007, б, с. 141].

Во-вторых, в современной политической ситуации, которую он определяет как ситуацию этического поворота, Рансьер предлагает отказаться от теологии времени, в терминах которой история понимается как феномен разорванного времени, совсем недавно еще гармоничного и достойного, а сегодня – катастрофического и постыдного. Для этого необходимо отвергнуть фантазм о чистоте своих политических измышлений и вернуть им характер неизбежно двусмысленных, ненадежных и спорных разрывов, что означает, формулирует Рансьер, «избавить их от любой теологии времени, от всякой мысли об исходной травме или о грядущем спасении» [Рансьер, 2007, б, с. 154].

Сегодня у Рансьера множество соратников и последователей во всем мире. Его книги переведены на множество языков, включая украинский и русский, и они неизбежно вызывают острые дискуссии и несогласие. И, естественно, у Рансьера множество критиков, в первую очередь, среди тех, кто не разделяет взглядов левой критической теории, заявляя, что люди, которые хотели бороться против буржуазной системы в 60-ые и далее, на самом деле создали ценности, позволившие капитализму обновиться [Рансьер, 2018]. Критики из либерального лагеря часто упрекают его в анархизме, не способном предложить позитивную программу прогрессивных социальных изменений. «Ну, хорошо, – отвечает на это Рансьер – я это прозвище принимаю, если позволите объяснить, что такое анархизм. Анархизм – противоположность «архэ», то есть противоположность предвкушению, абсолютному началу и начальствованию. Иными словами, «архэ» – это ожидание правящего начала, начала по призыванию. Политика же, в моем представлении, является такой странной формой правления, которая основывается не на призывании и истинных способностях правящей группы, а, наоборот, – на отсутствии «архэ»» [Рансьер, 2006, б].

В этом контексте Оливер Мархарт относит философию Рансьера (наряду с теориями Эрнеста Лаклау, Бернара Стиглера и др.) к актуальному направлению в современной пост-фундационалистской мысли, которое он определяет как *онтологический анархизм*. Парадоксальный «принцип анархии» означает, по его мнению, не анархическую программу действия, а квази-трансцендентальную структуру бытия. Ан-архия означает отмирание «власти, которая всегда стремится установить мир как интеллигибельный и управляемый, власти, устанавливающей «принципы» мышления и действия». Принцип анархии: Отмирание первых принципов как принцип отмирания принципов [Marchart, 2018, p. 183-184]. Когда заканчивается эпоха метафизики действие освобождается от окончательных принципов и становится ан-архическим в принципе. Анархизм в таком понимании характерен для всего «пост-альтюссерянского» круга авторов – Этьен Балибар, Алан Бадью, Эрнесто Лаклау и др. В частности Бадью с большой симпатией отзывается о проекте Рансьера деконструировать позу наставничества и подорвать уважение к наставникам, разоблачая стратегии репрезентации, которому посвящена знаменитая рансьеровская книга «Невежественный наставник» (1987) [Рансьер, 2013], которую Бадью называет «превосходной книгой», вписывающееся в старую анархическую и утопическую французскую традицию, показывающую, что любое наставничество является самозванством и надувательством [Бадью, 2005, с. 190–191].

Славой Жижек в послесловии к английскому изданию книги Рансьера «Политики эстетики» (2004) утверждает, что, отнюдь не ностальгируя по популистскому прошлому, утраченному с наступлением эпохи глобального пост-индустриального общества, мысль Рансьера сегодня более

актуальна чем когда бы то ни было: в наше время дезориентации левых, его творчество предлагает нам одну из немногих последовательных концептуализаций того, как сегодня мы можем оказывать сопротивление» [Zizek, 2004, p. 79].

Возможно, в этом и заключается основной урок современникам Рансьера, не претендующего, впрочем, на роль просвещенного наставника непросвещенных: «если вы действительно стремитесь к тому, чтобы быть политическими субъектами, вам стоит отказаться от представлений о том, что равенство – это опасно [...]. Есть много типов народа, много типов масс. И равенство – это не утопия, это, прежде всего, принцип, который мы применяем здесь и сейчас. Когда мы говорим, когда мы действуем политически, когда мы заняты искусством. То есть мы делаем это с мыслью, что это может постичь и понять любой, обращаемся к кому угодно. Равенство постоянно испытывают и проверяют на практике. Мы постоянно констатируем, что люди очень хорошо понимают вещи, которые, казалось бы, не должны понимать» [Рансьер, 2018].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бадью А. Рансьер и сообщество равных. *Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике* / пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. Москва: Логос, 2005. С. 189–194.

Київський Інтернаціонал – 68 сьогодні. Центр візуальної культури, 11.05.2018. URL: <http://vcrc.org.ua/68-now/>.

Лапицкий В. Путешествие на край политики. *Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное*. Санкт-Петербург, Москва: Machina, 2004. С. 102–126.

Рансьер Ж. Большой разговор. С французским философом побеседовал его украинский коллега и переводчик Андрей Репа. Colta, 21.06.2018 URL: <https://www.colta.ru/articles/society/18387-zhak-rancier-bolshoy-razgovor>.

Рансьер Ж. Взрывы непредсказуемы. *Что делать? Газета новой творческой платформы*. №17. 18.05.2007, а. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/rancier_chto.htm.

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

Рансьер Ж. Разделяя чувственное /пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакого. Санкт-Петербург: Издательство ЕУ в СПб, 2007, b. 264 с.

Рансьер Ж. До и после 11 сентября: разрыв в символическом строе? /пер. с фр. В. Лапицкого. *Мир в войне*. Москва: Прагматика культуры, 2003. С. 47–57.

Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия / пер. с фр. и прим. В. Е. Лапицкого. Санкт-Петербург: Machina, 2013. 192 с.

Рансьер Ж. Интервью. Радио Свобода. 04.07. 2006, б. URL: <https://www.svoboda.org/a/163313.html>.

Рансьер Ж. Учитель-незнайко. П'ять уроків із розкріпачення розуму / пер. з фр. А. Репи. Київ: Ніка-Центр, 2013. 168 с.

Жижек С. Устройство Разрыва. Параллаксное видение / пер. с англ. А. Смирнов, Г. Рогонян, С. Кастальский, А. Олейников. Москва: Европа, 2008. 516 с.

Butler J. *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York, London: Verso, 2009. 193 p.

Hardt M., Negri A. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017. 346 p.

Mouffe C. *On Political*. London, New York: Routledge, 2005. 144 p.

Marchart O. *Thinking Antagonism: Political Ontology after Laclau*. Edinburg: Edinburg University Press, 2018. 258 p.

Norval A. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007. 238 p.

Norval A. «Writing a name in the sky». Critically Reading Ranciere on Democracy. Paper presented to the University of Chicago Political Theory Workshop. 1. 03. 2010. URL: <http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf>

Ranciere J. *Disagreement: Politics and Philosophy* / transl. by J. Rose. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999. 159 p.

Stavrakakis Y. *Negativity and Democratic Politics: Radical Democracy beyond Reoccupation and Conformism. Radical Democracy between Lack and Abundancy* / L. Tonder and L. Tomassen eds. Manchester and New York: Manchester University Press, 2005. P. 182–205.

Zizek S. The Lesson of Ranciere. *Ranciere Jacques. The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. London, New York: Continuum, 2004. P. 67–79.

REFERENCES

- Badiou, A. (2018). Ranciere and Community of Equal. In *Is it Possible to Think Politics? A Brief Treatise on Metapolitics* (pp. 189-194). (B. Skuratov & K. Golubovich, Trans.). Moscow: Logos, 2005. (In Russian).
- Butler, J. (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York, London: Verso.
- Kyiv International–68 Today*. (2018). Visual Culture Center. 11.05.2018. URL: <http://vcrc.org.ua/68-now>. (In Ukrainian).
- Hardt, M. & Negri, A. (2017). *Assembly*. New York: Oxford University Press.
- Lapitsky, V. Travel to the Edge of Politics. In Ranciere J. *The Aesthetic Unconscious*. Saint Petersburg, Moscow: Machina, 2004. C. 102–126. (In Russian).
- Mouffe, C. (2005). *On Political*. London, New York: Routledge.
- Marchart, O. (2018). *Thinking Antagonism: Political Ontology after Laclau*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Norval, A. (2007). *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Norval, A. (2010). “Writing a name in the sky”. Critically Reading Ranciere on Democracy. Paper presented to the University of Chicago Political Theory Workshop. 1. 03. 2010. URL: <http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf>.
- Ranciere, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy* (J. Rose, Trans.). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Ranciere, J. (2003). Before and After September 11: A Gap in the Symbolical Order? (V. Lapitsky, Trans.). In *World in War* (pp. 47–57). Moscow: Pragmatics of Culture. (In Russian).
- Ranciere, J. (2006). *On the Shores of Politics*. (B. Skuratov, Trans.). Moscow: Praxis, 2006. (In Russian).
- Ranciere, J. (2006). Interview. *Radio Freedom*. 04.07. 2006, b. URL: <https://www.svoboda.org/a/163313.html> (In Russian).
- Ranciere, J. (2007). Explosions are Unpredictable. *What Is to be Done? New Creative Platform Newspaper*, №17. 18.05.2007. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/rancier_cho.htm (In Russian).
- Ranciere, J. (2007). *The Distribution of the Sensible* (V. Lapitsky & A. Shestakogo, Trans.). Saint Petersburg: European University in Saint Petersburg. (In Russian).
- Ranciere, J. (2013). *Disagreement: Politics and Philosophy*. (V. Lapitsky, Trans.). Saint Petersburg: Machina. (In Russian).
- Ranciere, J. (2013). *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*. (A. Repa, Trans.). Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian).
- Ranciere, J. (2018). Big Talk. A Ukrainian colleague and translator spoke with a French philosopher Andriy Repa. *Colta*, 21.06.2018. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/18387-zhak-ransier-bolshoy-razgovor> (In Russian).
- Stavrakakis, Y. (2005). Negativity and Democratic Politics: Radical Democracy beyond Reoccupation and Conformism. In *Radical Democracy between Lack and Abundancy* (pp. 182–205). (L. Tonder & L. Tomassen, Ed.). Manchester, New York: Manchester University Press.
- Zizek, S. (2004). The Lesson of Ranciere. In *Ranciere Jacques. The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible* (pp. 67–79). London, New York: Continuum.
- Zizek, S. (2008). *The Parallax View* (A. Smirnow, G. Rogonian, S. Kastalsky & A. Olejnikov, Trans.). Moscow: Europe. (In Russian).

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-05

Тагліна Юлія Сергіївна

кандидат філософських наук, доцент кафедри
теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна,
Харків, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: j.s.taglina@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Кутенко Олександра Сергіївна

пошукачка кафедри теорії культури і
філософії науки, магістр культурології
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна,
Харків, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: kutenkoleksandra@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0004-2430>

ТРАНСФІГУРАЦІЯ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ МИСТЕЦТВА: ПОШУК НОВИХ ФОРМАТІВ У СВІТІ ІЗОЛЯЦІЇ

Стаття присвячена сучасній ситуації у світі мистецтва, пов'язаної з пандемією COVID-19 та її наслідками. Людство опинилося у новому світі обмеження та ізоляції. Неможливість репрезентації витворів мистецтва у класичному виставковому форматі вимагає філософської рефлексії та аналізу питань: чим стає мистецтво в умовах пандемії, та як саме воно може бути репрезентоване. У статті розглянуті питання щодо того, як саме відбувається взаємодія глядача та витвору мистецтва і чи важливий фізичний простір для цієї взаємодії. Розглянуто, як саме відбувається зустріч витвору мистецтва та глядача у віртуальному просторі на прикладі досвіду музеїв та галерей.

Аналіз, проведений у статті, показує, що у сучасній ситуації глядач більше не пасивний спостерігач. Він безпосередньо інтерпретує, втілює й репрезентує мистецтво. Глядач не створює копію, він надає оригіналу нового змісту.

У статті робиться висновок, що сучасне мистецтво одночасно пов'язане і не пов'язане з місцем. Мистецтво трактується як втілення дискурсу, тобто нова мова, що має соціальний контекст, та інструмент пізнання соціокультурної реальності. Мистецтво є складним текстом та передбачає процес комунікації – сприйняття та передачі повідомлення за допомогою створеної мови. Глядачі створюють концепцію, що стає кодом, за допомогою якого прочитуються будь-які витвори мистецтва, як своєрідний метатекст. Глядач виступає співтором цих смислів та значень, він теж має власний досвід, унікальний контекст, через який сприймає це висловлювання по-своєму. В статті пропонується гіпотеза для подальшої філософської рефлексії: якщо до пандемії спільність акту взаємодії витвору мистецтва та глядача повинно було відбуватися у певному просторі, то, можливо, зараз можна припустити, що глядач сам створює необхідний простір, в якому відбувається інтерпретація мистецтва.

Ключові слова: мистецтво, пандемія, ізоляція, віртуальний простір.

Таглина Юлія Сергеевна

кандидат філософських наук, доцент кафедри
теорії культури і філософії науки
Харьковского національного університета
імени В. Н. Каразіна
Харьков, площа Свободи, 6, 61022
E-mail: j.s.taglina@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Кутенко Александра Сергеевна

соискательница кафедры теории культуры и
философии науки, магистр культурологии
Харьковского национального университета
імени В. Н. Каразіна
Харьков, площа Свободи, 6, 61022
E-mail: kutenkoleksandra@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0004-2430>

ТРАНСФИГУРАЦИЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ИСКУССТВА: ПОИСК НОВЫХ ФОРМАТОВ В МИРЕ ИЗОЛЯЦИИ

Статья посвящена современной ситуации в мире искусства, связанной с пандемией COVID-19 и ее последствиями. Человечество оказалось в новом мире ограничений и изоляции. Невозможность репрезентации произведений искусства в классическом выставочном формате требует философской рефлексии и анализа вопросов: чем становится искусство в условиях пандемии и как именно оно может быть репрезентировано. В статье рассмотрены вопросы: как именно происходит взаимодействие зрителя и произведения искусства и важно ли физическое пространство для этого взаимодействия. Рассмотрено, как именно происходит встреча произведения искусства и зрителя в виртуальном пространстве на примере опыта музеев и галерей.

Анализ, проведенный в статье, показывает, что в современной ситуации зритель больше не пассивный зритель. Он непосредственно интерпретирует, воплощает и репрезентирует искусство. Зритель не создает копию, он придает оригиналу новый смысл.

В работе делается вывод о том, что современное искусство одновременно связано и не связано с местом. Искусство трактуется как воплощение дискурса, т.е. как новый язык, который включен в социальный контекст, и инструмент познания социокультурной реальности. Искусство является сложным текстом и предполагает процесс коммуникации – восприятия и передачи сообщения при помощи созданного языка. Зрители создают концепцию, которая становится кодом, при помощи которого прочитываются любые произведения искусства, как своеобразный метатекст. Зритель выступает со-творцом этих смыслов и значений, у него тоже есть собственный опыт, уникальный контекст, через который он воспринимает это высказывание по-своему. В статье предлагается гипотеза для дальнейшей философской рефлексии: если до пандемии акт взаимодействия произведения искусства и зрителя должен был происходить в определенном пространстве, то, возможно, сейчас следует допустить, что зритель сам создает необходимое пространство, в котором происходит интерпретация искусства.

Ключевые слова: искусство, пандемия, изоляция, виртуальное пространство.

Tahlina Yuliia S.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the
Department of Theory of Culture and Philosophy
of Science V. N. Karazin National University
6, Svobody sqr. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: j.s.taglina@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Kutenko Oleksandra S.

Search engine of the Department of
Theory of Culture and Philosophy of
Science V. N. Karazin National University,
Master of Culturology
6, Svobody sqr. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: kutenkoleksandra@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0004-2430>

TRANSFIGURATION OF THE REPRESENTATION OF ART: SEARCH FOR NEW FORMATS IN THE WORLD OF ISOLATION

The article is devoted to the current situation in the art world, due to the COVID-19 pandemic and its consequences. Humanity has found itself in a new world of limitation and isolation. Art cannot be displayed in classic exhibition format.

Recently, it seemed that the philosophy of art space is an exhibition format. art exhibitions, galleries, museums of classical and modern art, provided a global connection between various representatives of humanity. This was the unifying language of society. Art found itself in a pandemic situation. Art, as a means of communication, responds to an environment that is changing. The space in which art will be represented must also change. This problem requires philosophical reflection and analysis of issues: How can art be represented? The article discusses how the interaction of the viewer and the art-object. It is analyzed whether physical space is important for the interaction of the viewer and the object of art. The article concludes that art is not a place, but a moment. The moment creates discourse. Art in a situation of isolation and pandemic remains the language of communication. contemporary art has a social context. It is a tool for understanding the sociocultural reality of a pandemic and isolation.

Our analysis of the situation shows that in the present situation, the spectator no longer a passive observer. It is directly interpreter path art, embodies and represents the art. It does not create a copy; it provides original new content. The article concludes that contemporary art is simultaneously connected and not connected with the place. Art is treated as the embodiment of discourse. Art is a new language that has a social context. Art is a tool of cognition of sociocultural reality. We understand art as a complex text.

Keywords: art, pandemic, isolation, virtual space.

Постановка проблеми. Ще зовсім недавно здавалось, що філософію мистецького простору складають лише особливості формування саме безпосередньо виставкового формату. Але наразі художні виставки, галереї, музеї класичного та модерного мистецтва, які забезпечували глобальний зв'язок між різними представниками людства, та виступали об'єднуючою мовою суспільства, опинилися у кризовій ситуації пандемії. Мистецтво, як засіб спілкування, реагує на плинне середовище, тож і простір, у якому воно може бути репрезентоване, має змінюватись.

Формулювання мети та завдань дослідження. Неможливість особистої присутності людини у класичному виставковому просторі внаслідок обмежень, пов'язаних із особистою безпекою, ставить нові питання, які має вирішити сучасна філософія та культурологія: як саме буде розумітися мистецтво, які формати його переживання пропонує новий пандемічний світ? Чого чекати від постпандемічного арт-простору? Розгляд цих питань та пошук варіантів відповідей становить мету нашого дослідження.

Аналіз публікацій, новизна та актуальність теми. Не зважаючи на те, що людство стикалося з багатьма складними та травматичними ситуаціями, сучасний стан вимушеної ізоляції та глобальність того, що відбувається, обумовлює як новизну, так і актуальність досліджень нової реальності. Філософська рефлексія необхідна для розуміння нових сенсів, які створює людина у різних сферах життя, у тому числі й у мистецтві. І якщо зміст нового «пандемічного» та «постпандемічного» мистецтва – це ще лише тема для майбутнього детального аналізу, то форма та місце його репрезентації вже перетерпіли суттєві зміни.

Статті, присвячені аналізу перспектив у світі мистецтва, не мають оптимістичних тенденцій. Так, у своїй статті «The Last Days of the Art World» Джеррі Сальтц [Saltz, 2020] вказує на закриття багатьох виставкових залів та музеїв в Америці, бо вони виявилися не спроможними існувати в умовах обмеження відвідувачів.

Змінюють або скасовують час проведення заходів великі мистецькі події: «Art Basel» скасував свій флагманський ярмарок у Базелі на 2020 рік, оголосивши наступне видання за 17-20 червня 2021 року, «La Biennale di Venezia» також змінює дати своєї 59-ї Міжнародної художньої виставки з 2021 року на 2022 рік, Метрополітен-музей мистецтв у Нью-Йорку, який тільки-но святкував 150-річчя, скасував усі гастролі, бесіди, концерти і події 2020 року, включаючи знамениту Met Gala. Асоціація Art Tokyo заявила, що скасовує 15-ту міжнародну ярмарку мистецтв Японії Art Fair Tokyo; перенесено Art Dubai та Пекінський Jingtart.

Проте, навіть неможливість використовувати виставкові площі дає нові можливості. Наприклад, при проведенні Другої Бієнале молодого мистецтва в Україні чи не найскладнішою проблемою став пошук локації, яка б задовольняла необхідним критеріям. Обираючи локації для основної, паралельної та дитячої програм, куратори намагалися задіяти великий простір міста і, таким чином, оживити його, щоб мистецтво проникло туди, де воно ще ніколи не було. Але зараз питання про локації не йде взагалі: пандемія вирішила все заздалегідь. Репрезентація мистецтва змінила площину, суттєво локалізуючись у віртуальному просторі.

Виклад основного матеріалу та отриманих наукових результатів дослідження. У сучасній ситуації стає складно вирішити питання про те, чи залишається мистецтво мистецтвом, якщо ми викреслюємо його з певного простору. З одного боку, розвиток культурологічних знань, зіткнення різних культурних традицій, що володіють своїм особливим досвідом художньої творчості, веде до сумніву в тому, що існує якийсь єдине поняття мистецтва. У такому випадку велика вірогідність того, що поняття «мистецтва» пов'язане з поняттям «простору мистецтва». З іншого боку, шляхи розвитку сучасного мистецтва приводять його до такого стану, коли гостро постає питання про те, що ж робить мистецтво мистецтвом, що відрізняє витвір від простої речі, а мистецьку акцію від іншого роду дій (етичних, політичних тощо). Але й тоді є питання простору – можливо саме він обкреслює межі витвору мистецтва?

Цікавість викликають шляхи розвитку сучасного мистецтва – ті шляхи, які поступово ведуть до стирання видимого кордону між мистецтвом і не-мистецтвом, до можливості перетворення будь-якої речі на витвір мистецтва, до стирання технічного боку мистецтва в сучасній практиці інсталяцій, перформансів, хеппінінгів, провокативних акцій. У багатьох вони викликають гнівний протест, однак, по суті, немає сенсу протестувати проти логіки розвитку художньої форми: якщо вже вона пішла з якоїсь причини в цьому напрямку, значить в ньому є щось необхідне, актуальне, затребуване і повернутися насильницьким чином до більш старих форм було б неможливо. Постає питання і щодо репрезентації витвору мистецтва: чи важливим є місце, де воно буде показане? Тобто: чи стає витвором мистецтва річ лише тому, що її буде репрезентовано у галереї? Ми стикаємося з проблемою, яка полягає в самому слові «мистецтво», або, точніше, у визначенні мистецтва – всі наявні визначення виявляються недостатніми і контекстуально обумовленими. Але поняття «мистецтво» залишається і навряд чи може бути чим-небудь замінено.

Питання «Що вважати мистецтвом?» має багато відповідей. Ще у 1964 році Артур Данто починає досліджувати проблему визначення мистецтва в статті «Світ мистецтва» (The Artworld, 1964). Це було пов'язано з епізодом його життя, коли він відвідав виставку з коробками Brillo Енді Ворхола в галереї Stable, у Нью-Йорка. Філософ зіткнувся із сенсоутворюючим питанням: скульптури «Коробки Брілло» – шовкографія на фанері, копія штампу самих коробок Brillo, – фактично не відрізнялись від самих оригіналів (коробок Brillo). Що ж саме зробило одну з коробок твором мистецтва, а іншу – звичайним

предметом? Класифікуючи можливі відповіді на це питання в їх історичній перспективі, Данто виділяє «теорію наслідування», яка була характерна для класичного мистецтва. Відповідно до цієї естетичної теорії, мистецтво є «дзеркалом, піднесеним до природи». У тому випадку, якщо ж художник відхиляється від мімізису, то, відповідно до теорії наслідування, він вважається «шахраєм, дилетантом або божевільним» [Данто, 2017].

Однак, розвиток мистецтва в кінці XIX і початку XX століття показав, що дана схема не працює. Так, наприклад, з точки зору теорії наслідування постімпресіонізм, як і багато інших напрямків мистецтва, виникли на межі XIX - XX століть, можна було прийняти в якості мистецтва лише на правах мистецтва аматорського. Неможливість відмови від нових, які не вкладаються в старі схеми, форм мистецтва привела до створення нової теорії. Ця теорія отримала назву «теорія реальності», оскільки художники стали сприйматися не як імітатори реальних форм, а як творці нових». Так, «Завдяки теорії реальності витвори мистецтва повернулися в гущу речей, звідкіля їх намагалася прогнати теорія наслідування, сократівська теорія...» [Данто, 2017, с. 17].

Артур Данто відповідає на поставлене на початок питання так: «Щоб бачити щось як мистецтво, необхідно щось, що око не може заперечити – атмосфера мистецької теорії, знання історії мистецтва: світ мистецтва» [Данто, 2017, с. 38]. Саме ж мистецтво він визначає за двома критеріями: «Мистецтво, а) завжди про щось та б) є втіленням значення. Це значення виявляється завдяки підтримуючій мистецтво теорії, яка таким чином, необхідна для того, щоб мистецтво було мистецтвом» [Данто, 2017, с. 57]. Тобто він стверджує, що саме теорія мистецтва як сукупність мовних висловлювань «обирає» претендентів на статус твору мистецтва, «включає» до світу мистецтва і утримує їх від «впадання» у реальні об'єкти, якими вони насправді є [Скринник-Миська, 2015, с. 90].

У роботі «Що таке мистецтво?» Данто висловлює тезу, що відмітні (істотні) риси мистецтва слід шукати не в предметних або функціональних властивостях мистецтва, а в особливостях контексту, в якому воно з'являється і функціонує, бо відмінності невидимі [Данто, 2018, с. 58–60]. Для характеристики цієї відмінності Данто використовує релігійний термін «перетворення» – цьому присвячена, зокрема, його робота «Перетворення банальності» (The Transfiguration of the Commonplace, 1981). Данто констатує, що перетворення в тому вигляді, в якому воно має місце в сучасному мистецтві, тобто в мистецтві, яке допускає ситуацію, коли арт-об'єкт і просту річ не відрізняються з точки зору сприйняття, долає кордони власне мистецтва в традиційному сенсі, як і кордони естетики. Перетворюючи звичайну річ в арт-об'єкт, сучасне мистецтво вказує на певний стан думки, що зробило таке перетворення можливим. Проблема перетворення просто перестає бути власне художньою і стає скоріше проблемою філософської рефлексії про мистецтво. Інсталяція в стилі «ready-made» являє собою не стільки художній акт, скільки філософський акт – це скоріше артикуляція концепції, ніж художня творчість, яка розкриває межі мистецтва. Головна ідея інституціональної теорії Артура Данто може бути сформульована приблизно так: мистецтво – це те, що у світі мистецтва вважається мистецтвом, а твором мистецтва є те, що світ мистецтва за такий визнає, бо «витвори мистецтва – це і є втіленні смисли» [Данто, 2018, с. 48].

Етапи еволюції художньої культури, зазначені А. Данто, концептуалізують домінуюче для кожного періоду ставлення людини до реальності і те, як це ставлення переломлюється (репрезентується) мистецтвом. Виділені фази дозволяють відстежити фактори, які виявилися найвпливовішими в формуванні такого ставлення. Очевидно, принциповим моментом, каталізатором змін в мистецтві XX століття став вплив науково-технічного прогресу і його зростаюча роль посередника між людиною і реальністю. Саме теоретико-узагальнюючий погляд на мистецтво дозволяє побачити, якою мірою розвиток новітніх технологій визначає наше сприйняття світу і самих себе. Не дивно, що сьогодні мистецтво в традиційному розумінні себе вичерпало і, за твердженням А. Данто, перетворилося в одну з форм філософії.

Підхід, запропонований А. Данто, по-перше, робить теоретичне узагальнення окремих періодів історичної трансформації мистецтва; по-друге, дозволяє відстежити, які тотальні ідеї були домінантними для західної культури на різних її історичних етапах; по-третє, виявляє сутнісні характеристики для розуміння мистецтва на кожному етапі; по-четверте, дає можливість осмислити логіку трансформації мистецтва і визначити роль і місце ідей теоретиків, що здійснили внесок в осмислення змін, які зазнавало мистецтво, як культурний феномен; по-п'яте, застосування такого системного підходу підштовхує до

переосмислення ролі і місця мистецтва у світовому мистецькому процесі, а також показує його схожі з західною моделлю риси з одного боку, і самобутню неповторність з іншого.

Таким чином, те, що пропонує Данто в якості деякої перспективи, – це звільнення мистецтва від філософії та філософії від мистецтва [Danto, 1997]. Він пише: «У той момент, коли творці мистецтва звільняються від завдання пошуку сутності мистецтва, яке було покладено на них з початку модерну, вони також звільняються від історії і вступають в сферу свободи. Мистецтво не зупиняється з кінцем мистецтва, що трапляється – це те, що якийсь ряд імперативних зобов'язань знімається з його практики, коли воно вступає в постісторичну епоху» [Danto, 1997, р. 344]. Історичне мислення модерну добігає кінця і покладає кінець мистецтву, що розумілося історично. Але це не має відношення до внутрішніх проблем художньої практики і навіть до принципів мислення в цілому. Це стосується тільки однієї його форми, одного його різновиду, однієї форми раціональності – певного мистецтва і певної історії мистецтва.

Цікаво, що у своїй роботі «Мистецтво наприкінці другого тисячоліття» Акілле Боніто Оліва також як і Артур Данто вважає, що становлення творчого акту відбувається нині в рамках «системи мистецтва», під якою він розуміє мережу, «до якої залучаються, поряд з художником, також і критик, галерист, колекціонер, директор музею та публіка» [Боніто, 2003, с. 121]. Якщо в минулому мистецтвом визнавалося лише те, що потрапляло в книги з історії мистецтва, то нині це – лише те, що виявляється поміченим, прийнятим і схваленим системою мистецтва. Тож ми бачимо необхідність існування простору репрезентації того, що претендує на назву «мистецтво». Ми знаємо, що в умовах галереї, музею, арт-аукціону – ми будемо стикатися саме з витворами мистецтв. Це підтвердять критики та куратори – свої досвідом та обізнаністю у відповідній сфері, глядачі, публіка – зафіксують це поняття, хто – грошима, під час аукціонів, хтось – увагою та захопленням, які складають та провокують новий інтерес у подальшій публіки.

У виставковому просторі глядач та арт-об'єкт знаходяться не просто у ситуації споглядання – починається взаємодія. Саме тому був таким важливим фізичний формат, бо вплив, який створює арт-об'єкт у власному середовищі на споглядача – це вже відгук на запит діалогу.

Та під час карантину, який поставив нові вимоги до безпосереднього перебування у ізоляції, питання організації виставкового простору, так званого «офф-лайн» формату, раптом стають тими, що не мають відповіді. Їх починають вбачати у новому, віртуальному просторі.

Під час карантину ми можемо побачити, що одночасно з руйнуванням реальної частки арт-сегменту, віртуальна вийшла на перші позиції. Як вказує Shehadi Sebastian, сторінка онлайн-колекції Британського музею підскочила приблизно з 2000 до 75 000 на день під час карантину, Google Arts and Culture, яка надає сотні віртуальних екскурсій для провідних світових музеїв, стала свідком зростання кількості відвідувачів протягом останніх тижнів, додаткові дані про зміну аудиторії в Інтернеті включають в себе швейцарську галерею сучасного мистецтва Hauser & Wirth. Приспосовуючись до нового статусного кво, музеї та галереї активізують запуск нових або інавгураційних онлайн-платформ. Наприклад, нещодавно Флоренція Палаццо Строцці випустила цифрову платформу під назвою IN TOUCH, де демонструється велика виставка аргентинського художника Томаша Сарацено в Інтернеті. Так само Амстердамський музей Ван Гога запустив свій інтернет-ресурс «Ми пропонуємо вам музей» [Shehadi, 2020].

Але найцікавіше починається в іншому, коли музеї (наприклад, Rijksmuseum) підхоплюють новий формат челленджу «Stay at Home Challenge», запропонований у інстаграм-акаунті "Між мистецтвом та карантинном" [Tussenkunstenquarantaine, 2020], де пропонувалось обрати улюблену картину, вибрати деякі власні речі та створити власну версію картини. Той самий формат, з незначними розбіжностями, втілюється і в проєкті «Ізоляція», створеного на базі соціальної мережі Facebook.

В Україні також музеї та галереї почали опрацьовувати новий онлайн-напрямок роботи. PichukArtCentre створив рубрики «5 хвилин про мистецтво» та «Академія о сьомій», де розповідають про різних митців та їх роботи, тобто ближче знайомлять глядача з колекцією та самим мистецтвом загалом. Музеї почали переводити в онлайн-формати не тільки свої виставки та експозиції, а ще й освітні та дискусійні програми. Через це тепер кожен може переглянути у будь-який момент дискусії з важливою для нього теми, не порушуючи режиму самоізоляції. Наприклад, Creative Europe in Ukraine провели Третій міжнародний ярмарок грантів у сфері культури онлайн і записи збережені на їх сторінці на

YouTube. Таким чином, через карантин більшість заходів стали глобальними, а не локальними. Музеї та галереї більше почали спілкуватися з глядачем, знайомити їх з мистецтвом через освітні програми, допомагати зрозуміти його краще.

Можна стверджувати, що галереї замислилися про нове онлайн життя своїх інституцій. Пандемія продемонструвала, що існує онлайн-простір у кожної інституції, який поки що не опанований, не реалізований. Він не повинен просто транслювати вже існуючі проекти, що тривають в реальному просторі галереї, не повинен просто бути архівом цих проектів. Він призначений для зовсім інших проектів, які можуть бути реалізовані тільки в онлайн-просторі. Такі міркування відривають двері для діджитал-мистецтва, для VR та AR. Ці напрями мистецтва ще не достатньо поширені у нашому суспільстві, але на наш погляд, ця пандемія стане тим поштовхом до активного розвинення та поширення цих напрямів мистецтва, які завоюють онлайн-простір усіх культурних інституцій.

Глядач більше не пасивний спостерігач: він безпосередньо інтерпретує мистецтво, втілює й репрезентує його. Він не створює копію, він надає оригіналу нового змісту. Отже, не лише художники, як у «теорії реальності», починають сприйматися не як імітатори реальних форм, а як творці нових, але й глядачі, бо у сучасному світі поступово зникає не лише межа між витвором мистецтва та звичайною річчю, але й між художником та глядачем.

На жаль, нові формати, які стосуються образотворчого мистецтва, не мають аналогій, якщо мова йде про мистецтво перформансу, театру, цирку. У всьому світі можна спостерігати важкі наслідки режиму ізоляції для цих сфер мистецтва. Саме тому питання існування постпандемічного мистецтва – це тема для окремого філософсько-культурологічного дослідження. Цілком імовірно, що тимчасові обмеження не змінять цілком формат сприйняття мистецтва, а навпаки – зможуть викликати ще більшу цікавість до старих форматів [Dickson, 2020]. Чи це станеться – можна буде побачити з часом. Безумовно, витвір мистецтва у фізичному просторі набуває певних конотацій.

Висновки. Аналізуючи різні сфери суспільного життя, ми зразу у раз впевнюємось у тому, що світ після пандемії вже не буде таким, яким був. Більш того, під час пандемії він вже змінився. Не зважаючи на змістовні речі, які потребують окремого детального розгляду, ми можемо стверджувати, що форми репрезентації сучасного і класичного мистецтва трансфігуруються, змінюються та перетворюються.

Ми можемо вважати, що сучасне мистецтво одночасно пов'язане і не пов'язане з місцем. Скоріш, це – втілення дискурсу, тобто нова мова, що має соціальний контекст, та інструмент пізнання соціокультурної реальності. Мистецтво є складним текстом та передбачає процес комунікації – сприйняття та передачі повідомлення за допомогою створеної мови.

Глядачі створюють концепцію, що стає кодом, за допомогою якого прочитуються будь-які витвори мистецтва, як своєрідний метатекст. Глядач виступає співтворцем цих смислів та значень, він теж має власний досвід, унікальний контекст, через який індивідуально сприймає це висловлювання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бонито О. Искусство на исходе второго тысячелетия / пер. с итал. Г. Курьерова; К. Чекалов. Москва: Художественный журнал, 2003. 217 с.

Данто А. Мир искусства / пер. с англ. А. Шестаков. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2017. 64 с.

Данто А. Что такое искусство? / пер. с англ. К. Курова. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. 168 с.

Між мистецтвом та карантинном. URL: www.instagram.com/tussenkunstenquarantaine

Скринник-Миська Д. М. Ключові ідеї американської теорії мистецтва 60-70-х рр. як теоретико-філософське підґрунтя сучасного мистецтва. *Вісник Закарпатського художнього інституту*. 2015. Вип. 7. С. 87-91.

Danto A. Encounters and Reflections. Art in the Historical Present. Berkeley: Univ. of California Press, 1997. 356 p.

Dickson A. Bye bye, blockbusters: can the art world adapt to Covid-19? URL: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2020/apr/20/art-world-coronavirus-pandemic-online-artists-galleries>

Saltz J. The Last Days of the Art World URL: <https://www.vulture.com/2020/04/how-the-coronavirus-will-transform-the-art-world.html>.

Shehadi S. How Coronavirus is Making Virtual Galleries Go Viral. URL: <https://www.newstatesman.com/culture/art-design/2020/03/virtual-galleries-art-museums-tours-online>

The Art World Deals with Coronavirus (news) URL: <https://www.widewalls.ch/magazine/the-art-world-coronavirus>.

REFERENCES

- Between Art and Quarantine*. (2020). Retrieved from: www.instagram.com/tussenkunstenquarantine.
- Bonito, O. (2003). *Art at the End of the Second Millennium*. (G. Kuryerova & K. Chekalov, Trans.). Moscow: Art magazine. (In Russian).
- Danto, A. (1997). *Encounters and Reflections. Art in the Historical Present*. Berkeley: University of California Press.
- Danto, A. (2017). *World of Art*. (A. Shestakov, Trans.). Moscow: Ad Marginem Press. (In Russian).
- Danto, A. (2018). *What is Art?* Moscow: Ad Marginem Press. (In Russian).
- Dickson, A. (2020). *Bye bye, blockbusters: can the art world adapt to Covid-19?* Retrieved from: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2020/apr/20/art-world-coronavirus-pandemic-online-artists-galleries>.
- Saltz, J. (2020). *The Last Days of the Art World*. Retrieved from: <https://www.vulture.com/2020/04/how-the-coronavirus-will-transform-the-art-world.html>.
- Shehadi, S. (2020). *How Coronavirus is Making Virtual Galleries Go Viral*. Retrieved from: URL: <https://www.newstatesman.com/culture/art-design/2020/03/virtual-galleries-art-museums-tours-online>.
- Skrynnyk-Myska, D. (2015). Ideas of the American Theory of Art of the 60-70s as a Theoretical and Philosophical Foundation of Modern Art. *Visnyk of Zakarpattya Art Institute*. №7. (In Ukrainian).
- The Art World Deals with Coronavirus (news)*. (2020). Retrieved from: <https://www.widewalls.ch/magazine/the-art-world-coronavirus>.

КУЛЬТУРНА І СОЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 130.122

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-06

Білецький Ігор Павлович

кандидат філософських наук, доцент
кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
Харків, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: biletsky-igor@i.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4995-7842>

МІСТИКА І ПОЛІТИКА В АНТИЧНІЙ ТА КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМАХ

Метою даної статті є аналіз того, як у рамках китайської та античної філософських парадигм визначаються та аналізуються політичні та містичні теорії та практики. Філософія спирається на самоочевидні моменти, які тим не менш є різними в рамках різних культур, у відповідності з чим можна виділити п'ять парадигм філософування: індійську, китайську, античну, авраамічну, сучасну сциєнтистську. Китайська парадигма може бути зведена до двох моментів - світоглядного організму та принципово афористичного характеру; антична ж (в межах статті) редукується до того, що філософія є духовною практикою (чим філософія відрізнялася від софістики), метою ж практики було досягнення щастя у ворожому людині світі. Відкритість і дух агону давньогрецької полісної культури завжди потребували ясної логічної аргументації, яка визначила собою ключову особливість античної, а пізніше авраамічної (частково) та сучасної сциєнтистської філософських парадигм.

Суть містичного полягає в тому, що його можливо пережити через безпосередній досвід, але неможливо пояснити його тим, хто такого досвіду не мав. Політика ж визначається як управління чи мистецтво управління державою, в ширшому розумінні управління будь-якими групами і масами людей. Містика і політика є речами прямо протилежними – чим більше одного, тим менше іншого і навпаки.

Компаративістський аналіз ясно демонструє нам взаємозв'язок між типом культурно-суспільного устрою і способами репрезентації як містичного, так і політичного. Якщо полісна культура Давньої Греції з її духом агону потребувала логіки і риторики як способів відкритого інтелектуального змагання, то це вело до переважно раціонального типу репрезентації як містичного, так і політичного, які могли бути як пов'язаними, так і не пов'язаними системою логічної аргументації. Тобто політичне взагалі є незалежним від власне містичного. В китайській же філософії з її організмом, афористичним характером та стратагемами, які були способами екстеріоризації закритого кланового характеру традиційного китайського суспільства, все, включаючи політику, зводилося до якоїсь невиразимої таїни – чи то Дао, чи Небо, які детермінують увесь послідуочий дискурс, роблячи його переважно ірраціональним.

Ключові слова: містика, політика, парадигма, китайська філософія, антична філософія, організм, афористичність, агон, логіка.

Билецкий Игорь Павлович

кандидат философских наук, доцент
кафедры теории культуры и философии
науки Харьковского национального
университета имени В. Н. Каразина
E-mail: biletsky-igor@i.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4995-7842>

**МИСТИКА И ПОЛИТИКА В АНТИЧНОЙ И КИТАЙСКОЙ
ФИЛОСОФСКИХ ПАРАДИГМАХ**

Целью данной статьи является анализ того, как в рамках китайской и античной философских парадигм определяются и анализируются политические и мистические теории и практики. Философия опирается на самоочевидные моменты, которые тем не менее являются разными в рамках разных культур, в соответствии с чем можно выделить пять парадигм философствования: индийскую, китайскую, античную, авраамическую, современную сциентистскую. Китайская парадигма может быть сведена к двум моментам – мировоззренческого организмизма и принципиально афористического характера; античная же (в пределах статьи) редуцируется к тому, что философия является духовной практикой (чем философия отличается от софистики). Целью практики было достижение счастья во враждебном к человеку мире. Открытость и дух агона древнегреческой полисной культуры всегда требовали ясной логической аргументации, которая обозначила ключевую особенность античной, а позже авраамической (частично) и современной сциентистской философских парадигм. Суть мистического заключается в том, что его можно пережить через непосредственный опыт, но невозможно объяснить его тем, кто такого опыта не имел. Политика же определяется как управление людьми, группами и массами людей. Мистика и политика являются вещами прямо противоположными – чем больше одного, тем меньше другого и наоборот.

Компаративистский анализ ясно демонстрирует нам взаимосвязь между типом культурно-общественного устройства и способами репрезентации как мистического, так и политического. Если полисная культура Древней Греции с ее духом агона использовала логику и риторику как способы открытого интеллектуального соревнования, то это вело к преимущественно рациональному типу репрезентации как мистического, так и политического, которые могли быть как связанными, так и не связанными системой логической аргументации. Т.е. политическое вообще является независимым от собственно мистического. В китайской же философии с её организмизмом, афористическим характером и стратагемами, которые были способами экстерииоризации закрытого кланового характера традиционного китайского общества, все, включая политику, сводилось к какой-то невыразимой тайне – или Дао, или Небо, которые детерминируют весь последующий дискурс, делая его преимущественно иррациональным.

Ключевые слова: мистика, политика, парадигма, китайская философия, античная философия, организмизм, афористичность, агон, логика.

Biletsky Igor P.

PhD in Philosophy, associate professor of the
Department of Theory of Culture and Philosophy
of Science V. N. Karazin National University
6, Svobody sq. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: biletsky-igor@i.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4995-7842>

**MYSTICISM AND POLITICS IN THE ANCIENT GREEK AND
CHINESE PHILOSOPHIC PARADIGMS**

The aim of the article consists in comparativistic analysis of mystical and political theories and practices in frame of the ancient greek and chinese philosophic paradigms. Philosophy as a science pretends to exceed from some self-obvious moments that are nevertheless different in context of different cultures. One can point out accordingly five paradigms:

indian, chinese, ancient greek and roman, abrahamic, modern scientific. The chinese paradigm can be reduced to two moments: outlook organismism and aphoristic character; the ancient greek is considered as a spiritual practice (in that it differs from sophistic) and whose aim consists in attaining happiness in the hostile world. Openness and the agon spirit of the polis culture demand clear logical argumentation that determined the key peculiarity of the antique and later abrahamic (partially) and modern scientific philosophic paradigms.

The essence of the mystical lies in that can be experienced only in direct experience that is impossible to be explained to those who had never this experience. Politics is defined as an art of governing either a state or any groups of people in wider understanding. Mysticism and politics are things opposite to each other – the more of the one the less of the other and vice versa.

Comparativistic analysis demonstrates us mutual interconnection between the type of socio-cultural system and means of representations of the political and mystical. If the polis culture of Ancient Greece with its spirit of agon demanded logic and rhetoric then it led to predominant rational type of representations of both the mystical and political that could be bound or not bound through the system of logical argumentation. That means the political is mainly independent on the mystical. In the chinese philosophy with its organismism, aphoristic character and stratagems, that were means of exteriorization of the closed clan character of the traditional chinese society, all including politics is reduced to some vague mystery as Tao or Heaven that determine all the follow discourse, making it mainly irrational.

Keywords: mysticism, politics, paradigm, chinese philosophy, greek philosophy, organismism, aphorism, agon, logic.

Метою даної статті є аналіз того, як у рамках китайської та античної філософських парадигм визначаються та аналізуються політичні та містичні теорії та практики. У наших попередніх роботах ми обґрунтували поняття філософської парадигми як системи глобальних уявлень та установок, які сприймаються як самоочевидні та самозрозумілі в рамках відповідної культури [Білецький, 2017, с. 80]. Філософія на відміну від інших наук, які розвиваються в рамках відповідних аксіом і постулатів, як відомо, претендує на те, щоби починати свій аналіз із самого початку, а також є, слідує парадигмальній теорії науки Т. Куна, принципово поліпарадигмальною. Або, говорячи іншими словами, у кожного філософа чи принаймні в кожній школі своя власна парадигма. Разом із тим, як відзначали критики теорії Куна, одним із недоліків його теорії є те, що саме поняття парадигми подається в ній занадто розпливчато – в одних випадках можна говорити про парадигми, що охоплюють ті чи інші наукові дисципліни в цілому, в інших вони відносяться суто до окремих розділів усередині глобальних теорій. Щодо парадигм у філософії ми пропонуємо дещо інший варіант. Згідно з ним пропонується розрізняти культуру і ментальність. Ментальність можна визначити як сукупність смислових кодів та мемів, свідомих та несвідомих. Культура в такому разі – це усвідомлена частина цієї сукупності, виражена в мистецтві, філософії, науці тощо. Те, що є, а що не є самоочевидним (і з чого починається філософія), є різним у межах різних культур і ментальностей. Насправді філософія починається не з самого початку, а з тих речей, які сприймаються як само собою зрозумілі та самоочевидні в тих чи інших культурних реаліях.

Відповідно, ми вважаємо, що, якщо проаналізувати в такому контексті історію світової філософії, то можна виділити наступні парадигми філософування: індійську, китайську, античну, авраамічну, сучасну або сциєнтистську [Білецький, 2017, с. 80-81]. Парадигма індійської філософії виходить з індійських уявлень про реінкарнацію, сансару та звільнення з тенет сансари; авраамічна з монотеїзму, креаціонізму, авторитету Священного писання; сучасна сциєнтистська віддає пріоритет картині світу природничих наук [Білецький, 2019].

Таким чином, для того щоб досягти мети, зазначеної на початку, необхідно насамперед проаналізувати логіку античної та китайської парадигм з тим, щоби далі виявити логіку взаємозв'язку між містичним та політичним.

Власне, що таке містика і що таке політика? Термін «містика», уведений у західний дискурс Псевдо-Діонісієм, походить від містерій чи таємних обрядів, учасникам яких суворо заборонялося оповідати про їхній зміст. Грецьке «містикос» означає «таємний», «мовчазний». У християнстві таємничість містики пов'язується із неспроможністю людського розуму осягнути Бога і Божественні істини; в буддизмі, даосизмі, суфізмі з неможливістю виразити у словах відповідні аспекти досвіду.

Тобто суть містичного полягає в тому, що його можливо пережити через безпосередній досвід, але неможливо пояснити його тим, хто такого досвіду не мав.

Політика (слово походить від грецького «поліс» - місто-держава) – це управління чи мистецтво управління державою, в ширшому розумінні управління будь-якими групами і масами людей. Містика і політика є речами прямо протилежними – чим більше одного, тим менше іншого і навпаки. Чому? Тому, що досягнення містичного досвіду потребує зосередження й відкидання усього, що цьому зосередженню заважає, розсіюючи увагу на зовнішніх речах. Політика ж, політична діяльність навпаки передбачають активне занурення у світ суто зовнішніх відносин. Якщо звернутися до інтегрального підходу К. Уїлбера, у якому пропонується класифікація аспектів реальності на індивідуальні – колективні, внутрішні – зовнішні:

ВНУТРІШНЄ – ІНДИВІДУАЛЬНЕ (Феноменологія, психоаналіз, містика)	ЗОВНІШНЄ - ІНДИВІДУАЛЬНЕ (Природничі науки, емпіризм, сенсуалізм)
ВНУТРІШНЄ - КОЛЕКТИВНЕ (Культурологія, герменевтика)	ЗОВНІШНЄ – КОЛЕКТИВНЕ (Соціологія, політологія, економічні науки)

[Уїлбер, 2002, с. 40–44].

Наведена таблиця демонструє, що містика і політика мають принципово різну природу й відносяться до різних областей реальності – внутрішнього-індивідуального (містика) та зовнішнього-колективного (політика).

Класична природнича картина світу (зовнішнє-індивідуальне) відкидає містику як таку, переважно зводячи її до фізіології; система ж Уїлбера пропонує більш об'ємну картину, в якій є місце не лише для суто об'єктивної, але також і для суб'єктивної сторін реальності. Зв'язок між секторами відбувається через інтеріорізацію та екстеріорізацію – тобто, наприклад, містичний досвід є результатом об'єктивних процесів усередині мозку, а складні економічні відносини формою вираження процесів трансформації матерії, енергії, людської дії. На відміну від природничого підходу сучасної сциєнтистської парадигми К. Уїлбер схиляється до того, щоби віддати перевагу внутрішньому-індивідуальному (включаючи містичний досвід) [Уїлбер, 2002]. Соліпсисський аргумент на користь цього – це те, що ми не можемо вийти за межі нашої свідомості, і вся реальність для нас – це ті чи інші прояви нашої свідомості.

Власне система Уїлбера стає можливою лише внаслідок довгих рефлексій усередині спочатку авраамічної (християнської), пізніше сциєнтистської парадигм. Ані антична, ані класична китайська парадигми такої диференціації не передбачали. В них усе набагато простіше і прямолінійніше.

Якщо характеризувати китайську парадигму коротко, то її можна звести до двох головних моментів – світоглядного організму та принципово афористичного характеру. Організмизм означає, що всесвіт сприймається як щось на кшталт єдиного організму, кожна жива істота є свого роду органом усередині цього організму і, подібно органу всередині звичайного організму, має своє місце та функції – своє дао (шлях) [Білецький, 2019]. Різні школи китайської філософії просто по різному пояснюють цей шлях-дао. Так, конфуціанство, будучи насамперед системою соціально-етичної філософії, подає дао як

шлях людини у суспільстві. Суспільство є організмом, людина є органом цього організму, її обов'язок – слідувати своєму дао. Обов'язок імператора – слідувати дао (шляху) імператора, обов'язок купця – слідувати дао купця, обов'язок селянина – слідувати шляху селянина. Конкретній людині це необхідно для того, щоби бути справжньою людиною, тобто реалізувати своє жень (людяність, сутність людини). «Благородна людина думає про обов'язок, підла про вигоду». Для того щоб стати людиною необхідне суспільство, у суспільстві ж є обов'язки та соціальні ролі, яким необхідно слідувати для того, щоб суспільство могло функціонувати. Так це тлумачать сучасні конфуціанці. В класичному ж конфуціанстві все дещо складніше. Людське суспільство є частиною світу взагалі. Світ управляється Небом чи безособовим началом, чимось на кшталт бога. Небо посилає на землю благодать-де, провідником якої виступає імператор. Гармонія в суспільстві можлива лише за допомогою цієї благодаті. Імператор через своїх ретранслює її на решту суспільства. Головний обов'язок імператора – не управляти, а бути чистим провідником цієї благодаті. Якщо імператор відступає від шляху імператора, то Небо позбавляє його благодаті, і на землі починаються негаразди. Тобто імператор, згідно з класичним конфуціанством у відповіді за все – за посухи, неврожай, повені і т.п. Для того, щоб уникнути негараздів імператор і його чиновники мають слідувати шляху моральних чеснот [Фэн Ю-лань, 1998].

Даосизм, система, яка виникла із шаманських культів Південного Китаю, подає дао як шлях людини у Всесвіті. Всесвіт є набагато більшим і ширшим за людське суспільство й у цілому виходить за межі раціонального розуміння і репрезентації. Ідея закону природу, за допомогою якої раціоналізується всесвіт у західній культурі, була абсолютно чужою для традиційної китайської культури. Коли європейці в ХІХ столітті намагалися розповідати китайцям про досягнення західної науки, що вибудовується через систему законів природи, китайці знизували плечима і говорили, що які дурні європейці, які говорять про якісь закони природи, коли кожній розважній людині зрозуміло, що закони існують лише в людському суспільстві. В природі є лише Всесвітнє Дао, яке є невиразимим, нераціоналізованим, не має форми і є подібним потокові води. «Дао, яке може бути виражене словами, не є постійним дао. Ім'я, що може бути назване, не є постійним ім'ям» - такими словами починається «Дао де цзін», Біблія даосизму [Лао-цзи, 1998]. Реальність – це потік дао, у якому все переплетене, все перетікає і немає нічого сталого. Чисельні притчі даоських філософів покликані проілюструвати це. Одного разу Чжуан-цзи приснилося, ніби він є метеликом, що весело змахує крильцями, перелітаючи з квітки на квітку, широко радіючи й не усвідомлюючи того, що насправді він Чжуан-цзи. Прокинувшись, Чжуан-цзи протягом якогось часу не міг зрозуміти, хто він – Чжуан-цзи, якому наснилося, що він є метеликом, чи метелик, якому сниться, ніби він Чжуан-цзи.

Афористичний характер полягає в тому, що замість систематичного викладу та логічних аргументів афоризми та окремі оповідки, які западають у пам'ять і змушують врешті решт самому приходити до відповідних висновків [Жюльєн, 2001].

Взаємозв'язок і взаємообумовленість цих двох ключових особливостей китайської філософії – організму та афористичного характеру – пояснюють, наприклад, у своїх працях Франсуа Жюльєн і Володимир Малявін. Головною причиною цих аспектів виступає кланова структура китайського суспільства. Китайська культура віддає пріоритет не індивіду чи окремій особистості, а клану чи групі. Більшість таких груп – це клани ближчих і дальших родичів, об'єднаних спільними предками. Людина є насамперед членом групи-клану. Усі відносини між людьми поділяються на внутрішні чи відносини всередині своєї групи та зовнішні, за межами своєї групи. Всередині групи слід підтримувати мир, злагоду, надавати взаємодопомогу і проявляти взаємну повагу. Засуджується усе, що може порушити мир і гармонію всередині групи. Франсуа Жюльєн показує, як усе це працює шляхом порівняння традиційної китайської та давньогрецької культур [Жюльєн, 2001]. Остання на протигагу першій не передбачає такого розділення, оскільки вона є культурою невеликого міста-держави чи поліса, в якому всі у всіх на виду, всі один одного знають, і в ній панує дух агону, тобто відкритого чесного змагання. Змагання в тому числі інтелектуального, й оскільки всі у всіх на виду, то таке змагання потребує також відповідних підходів і методів, а саме логіки та риторики. Риторика як мистецтво говорити красиво й цікаво і логіка як мистецтво говорити змістовно, з тим щоби доходити до правильних і перконливих висновків виступали відзеркаленням інтелектуального агону в давньогрецькій культурі. Нічого подібного не було в культурі китайській з її закритими кланами [Жюльєн, 2001]. Свого часу китайський філософ та історик філософії Фен Юлань оповідав, що коли на початку ХХ століття в Китаї почали

відкривати університети західного типу й викладати в них серед іншого західну філософію, китайським студентам здавалося, що її вершиною була проста формальна логіка Арістотеля (оскільки до того нічого подібного в Китаї просто не існувало) [Фэн Ю-лань, 1998, с. 345-350]. Замість логіки широкого поширення в Китаї набули т.зв. стратагеми, мистецтво стратегії досягнення цілі щонайменшими зусиллями. Якщо ж ідеться про досягнення чогось усередині своєї групи, то це буде стратегія досягнення цілі без порушення миру і злагоди. Відкриті суперечки, що втілювали грецький дух агону, при цьому різко засуджувалися, оскільки вони на думку китайців лише завдають образ і порушують злагоду всередині групи. Жодна логіка насправді нікого ні в чому не переконує. Щоб когось у чомусь переконати, слід використовувати непрямі стратагеми. Афористична структура китайських філософських текстів покликана саме до цього. Замість послідовного логічного викладу та аргументації, які ми знаходимо в давньогрецьких текстах, збірки окремих афоризмів та притч у текстах китайських. Головна задача афоризмів та притч – породити сім'я відповідної ідеї в душі, з тим щоби в поальшому читач сам дійшов до відповідних висновків [Жюльєн, 2001, с. 95–110]. Тобто все відбувається саме собою поза межами раціональних репрезентацій.

Такий підхід, як показує Франсуа Жюльєн, розповсюджується не лише на філософію, але також на написання історії чи навіть на військову справу. Якщо грецька військова наука передбачала, що воїни сходилися в чистому полі фаланга на фалангу і далі, хто кого у відкритому бої; то китайська, зокрема знаменитий давньокитайський трактат «Сунь-цзи», говорить про те, що мистецтво війни – це мистецтво обману. Справжня перемога – це перемога, досягнута без бою. Коли здеморалізована армія супротивника розбіглася сама ще до прямого зіткнення [Жюльєн, 2001, с. 31]. Аналогічно в написанні історичних хронік важить не лише те, що написано – докладні описи з перерахуванням усіх деталей та нюансів, але також і те, що було опущено, про що промовчали. Мистецтво писання й читання – це також мистецтво писання й читання між рядками [Жюльєн, 2001, с. 83–101]. Аналогічні моменти можна знайти також у китайському мистецтві – поезії, живописі – справжній твір мистецтва, згідно з традиційними китайськими канонами, має містити також те, чого безпосередньо в ньому немає, натяк на невиразиме Дао. Конкретні технічні прийоми (наявність порожнечі, контрапозиція, розмитість і т.п.) покликані передати його [Маслов, 2003, с. 216–226].

Давньокитайська політична наука асоціюється насамперед із школою легістів, представники якої починаючи ще з IV – III століть до н.е. розробляли теорії ефективного управління державою. Власне усі їх напрацювання стосуються суто практичних питань, репрезентуючи практичні know-how зі сфери політичного управління, і не містять жодної метафізики. Однак, пізніше деякі представники як легізму, так даосизму чи конфуціанства роблять спроби поєднати теорію цих know-how із елементами даоської чи конфуціанської філософії. Так пропонується ідея про те, що ефективний правитель має чи то виражати волю Неба, чи слідувати даоському шляху, в усьому уподібнюючись мужам дао, уникаючи надмірного зближення з тими чи іншими угрупованнями та підтримуючи суперництво між ними. Але в будь-якому разі основа лежить у сфері іраціонального та невиразимого (Дао, Неба), головним репрезентантом якого має виступати правитель. Усе інше суто практичні техніки. Тобто спочатку містика, а затим політика.

Зовсім інакше все відбувалося в Давній Греції. Відкритість і дух агону завжди потребували ясної й очевидної аргументації в усіх сферах. Звідси послідовно-логічний характер майже усіх творів давньогрецької філософії чи інших наук. Досить важко визначити, що собою являла антична парадигма філософування, оскільки все, що залишилося від неї на сьогодні, – це тексти, які інколи можуть інтерпретуватися діаметрально протилежним чином). Більшість цих текстів так чи інакше пов'язані з платонівською лінією античного філософування. Чи є це суто випадковим і, відповідно, якби до нас дійшли тексти якоїсь зовсім іншої школи, то картина античної філософії виглядала б на сьогодні зовсім інакше, а чи можливо, що саме тексти цієї лінії найкраще збереглися з причини того, що саме вона ввібрала у себе основні і найкращі здобутки усіх інших шкіл, залишається невідомим [Шичалин, 2000].

Одні із сучасних істориків та інтерпретаторів виділяють суто політичний аспект платонівської філософії, що Платон планував змінити грецький світ через систему філософської підготовки молодих людей, які у подальшому стануть управляти державами. Інші, серед яких слід виділити насамперед французького філософа П'єра Адо, вказують на те, що антична філософія являла собою насамперед духовну практику (чим вона відрізнялася від софістики), метою ж практики було досягнення щастя у ворожому людині світі [Адо, 2014]. Різні школи пропонували для цього різні методи. Якщо антична

парадигма зорієнтована на пошуки щастя (сама філософія є не просто інтелектуальною дисципліною, а способом жити – див. [Адо, 2014]), то головною наукою (основним розділом філософії) є етика (тобто роз'яснення способу життя, необхідного для досягнення щастя). Фізика – це не наука про об'єктивну дійсність, а обґрунтування етики (чому саме так, а не інакше), а логіка (включаючи епістемологію) – обґрунтування фізики (звідки ми це знаємо). Математика, приміром, розглядалася як спосіб очищення душі [Білецький, 2014, с. 104–111]. Показовим у цьому відношенні є один із найбільш популярних діалогів Платона, діалог «Держава». Починається діалог тим, що декілька приятелів збираються для того, щоб вирішити питання про те, що таке щастя. В ході дискусії вони приходять до того, що щастя – це стан душі, а для його досягнення необхідні певні умови, в т.ч. політичні. Далі тема розвивається все далі, включаючи нові і нові питання – метафізичні, антропологічні, етичні, містичні. Закінчується діалог теорією перевілень душі [Платон, 2000]. Діалог «Держава» цікавий насамперед тим, що він подає цілісну систему поглядів, уключаючи фактично всі філософські питання, відомі грецькій філософії.

Політика в давньогрецькій філософії завжди вписується в ширший круг проблем і питань, які утворюють (у більшості шкіл) послідовну логічну систему. Містика так само включається в таку систему, і її так само намагаються представити логічно. Так, греки визнавали наявність невимовного, яке відносилось до сфери містерій, але при цьому вони намагалися навіть його, тією мірою, якою це можливо, репрезентувати логічно. Тобто, на відміну від китайської філософії у греків на перше місце ставиться логічна аргументація, якій грецькі філософи слідували доти, доки це можливо. Містика з'являється лише наприкінці філософського дискурсу, а не на його початку. Політичні ж питання передують містичній метафізиці.

Підводячи підсумки: компаративістський аналіз ясно демонструє нам взаємозв'язок між типом культурно-суспільного устрою і способами репрезентації як містичного, так і політичного. Якщо полісна культура Давньої Греції з її духом агону потребувала логіки і риторики як способів відкритого інтелектуального змагання, то це вело до переважно раціонального типу репрезентації як містичного, так і політичного, які могли бути як пов'язаними, так і непов'язаними системою логічної аргументації. Тобто політичне взагалі є незалежним від власне містичного. В китайській же філософії з її організмом, афористичним характером та страгематами, які були способами екстеріорізації закритого кланового характеру традиційного китайського суспільства, все, включаючи політику, зводилося до якоїсь невимовної таїни – чи то Дао, чи Небо – які детермінують увесь послідовний дискурс, роблячи його переважно ірраціональним.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адо П. Що таке антична філософія? / пер. з фр. С. Йосипенко. Київ: Новий Акрополь, 2014. 428 с.
- Білецький І. П. Логіка Конфуціанського дискурсу та філософія Імануїла Канта в контексті сучасності. *Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2019. № 59. С. 79–84. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2019-59-12>
- Білецький І. П. Математика як метод і як духовна практика. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2014. № 1092. Вип. 50. С. 104–111.
- Жюльєн Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегии смысла в Китае и Греции / пер. с фр. В. Лысенко. Москва: Московский философский фонд, 2001. 360 с.
- Лао-цзи. Дао де цзін / пер. з кит. Ж. Лінбов та Ян Хін-шун. Всесвіт. 1996. № 5-6. С. 118–133.
- Маслов А. А. Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М.: Алетея, 2003. 376 с.
- Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 356 с.
- Уилбер К. Око духа / пер. с англ. В. Самойлов. Москва: Издательство АСТ, 2002. 476 с.
- Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / пер. с англ. Р. Котенко. Санкт-Петербург: Евразия, 1998. – 376 с.
- Шичалин Ю. А. История античного платонизма. Москва: Греко-латинский кабинет, 2000. 440 с.

REFERENCES

- Hadot, P. (2014). *What is the Antique Philosophy?* (S. Josypenko, Trans.). Kyiv: Novyi Akropol. (In Ukrainian).
- Biletsky, I. P. (2019). Logic of Confucian Discourse and Philosophy of I. Kant in the Modern Context. In *Journal of the Kharkiv Karazin University. Issue "Theory of Culture and Philosophy of Science"* (pp. 79–84). № 59. (In Ukrainian). <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2019-59-12>.
- Biletsky, I. P. (2014). Mathematics as a Method and Spiritual Practice. In *Journal of the Kharkiv Karazin University. Issue "Theory of Culture and Philosophy of Science"* (pp. 104–111). № 50. (In Ukrainian).
- Jullien, F. (2001). *The Path to the Goal: Bypass or Straight. Strategies of Sense in China and Greece.* [V. Lysenko, Trans.]. Moscow: Moscow Philosophical Foundation. (In Russian).
- Lao-tzu. (1998). *Tao Te Ching.* (J. Linyov & Jan Hin-shun, Trans.). In *Vsesvit – Uuniverse* (pp. 118–133). № 10. (In Ukrainian).
- Maslow, A. A. (2003). *China: Bells in the Dust. Travels of Magus and Intellectual.* Moscow: Aletheia. (In Russian).
- Plato. (2000). *The Republic.* (D. Koval, Trans.). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Wilber, K. (2002). *The Eye of Spirit.* (V. Samoilov, Trans.). Moscow: AST. (In Russian).
- Fung Yu-lan. (1998). *A Short History of Chinese Philosophy.* St. Petersburg: Eurasia. (In Russian).

УДК 130.2
DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-07

Ikeke Mark Omorovie

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the
Department of Religious Studies and Philosophy
Delta State University
1, P.M.B., Abraka, Nigeria
E-mail: Ikeke7@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9115-378X>

**IMPLICATIONS OF THE CONCEPT OF THE “COMMON GOOD”
FOR POLITICAL LEADERSHIP**

Political society is established for the provision of the good life for the citizens of the society. But to ensure that the task is carried out, political societies elect or appoint leaders saddled with the responsibility of guiding, directing, leading and organizing the society. Capable and efficient political leaders help their societies to develop economically and help the citizens to have access to the good life. They are concerned about the common good of the society. Inept and inefficient leaders often are concerned about their own selfish interests and bring miseries and suffering to their peoples. In spite of the ideals of good leadership and the positive values of working for the public interest and common good of their societies, there are still many political leaders who are in power for their own sakes. Because of this there are many underdeveloped and poor societies especially in the Global South. This paper uses a critical analytic and hermeneutic method to examine and appraise the concept of the common good and its implications for political leaders. The value of the common good is applicable to every society. Political leaders everywhere are to strive for the common good. The paper finds that bad and corrupt political leaders are still prevalent in many societies in the world. The presented research will also help to designate the feature of the articulation of «common good» in the modern philosophical conceptions. The paper concludes that there is need to highlight the value of the common good that political leaders should strive for and help their societies obtain. This done there will be a higher level of peace and harmonies in political societies.

Keywords: Common Good, politics, leaders, and political leadership.

Ікеке Марк Оморові

доктор філософії, доцент кафедри
релігієзнавства та філософії
Університет Дельти,
1, П.М.Б., м. Ейбраке, Нігерія
E-mail: Ikeke7@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9115-378X>

**ІМПЛІКАЦІЇ КОНЦЕПТУ «ЗАГАЛЬНЕ БЛАГО»
ДЛЯ ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРСТВА.**

Політична спільнота створюється задля забезпечення кращого життя громадян. Для забезпечення виконання цього завдання політичні спільноти обирають або призначають лідерів, на яких покладають відповідальність за керівництво та організацію суспільних процесів. Ефективні політичні лідери допомагають своїм спільнотам розвиватися економічно та допомагають громадянам покращувати рівень життя. Вони стурбовані загальним благом суспільства. Невмілі та неефективні лідери часто турбуються про власні егоїстичні інтереси та приносять нещастя і страждання своїм народам. Незважаючи на ідеали гарного керівництва та позитивні цінності праці задля інтересів суспільства та загального блага спільноти, все ж є багато політичних лідерів, для яких важлива лише влада. Через це

існує багато нерозвинених і бідних суспільств, особливо на Глобальному Півдні. У цій роботі використовуються критичний, аналітичний та герменевтичний методи для вивчення та оцінки концепції загального блага та її значення для політичних лідерів. Розглядається контекст філософського осмислення загального блага від Платона і Аристотеля до Д. Локка і Ж.-Ж. Руссо. Цінність загального блага застосовується для кожного суспільства. Політичні лідери скрізь мають прагнути до загального блага. У статті продемонстровано, що неефективні та корумповані політичні лідери досі переважають у багатьох суспільствах світу. У статті робиться висновок про необхідність акцентувати цінність загального блага, на яку повинні орієнтуватися політичні лідери, що допоможе досягти вищого рівня миру та злагоди у політичних суспільствах.

Ключові слова: загальне благо, політика, лідери та політичне керівництво.

Ікеке Марк Оморови

доктор філософії, доцент кафедри

религиоведения и философии

Университет Дельты,

1, П.М.Б., м. Эйбраке, Нигерия

E-mail: Ikeke7@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9115-378X>

ИМПЛИКАЦИИ КОНЦЕПТА «ОБЩЕЕ БЛАГО» ДЛЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРСТВА .

Политическое сообщество создается для обеспечения лучшей жизни граждан. Для реализации этого задания политические сообщества выбирают или назначают лидеров, на которых возлагают ответственность за руководство и организацию общественных процессов. Эффективные политические лидеры помогают своим обществам развиваться экономически и помогают гражданам улучшать уровень жизни. Они обеспокоены общим благом общества. Неумелые и неэффективные лидеры часто беспокоятся исключительно о своих эгоистических интересах и приносят несчастье и страдание свои народам. Несмотря на идеалы хорошего руководства и позитивные ценности труда для интересов общества и общего блага сообщества, все же есть много политических лидеров, для которых важна лишь власть. Из-за этого существует много неразвитых и бедных обществ, особенно на Глобальном Юге. В этой работе используется критический, аналитический и герменевтический методы для изучения и оценки концепции общего блага и ее значения для политических лидеров. Рассматривается контекст философского осмысления общего блага от Платона и Аристотеля до Д. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Ценность общего блага применяется к каждому обществу. Политические лидеры повсюду должны стремиться к общественному благу. В статье продемонстрировано, что неэффективные и коррумпированные политические лидеры до сих пор преобладают во многих обществах мира. В статье делается вывод про необходимость акцентировать ценность общего блага, на которую должны ориентироваться политические лидеры, что поможет достичь более высокого уровня мира и согласия в политических сообществах.

Ключевые слова: общее благо, политика, лидеры и политическое руководство.

Introduction.

Effective and good political leadership is vital for the development and upward progress of every society and state. Leadership could in many cases be considered “the most important element for order and progress in any human undertaking. It is extremely vital and in fact, central to the control, motivation, and direction of every human society towards development, progress and meaningful achievement in all human affairs, whether social, economic or political, both of domestic or national” [Adefarasin, 2015, p. 731]. Political societies are set up for the provision of the good and abundant life for the members of the society. In order that this should be

accomplished political leaders are put in place to direct and guide the society in the attainment of the good of the entire society. When political leaders are inept and weak it becomes difficult for the political and social goals of the society to be achieved. While there are many examples of good and capable political leaders in the world there are equally many examples of corrupt and selfish leaders who instead of enabling the good life in their societies have underdeveloped their societies through their corrupt and anti-social behaviours.

Many inept and inefficient leaders are often not concerned for the common good of their societies. They are simply in power to enrich themselves and their cronies. It is vital and important then to continue to reflect on the notion of the common good as it is vital to creating flourishing human societies and political communities. This paper argues that political leaders exist to foster the common good of the political society and not to corruptively enrich themselves or foster their personal good to the detriment of the political society. The paper therefore will hermeneutically analyze and interpret the concept of the common good. It will break open the notion for understanding of the issues. It will draw out the implications of the notion of the common good for political leaders and their leadership.

The Concept of the Common Good

The common good as the name implies is common to all in the society. It is what benefits all in a society in opposition to the individual private good or sectional interests [Lee, 2016]. Lee states that from the time of ancient Greek society to the present day the common good is a recurring theme in western political thought that points society towards certain goods such as justice, security, and stresses the need for collective actions to obtain it [Lee, 2016]. There are various viewpoints on what constitutes the common good or how it can be obtained. An examination of few of these is necessary here. For Plato, the common good obtains when the citizens live a virtuous life in accordance with the laws of the city [Plato, 1941]. Aristotle affirms that the common good is what benefits the polis (city), and not the good of the ruler [Aristotle, 1984]. Mansbridge indicates that for Aristotle the overall meaning of the common good in the political field is what benefits all and that is justice [Mansbridge, 2013, p. 915]. It is important to remark that: “Plato and Aristotle present a vision of the common good that cannot simply be reduced to the sum of all private interests, but whose promotion is nonetheless conducive to those interests – virtuous, fulfilled citizens and harmonious communities are both consequences of the pursuit of the good life” [Etzioni, 2015, p. 1]. For the Roman Cicero, the chief law for the Roman magistrate is the good of the people. In Augustine, the common good is that human beings live as citizens of the kingdom of God and in obedience to his laws and worship him [Augustine, 1998]. Laws in the political city must be just laws following divine command. For Thomas Aquinas, God is the supreme good and humans are to rationally live in recognition of his divine order [Aquinas, 2002]. The political actors must act to promote laws that foster the good of all, not the private good.

In his days, John Locke is of the opinion that government is to serve the common good if not the people can limit or depose the government [Locke, 1998]. In Jean-Jacques Rousseau there is a radical enunciation on what constitutes the common good. Moving from a state of nature, the citizens willingly and voluntarily in the “general will” handed over their powers to political authority to act and serve on their behalf the good of the citizens [Rousseau, 1993]. And political authority is only legitimate when it serves the common good of all the citizens.

In many modern nation-states, political society is governed by constitutions and democratic values. The common good is enshrined in the constitutions of those nation-states. And the constitution is the supreme law of the land. Those in political office are to serve the people in safeguarding their human rights and providing social services. Take for instance the constitution of Nigeria which dictates that the fundamental objective of the Nigerian state is to promote democracy, social justice, security and welfare of the people [Federal Republic of Nigeria, 2011, pp. 25–26]. In the preamble of the US Constitution, it is enunciated that to establish a more perfect union, government is to work to ensure justice, tranquillity, general welfare and the prosperity of the people. The Ukrainian Parliament in the preamble of the Ukrainian constitution states that the Republic shall strive to “ensure human rights and freedoms, and life conditions worthy of human dignity” [Ukrainian Parliament, 1996, p.1]. Constitutions of various nations may state the common good in different way, but it is certainly for the overall wellbeing of the people. This paper asserts that what the constitution of a nation strives

to achieve is the common good of the citizens of the nation. All the conditions that enhance the people obtaining justice, security, peace, tranquillity, human rights, etc are all aspects of the common good.

It imperative to note that the common good is not just an abstract concept. It has to do with practical matters in society and the way it is organized either for the welfare and wellbeing of all citizens or for the welfare of some few leaders. “The demands of the common good... concern above all the commitment to peace, the organization of the State’s powers, a sound juridical system, the protection of the environment, and the provision of essential services to all, some of which are at the same time human rights: food, housing, work, education and access to culture, transportation, basic health care, the freedom of communication and expression, and the protection of religious freedom. Nor must one forget the contribution that every nation is required in duty to make towards a true worldwide cooperation for the common good of the whole of humanity and for future generations also” [Pontifical Council for Justice and Peace, 2005, p. 91].

Political society exists for the common good of the members of that society. In like vein, political leaders exist for the common good not their personal interests. In contemporary politics it is important to remark that politics should move beyond liberal economic values and the narrow interests of politicians to securing the good of all in a collective manner in which political participation is seen as an intrinsic value [Lee, 2016]. All the social conditions that help human persons to achieve their authentic goals and destiny in concert with one another constitutes the common good. Overall, conceptualizing philosophically, the common good refers to members of a political community living in political or civil relationships that requires then to create and keep certain facilities they foster their common interests [Hussain, 2018].

It should be realized that the common good coincides with the public interest in most cases. The common good of the political society may vary from one society to another but the important fact is that it is for the welfare and wellbeing of the entire people not a sectional good or selfish interest of those in power. The common good is not stagnant and depends on the changing conditions of human sociality and historical situations though always it is connected to “respect for and the integral promotion of the person and his fundamental rights” [Pontifical Council for Justice and Peace, 2005, p. 91]. The point here is that the situations and conditions of human existence are not same. Human conditions can be enhanced by advances in science and technology.

The Concept of and Challenge before Political Leadership

It is important here to define political leadership. Like any other concept, the term «leadership» is difficult to define. With regard to leadership, it is perceived as “social influence” that leaves a mark, initiating and guiding people to achieve desired results [Manning and Cutis, 2003, p. 2]. A similar definition by Koontz et al enunciates that leadership is “influence, the art or process of influencing people so that they will strive willingly towards the achievement of group goals.... Leaders act to help a group achieve objectives with the maximum application of its abilities” [Adesanwo, 2010, pp. 51–52]. For leadership, another viewpoint is that it “is the process through which one individual consistently exerts more influence than others in the pursuit of group behaviour” and “political leadership is the decision on the social policy and resource allocation, as exerted by partisan representatives” [Agaba and Daniel, 2010, p. 105]. Implied in this definition is that political leaders exist for the distribution and allocation of the scarce resources of the society or nation. All human beings in political society strive to meet their needs of food, water, shelter, psychological needs and others in society. In the process of this struggle there is bound to be tension and conflicts in society. Political leaders are empowered by the citizens of the society to help them achieve these needs in an amicable manner.

Leadership exists in various cycles such as in the educational institutions, religious communities, professional association, business world, etc. The concern here is with political leadership. Political leadership refers to the processes and relationships involved with those who are entrusted with political offices influencing and guiding the political society to accomplish her goals and aims. From one viewpoint, political leadership is the “bundle of attributes, including knowledge, patriotism, nationalism, vision, courage, imagination, determination, decisiveness, transparency, motivation, and will, deployed by occupants of strategic political positions to lead their citizenry towards profound transformation of social institutions” [Ukaegbu, 2010, p.16].

The term, political leadership will be used in a limited sense to imply all those who have been elected or appointed into public office in a political society for the administration and governance of that society. In general

for instance, leaders in political parties can be called political leaders in a certain sense, but the concern in this paper is not to such persons. Political leaders include the head of states, presidents and prime ministers of nation-states, ministers and heads of government agencies and departments, mayors of cities and local governments, members of parliaments, etc. Recognize that, “Political leaders are vitally important – through the authority of government, they assess the distribution of power and resources, build relationships with other stakeholders and make decisions that can have great impact on the well-being of a nation and its people” [Cohen, 2020]. Cohen argues further that: “Leadership in the political framework requires a focus on the long-term good of a country, above and ahead of any personal short-term gains. Good political leadership requires a combination of charisma and integrity, as well as the ability to assess a situation and make a decision based on what would be best for the greatest number of people. Most of all, leadership in a political framework requires “statesmanship” – as opposed to just being a “politician” – this means having the integrity and willingness to stand up for what is right, even if it means resigning a position in government or losing an election” [Cohen, 2020].

Political leaders are to carry out the functions of government in the nation-states at various levels. For the avoidance of doubt these functions are carried out through the executive, legislative and judiciary. With regard to government, “the first and most essential function of government is the protection of its citizens and preservation of the state in which behalf it is created” [Ayeni-Akeke, 2008, p. 282]. Furthermore, government should help in “distribution of social wealth in a way that will prevent excessive inequality”, create “opportunities for people to take advantage of social services such as health and education services”, facilitate “social, economic and technological development through encouragement of investment and research”, provide “wages and salaries for state employees” [Ayeni-Akeke, 2008, p. 286]. Political leaders are in office to help to accomplish all these. Being a political leader in government is a serious responsibility that should not be taken for granted. Through carrying the functions of government, political leaders help to foster the common good and the conditions necessary to attain the common good.

Political leaders like all other leaders should be conscientious, accountable, morally upright, and not despotic, demonstrate credibility, be selfless, be visionary, and show empathy and integrity. They should be honest, kind, and have the interest of the public good in mind. Political leaders exist to promote the political good of the society. Good political leadership is vital for the development of society and creating institutions that support the common good [Uchendu, Okpoko and Anugwom, 2010].

Implications of the Common Good for Political Leadership

The common good is the responsibility of all members of society [Pontifical Council for Justice and Peace, 2005, p. 91]. Outside the contributions of citizens in a political society to ensure that the goals of the society are achieved, a major responsibility is entrusted to the political leaders to ensure that the common good of society is propagated. In many democratic societies there are three main arms of government-the executive, the legislature, and the judiciary. Political leaders are there to carry out the functions and duties of government for the wellbeing of the people. They are appointed or elected for the good of the society and not to serve their own personal interests. The fundamental argument of this paper is that all political leaders should take into consideration the common good. They are not elected or appointed into office to serve their personal interests or sectional good.

The notion of the common good is crucial to all political leaders in the global society. They should serve the common good of their own particular societies and also the global common good. This signifies that in promoting the common good in their own particular societies, they should be mindful of moral cosmopolitan values and international law. What a particular political society considers to be common good should not violate global humanistic values. A nation or a leader that glorifies crimes against humanity, human sacrifice, racism, etc should not be tolerated. National values should not offend against the global common good. National political leaders should be in constant dialogue with other global political leaders to navigate all differences and serve the global common good.

There are tremendous benefits and results when political leaders serve the common good. The society is built-up. Peace and harmony are enhanced. When political leaders fail the consequences can be grave. Failure of political leaders has led to conflicts, violence and wars as people struggle for the resources of the country. Take

the cases of resource rich nations such as Liberia, Sierra Leone, Democratic Republic of Congo, Namibia, Iraq, etc. They have at one time or the other been plunged into wars. Inept and corrupt leaders instead of serving the common good enrich themselves at the expense of the people. In a country like Nigeria, ethnic militant agitations are rife as a result of the failing nature of the state due to decades of corrupt leadership. Serving the common good should be the touchstone of political leadership. The crisis of ethical political leadership which this paper perceives as political leadership for the common good is responsible for underdevelopment in much of the global south [Nwozor, 2014; Arinze, 2014].

It is imperative to continuously re-echo the issue of the common good in the light of the many failures of political leadership globally. The failure of political leadership to tame anti-social forces is glare in Yemen, Afghanistan, Sudan, and South Sudan, etc. In some countries in the North Africa and the Middle East, citizens have suffered from poor and corrupt leadership for decades. Many live in abject poverty, are deprived of social infrastructures and are deprived of enjoying the good life that political society should provided. Egypt has suffered from decades of authoritarian rule. For many decades Sudan equally suffered from authoritarian rule. South Sudan has gained independence from Sudan but has been plunged into constant violence and conflicts by her political actors including political leaders. Poor leadership and governance on the path of political leaders led to the Arab Spring. The sacrificial act of setting himself on fire of Mohammed Bouazzi in December 2010 led to the authoritarian ruler Zine El Abidine Ben Ali to leave power and precipitated protests in some other Arab countries such as Egypt, Bahrain, Libya, Syria and Yemen [History Dot Com Editors, 2020]. North Korea is suffering under an autocratic regime. The point is that if the state fails very often it is essentially as a result of poor political leadership.

Compared with poor political leadership especially the kind experienced in most developing economies of the global south, many countries in the western world are experiencing good political leadership rooted in democratic values. This has led to the transformation of those societies. Good political leaders are transformational leaders. While there are some bad political leaders in western and other countries, by and large they have a harvest of many good political leaders. Some of these good leaders have helped in the rapid transformations of their societies. These societies include United States, Canada, United Kingdom, Japan, South Korea, Singapore, and many others. There are many good political leaders in these countries and they have stable social institutions that work no matter the leaders in office. This is in contrast to many post-colonial societies of the global south where government institutions are fragile and weak. The admirable story of Lee Kuan Yew of Singapore who turned a third world country into an economically and technologically advanced country in enhancing better life for the citizens is yet to be forgotten. Compare this with the poor political leadership styles of people like Robert Mugabe who turned his nation of Zimbabwe into one of the poorest nations on earth.

Political leadership that acts for the common good of society matters and makes a great difference. Many political leaders who fail to act for the common good often corruptly enrich themselves from public fund. Money that should be used for the development of social infrastructures to improve the common good is stolen and deposited in western banks. In a country like Nigeria, a former military ruler, Sani Abacha corruptly enriched himself and lodged public funds in western banks. As at this year, Nigeria is still recovering money that Abacha lodged in foreign banks. Like Nigeria, there are still many countries in the so-called third world where political leaders still continue to loot public coffers to enrich themselves. These are leaders who care little or nothing for the common good. Inclusive in the list of bad political leaders who destroyed their nations are Jean-Bedel Bokassa of Central African Republic, Idi Amin of Uganda, Saddam Hussein of Iraq, and Mobutu Sese Sekou of Zaire (now Democratic Republic of Congo). Much of the poverty, social disability and economic suffering that citizens in these countries with poor political leadership have experienced are rooted in the way that political power has been exercised. Political leaders who lack a concern for the common good hardly promote universal freedoms. All they think about most often is how to secure themselves in power. Take a country like Egypt for instance that has many of the potentials to be a highly developed nation economically and technologically. What has held Egypt back and kept her in the doldrums are an ineffective and corrupt state, and the misuse of political power that is monopolized by a few elites [Acemoglu and Robinson, 2013, p. 2]. What applies to Egypt applies to many other poor nation-states where political power has been abused. In a nation like Egypt and many other impoverished nations, political power is in the hands of a few elites who accumulate

wealth for their narrow selfish interests instead of working for the common good [Acemoglu and Robinson, 2013, p. 3].

Indeed, the crucial point that this paper propounds is that political leaders have a great role to play in promoting and advancing their nations into the global frontiers of greatness. It is political leaders who exercise political leadership and power. They ought to use it to enhance the common good of society not the narrow interests of a few elites. What has happened in many of the poor countries of the world is that political leaders have used political power selfishly for the advantage of a few to the neglect of the vast majority of people. When political leaders act for the common good of their nations and in accord with international global ethical values encapsulated in various human rights documents and declaration they create better and more harmonious societies. In all of these, political leadership and power are important for economic institutions are determined by politics and political institutions [Acemoglu and Robinson, 2013, p. 43].

Conclusion

The author of this paper has examined the notion of the common good. The common good it was revealed embraces all those conditions, situations and processes that enhance the wellbeing and welfare of the citizens. The common good of society is the good life for which political societies are in place. It includes justice, peace, harmony, tranquillity, wellbeing, and eudaimonia (happiness and human flourishing). The paper revealed that political leaders are elected or appointed for the sole responsibility of acting in concert with the people to obtain the common good. They are not in office for their own personal or sectional good. Political leaders should be free from corruptions and all the negative practices that impede the good of society. When political leaders are effective, honest, transparent, decisive, statesmanlike, foresighted, and empathic and act for the common good of the society, society experiences tremendous economic and scientific advancement. This is precisely what has happened in many developed societies in the western world and some few ones in the global south where good and efficient leaders and stable governmental institutions exist. It is concluded here that political leaders should ensure they serve the common good for which they are put in office.

REFERENCES

- Acemoglu, D. & Robinson, J. A. (2013). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. London: Profile Books.
- Adefarasin, V. O. (2015). Effective Leadership as the Basis for Nigeria's Quest for Development. In *Nationalism and Economic Justice in Nigeria* (pp. 730–746). (Y. K. Salami, J. O. Famakinwa & G. Fasiku, Edit.). Ile-Ife, Nigeria: Obafemi Awolowo University Press.
- Adesanwo, A. S. (2010). *In Search of Leadership: Transformational Management of Nigeria for Year 2010 and Beyond*. Lagos: A1 Investment.
- Agaba, J D. & Daniel, E. (2010). Beyond the Rhetorics of Statecraft in Africa: Search for a New Paradigm of Leadership in Nigeria. In *Perspectives on Leadership in Africa* (pp. 103–114). (Egodi Uchendu, Pat Uche Okpoko & Edlyne Anugwom, Edit.). Nsukka: Afro-Orbis Publishers.
- Arab Spring*. (2020). Retrieved from: <https://www.history.com/topics/middle-east/arab-spring>.
- Arinze, N. (2014). Political Leadership and State Failure in Africa: Lessons from the Central African Republic. In *Politics and Law in Africa* (pp. 174–187). (Aloysius-Michaels Okolie, Onyemaechi A Eke & Paul A. Areo, Edit.). Abakaliki, Nigeria: Willy Rose & Appleseed.
- Aristotle. (1984). *Politics*. (C. Lord, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Aquinas, Th. (2002). *St Thomas Aquinas: Political Writings*. (R. W. Dyson, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustine. (1998). *The City of God against the Pagans*. (R. W. Dyson, Trans.). Cambridge: Cambridge University, Press.
- Ayeni-Akeke, O. A. (2008). *Foundation of Political Science*. Ibadan: Ababa Press.

- Cicero. (1926). *De Legibus*. Loeb Classical Library. (C. W. Keyes, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Hsin-Yi. (2020). *A Political Leader*. Retrieved from: <http://www.leadershipexpert.co.uk/political-leader.html>.
- Etzioni, A. (2020). Common Good. In *The Encyclopedia of Political Thought* (pp. 1–7). (Michael T. Gibbons, Edit.). Hoboken, N J: John Wiley and Sons. DOI:10.1002/9781118474396.wbpt0178.
- Federal Republic of Nigeria. (2011). *1999 Constitution of the Federal Republic of Nigeria with Amendments*.
- Hussain, W. (2020). The Common Good. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (E. N. Zalta, Edit.). Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good/>.
- Rousseau, J.-J. (1997). *The Social Contract and Other Later Political Writings*. (V. Gourevitch, Transl.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, S. (2020). Common Good. In *Britannica Online Encyclopedia*. Retrieved from: <https://www.britannica.com/print/article/128312>.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manning, G. Curtis, K. (2003). *The Art of Leadership*. Boston, MA: McGraw-Hill.
- Mansbridge, J. (2013). Common Good. In *The International Encyclopedia of Ethics, Volume II* (pp. 913–926). (H. LaFollette, Edit.). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Mayana, E. (2013). Strengthening Ethical Political Leadership for Sustainable Peace and Social Justice in Africa: Uganda as a Case Study. In *African Journal on Conflict Resolutions* (pp. 113–146). 13(2).
- Nwozor, A. (2014). Political Leadership, Poverty and the Failed State Syndrome in Africa. In *Politics and Law in Africa* (pp. 150–173). (Aloysius-Michaels Okolie, Onyemaechi A Eke, Paul A Areo, Edit.). Abakaliki, Nigeria: WillyRose & Appleseed.
- Plato. *Republic*. (1941). (F. M. Cornford, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Pontifical Council for Justice and Peace. (2005). In *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Nairobi. Kenya: Pauline Publications Africa.
- Uchendu, E. Okpoko, P. U. & Anugwom, E. (2010). Introduction: Discourse on African Leadership. In *Perspectives on Leadership in Africa, Anugwom* (pp. 1–15). Nsukka: Afro-Orbis Publishers.
- Ukaegbu, C. C. (2010). Development Lag and the Imperative of Transformational Leadership in Sub-Saharan Africa. In *Perspectives on Leadership in Africa* (pp. 16–48). (Uchendu, E. Okpoko, P. U. & Anugwom, E., Edit.). Nsukka: Afro-Orbis Publishers.
- Constitution of Ukraine*. (1996). Retrieved from: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ukr127467E.pdf>.
- US Constitution*. (2020). Retrieved from: <https://www.law.cornell.edu/constitution/index.html>.

УДК 1:323:7.046

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-08

Владленова Іліана Вікторівнадоктор філософських наук, професор кафедри
філософії, Національний технічний університет

«Харківський політехнічний інститут»

Харків, вул. Кирпичова, 2, 61002

E-mail: vladlenova@email.ua

ORCID: orcid.org/0000-0002-6958-7183

ІДЕОЛОГІЯ ЯК МІСТИФІКАЦІЯ РЕАЛЬНОСТІ.

Ідеологія – це містифікація, міфологізація дійсності. Ідеологія пов'язана з соціальною структурою, економічною системою виробництва та політикою. Вона впливає на політичний дискурс, вибір стратегії розвитку суспільства. В сприятливих політичних умовах (авторитаризм, тоталітаризм) ідеологія стає привілейованою та прихованою формою управління, могутнім способом маніпулювання свідомістю. Ідеологія формує вектор, на різних кінцях якого будується осмислення важливих політичних понять: право та свобода, законність, економіка, влада, громадянські інститути. Незважаючи на різноманітність способів розуміння, ідеологія має жорстке ядро: стійку частину смислового навантаження, яка є основоположною для неї, без якої ідеологія не буде ідеологією. Ядро ідеології – містифікація, міфологізація дійсності. Роль ідеології – сформулювати не стільки простий образ дійсності, який буде зрозумілий пересічній людині, скільки розробити арсенал технік та методології для містифікації суспільно-політичного устрою. Звісно, це репрезентація політичних відносин на дуже примітивному рівні: в призмі ідеології спотворюється реальність і формується новий образ того, яким повинно бути ідеальне суспільство. Ідеологія в своїй ілюзорності має багато чого спільного з міфологією, звідки черпає своє натхнення. Ідеологія функціонує всередині суспільства, різних груп та співтовариств, ідеологічні програми формують суспільні уявлення, спрямовують дії та регулюють взаємовідносини всередині суспільства. Кожна ідеологія містить певні ідеї щодо форми правління, економічної системи, соціальних гарантій тощо. І хоча ідеологія формує доволі прості для розуміння конструкції життя, сутність ідеології як концептуального явища досить складна. В цілому, ідеологія являє собою систематизовану форму знання, в якій важливими властивостями виступає ціннісна, мотиваційна, мобілізуюча функція.

Ключові слова: ідеологія, міфологія, політика, суспільство, тоталітаризм, знання.

Владленова Илиана Викторовнадоктор философских наук, профессор
кафедры философии, Национальный
технический университет «Харьковский
политехнический институт»

Харьков, ул. Кирпичова, 2, 61002

E-mail: vladlenova@email.ua

ORCID: orcid.org/0000-0002-6958 7183

ІДЕОЛОГІЯ КАК МІСТИФІКАЦІЯ РЕАЛЬНОСТІ

Идеология – это мистификация, мифологизация действительности. Идеология связана с социальной структурой, экономической системой производства и политикой. Она влияет на политический дискурс, выбор стратегии развития общества.

В благоприятных политических условиях (авторитаризм, тоталитаризм) идеология становится привилегированной и скрытой формой управления, могущественным способом манипуляции сознанием.

Идеология формирует вектор, на разных концах которого строится осмысление важных политических понятий: право и свобода, законность, экономика, власть, гражданские институты. Несмотря на разнообразие способов понимания, идеология имеет жесткое ядро: устойчивую часть смысловой нагрузки, которая является основополагающей для нее, без которой идеология не будет идеологией. Ядро идеологии – мистификация, мифологизация действительности. Роль идеологии – сформулировать не столько простой образ действительности, который будет понятен обычному человеку, сколько разработать арсенал техник и методологий для мистификации общественно-политического устройства. Конечно, это репрезентация политических отношений на очень примитивном уровне: в призьме идеологии искажается реальность и формируется новый образ того, каким должно быть идеальное общество. Идеология в своей иллюзорности имеет много общего с мифологией, откуда черпает свое вдохновение. Идеология функционирует внутри общества, разных групп и сообществ, идеологические программы формируют общественные представления, направляют действия и регулируют взаимоотношения внутри общества. Каждая идеология содержит определенные идеи относительно формы правления, экономической системы, социальных гарантий и т.д. И хотя идеология формирует достаточно простые для понимания конструкции жизни, сущность идеологии как концептуального явления достаточно сложна. В целом, идеология представляет из себя систематизированную форму знания, в которой важными свойствами становится ценностная, мотивационная, мобилизующая функция.

Ключевые слова: идеология, мифология, политика, общество.

Vladlenova Eliana V.

D. Sc. in Philosophy, professor of the Department of philosophy, The National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"

2, Кургучова стр., 61002, Харьков, Украина

E-mail: vladlenova@email.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6771-2916>

IDEOLOGY AS A MYSTIFICATION OF REALITY

Ideology is a mystification, a mythologizing of reality. The purpose of ideology is to formulate a simple image of reality that will be clear to the average person; to develop an arsenal of techniques and methodologies for the mystification of the socio-political system. Ideology is related to the social structure, economic system of production and politics. Each ideology determines the forms of government, economic systems, social guarantees. The study of ideology is very important in political discourse, ideology influences the strategies of society. Ideology is always an escape from reality. Ideology as well as fiction is very attractive, the real world is imperfect, and ideology offers a perfect world. In favorable political conditions (authoritarianism, totalitarianism), ideology becomes a privileged and hidden form of government, a powerful way of manipulating consciousness in conditions of poverty, despair, social crisis. Ideology forms a vector on which the understanding of important political concepts is built at different ends: rights and freedoms, legality, economy, power, civic institutions, and so on. The action of ideology is determined, on the one hand, by irrational attitudes, on the other - by the context of communication and socio-cultural features of society. In contrast to highly specialized disciplines, philosophy is able to reach a universal level of generalization, which allows us to look at ideology as a systemic, holistic phenomenon. The study of ideology is not defined by political parties and ideals, it also covers the economy, education, health care, army, etc., but still, most ideology is manifested in the political space, where in addition to left-right ideology, in modern realities is gaining momentum populist ideology (populism). the problem of finding a new strategy for the development of the state. Democratic institutions, ways of overcoming corruption and raising the level of education of citizens, formation of critical thinking can overcome rigid ideology.

Keywords: ideology, mythology, politics, society, totalitarianism, knowledge.

Вступ. Поняття «ідеологія» широко вживається, як в науковому дискурсі, так і в повсякденності. Існують різні думки, концепції і підходи, які намагаються артикулювати сенс ідеології. Незважаючи на різноманітність способів розуміння, ідеологія має жорстке ядро: стійку частину смислового навантаження, яка є основоположною для неї, без якої ідеологія не буде ідеологією. Ядро ідеології – містифікація, міфологізація дійсності. Роль ідеології – сформулювати не стільки простий образ дійсності, який буде зрозумілий пересічній людині, скільки розробити арсенал технік та методологій для містифікації суспільно-політичного устрою. Звісно, це репрезентація політичних відносин на дуже примітивному рівні: в призмі ідеології спотворюється реальність і формується новий образ того, яким повинно бути ідеальне суспільство. Ідеологія в своїй ілюзорності має багато чого спільного з міфологією, звідки черпає своє натхнення. Метою статті є виявлення основи, яка формує концептуальне ядро ідеології.

Актуальність проблеми. Ідеологія функціонує всередині суспільства, різних груп та співтовариств, ідеологічні програми формують суспільні уявлення, спрямовують дії та регулюють взаємовідносини всередині суспільства. Ідеологія безпосередньо пов'язана з соціальною структурою, економічною системою виробництва та політикою. Кожна ідеологія містить певні ідеї щодо форми правління, економічної системи, соціальних гарантій тощо. Актуальність вивчення ідеології пов'язана з важливістю ідеологій у політичному дискурсі, її впливом на стратегії розвитку суспільства.

Завдання дослідження полягає в тому, щоб виявити базові характеристики ідеології, дослідити різні підходи до її вивчення, визначити міфологічні елементи, які існують в ідеології.

Ступінь розробки проблеми. Незважаючи на те, що поняття «ідеологія» введено М. Т. де С. Трейсі в роботі «Елементи ідеології», концепт ідеології веде свою історію від Платона. М. Т. де С. Трейсі називав ідеологію наукою ідей, що формує етичні, політичні, економічні погляди [Трейси, 2013]. В своїй роботі він наголошує, що ідеологія є частиною науки зоології як науки про природну історію розвитку людини. В свою чергу, ідеологія, граматики та логіка в сукупності можуть сформулювати вступ до приватної та суспільної моралі [Трейси, 2013, с. 26]. Ідеї, на думку Трейсі, генеруються силами, які функціонують в матеріальному середовищі, і щоб зрозуміти прогресивні політичні ідеї, необхідно розібратися в джерелах самих ідей, які виступають в ролі ідеології.

Ставлення до ідеології змінюється з великою амплітудою – від вкрай негативного до позитивного, однак інтерес залишається незмінним. У сучасному дискурсі ідеологія розглядається багатьма авторами: М. Коффман [Coffman, 2012], Дж. Бек [Beck, 2020], Д. Белл [Bell, 2000], А. Хейвуд [Heywood, 2012], К. Крауцхаммер [Krauthammer, 2013], Б. Мартилл [Martill, 2020], К. Пірсон [Pierson, 2020], Т. Пікетті [Piketty, 2020], Р. Лау [Lau, 2006]. Ідеологію досліджують з позицій різних наукових перспектив, міжнародних відносин, політології, філософії, соціології. Як правило, ідеологічне підґрунтя виводиться із архетипів, національної «пам'яті», яка являє собою схему, що інтегрує структуру знань, що складається з взаємопов'язаної мережі переконань, думок, оцінок [Lau, 2006].

Розглянемо інтерпретації ідеологій, які виникають в силу різних акцентів, на яких зосереджуються дослідники. Для Т. Парсонса ідеологія виступає в якості системи цінностей даного суспільства, як функціональний елемент політичної системи, який визначає основні напрями розвитку даного суспільства і підтримує існуючий порядок [Parsons, 1983]. Такої ж думки дотримуються Р. Арон [Aron, 1972], У. Матц [Matz, 1992], Е. Шілз, [Parsons, Shils, 1951], що представляють ідеологію не просто як регулятор суспільних відносин, а як релігійно вмотивовану систему – ерзац релігії, здатну конструювати картину світу, яка реалізується в просторі екзистенційної кризи. Згідно з У. Матцом, ідеологія наділяє сенсом дію в межах екзистенції як релігійна сакральна-політична доктрина [Matz, 1992]. Для К. Манхейма ідеологія є помилковою свідомістю [Манхейм, 1994]. У ролі ідеології за Ю. Габермасом виступає наука і техніка [Хабермас, 2002]. Для Л. Альтюссера тотальний характер ідеології завжди відображає деякі класові позиції, яка б не була їх форма (релігійна, моральна, юридична, політична) [Альтюссер, 2011]. За допомогою панівної ідеології, згідно з Л. Альтюссером, забезпечується «гармонія» функціонування репресивного державного апарату та ідеологічних апаратів держави, а також

«гармонія» різних ідеологічних апаратів держави. К. Гірц вважає, що поняття «ідеологія саме стало абсолютно ідеологічним та пов'язано з вульгарною боротьбою інтересів, над якою воно претендувало підвестися» [Гірц, 2004, с. 227]. К. Гірц вважає, що підхід до вивчення ідеології, який створено в гуманітарних науках, неправильний через те, що ідеологія розглядається як самостійна сутність, як упорядкована система культурних символів. «Ідеологія – це структурована реакція на структурні напруги соціальної ролі» [Гірц, 2004, с.235]. М. Фуко в рамках концепції «дисциплінарної влади» відводить ідеології підлегле місце по відношенню до інститутів влади, ідеологію формують інститути влади, і вони завжди будуть вимагати від науки «освячення» своїх ідеологічних позицій» [Фуко, 2003].

Звернемося до теорії ідей Платона, щоб пояснити суть ідеології. За Платоном, існують два світи: реальний, недосконалий, в якому ми живимо, та ідеальний світ (суспільство), який є досконалим [Платон, 2013]. Перший світ мінливий, змінюється, гине, має недосконалості, другий – найважливіший, вічний, недоступний почуттям, де добробут, краса і благо, нематеріальне вічне буття, там де нарешті можна позбутися всього матеріального, речей, грошей, майна та «жити при комунізмі в сяянні вічного Блага». Ідеологія завжди ґрунтується на міфологічних пошуках Вічного Граалю, Обітованої Землі чи вічного раю комунізму. Проста структура, яку пропанує ідеологія, служить для прикриття цього недосконалого світу з низьким рівнем життя, несправедливістю та бідністю. Ціль ідеології – легітимація недосконалої, нерозвинutoї політичної структури. Ідеологія маскує та містифікує реальність, вигадуючи світ, якого немає і якого ніколи не буде – викривлення дійсності.

Ідеологія – це завжди втеча від дійсності. Ідеологія як і фантастика дуже приваблива, реальний світ недосконалий, ідеологія ж пропанує досконалий світ. В сприятливих політичних умовах (авторитаризм, тоталітаризм) ідеологія стає привілейованою та прихованою формою управління, могутнім способом маніпулювання свідомістю в умовах бідності, відчаю, соціальної кризи. Як писав Р. Барт, «ліва ідеологія» – ідеологія пригноблених [Barthes, 1972]. Вузкий кругозір має тенденцію відхиляти аналіз містифікації історичних подій через пропаганду наративів, що симпатизують позиції пригноблених. Практична реалізація жорсткої ідеології – завжди жадлива кровава фантазмагорія. Коли втілюється в життя те, що насправді є містичним за своєю суттю, стають можливими: величезні жертвоприношення, світова революція, громадянська війна, терор. Така ідеологія формує агресивне войовниче суспільство у вигляді маоїзму, сталінізму, червоних кхетів, фашизму, які будуються начебто з ціллю формування гармонійного суспільства. Міжнародні дослідники в роботі «Чорна книга комунізму. Злочини, терор, репресії», спираючись на великий масив документів, приходять до висновку, що разом з геноцидом, депортаціями та репресіями комуністичні режими приводили до величезних жертв, наприклад: Радянський Союз – 20 млн, Китай – 65 млн, В'єтнам- 1 млн, Корея – 2 млн, Східна Європа – 1 млн, тощо [Куртуа, Верт, 2001]. Закриті (за термінологією К. Поппера) суспільства з привілейованою ідеологією не можуть існувати довго, поступово в їх економіко-політичній системі (навіть в наскрізь міфологізованих суспільствах) виправляються помилки, що спонукає їх подальший розвиток [Поппер, 1992].

Патологічний самообман, заснований на сукупності помилкових переконань, має шкідливі наслідки для психічного здоров'я суб'єкта, а в ідеології, яка формує гегемонію, – стає небезпечним не тільки для окремого суспільства, але й для суспільств, в які проникають ідеологічні елементи. Через процес помилкового переконання, суб'єкти починають постійно дурити себе, поки не повірять у власний обман через неявний неасоціативний чи планомірний процес навчання. Такі елементи, як упередженість, підтвердження та когнітивний дисонанс є його наслідками. В ідеології, яка формує міфологічні конструкції, самообман, ілюзія та містифікація конструюються на рівні історичних очікувань. Ідеологія розмиває кордони між дійсністю та вигадкою, вона пояснює світ, і вона має інструментарій для того, щоб його змінювати. Вона, як потужна сила, може виконувати широкий спектр «бойових задач»: впливати на свідомість, переконувати, змушувати в щось повірити, інформувати та направляти дії в потрібне русло.

В радянській ідеології за законами міфологічного мислення Всесвіт був поділено на два світи: світ, в якому ми живемо, та ідеальний світ. Існуючий світ поділено на дві частини: свої, де живуть радянські люди та їх друзі (наприклад, з Північної Кореї); в другій частині живуть класові вороги: капіталісти. В умовах закритого суспільства ідеологія формувала викривлене уявлення про три суспільства: комуністичне, своє та капіталістичне в такому ракурсі, в якому насправді воно не існувало. Ідеологія ніколи не звертається до розуму. Більше того, розум для неї небезпечний, бо він розтрощує ідеологію в пил. Творче, критичне мислення для ідеології смертельно небезпечне, тому система освіти в державах з привілейованою ідеологією будується таким чином, щоб пригнічувати такі навички. Вивчення цитат великих партійних діячів, зубріння та переказ параграфів посібників – це нагальна стратегія навчання в умовах ідеологізації. Філософія, яка апелює до маєтики, дискурсу стає неможливою. Критичне, раціональне мислення небезпечне для ідеології.

Поняття «ідеологія» вийшло із філософського, зазвичай, політичного дискурсу, та дуже широко використовується в різних, іноді дуже далеких від первісного значення смислів, тому ми можемо зустріти «ідеологію фірми», «ідеологію праці», «ідеологію здорового глузду» чи «ідеологію іграшок». Поле тяжіння ідеології не окреслюється політичними партіями та ідеалами, воно охоплює також економіку, освіту, охорону здоров'я, армію тощо, але все ж таки, найбільше ідеологія проявляється саме в політичному просторі, де крім ліво-правої ідеології, в сучасних реаліях набирає оберти популістська ідеологія (популізм). Популізм відноситься до низки політичних позицій, які підкреслюють ідею «народу» і часто протиставляють цю групу проти «еліти», що має спільні елементи з комуністичними ідеями влади/диктатури народу, хоча «проповідники ідеології» можуть походити/належати з елітних верств суспільства, наприклад, Дональд Трамп, Джеремі Корбін, Марін Ле Пен, Віктор Орбан тощо. Популізм формується навколо відсутності довіри до встановленої системи та недостатнього розвитку критичного мислення, в цьому середовищі популізм конструює ідею правильного народу та злої, корумпованої еліти, граючи на контрасті між звичайною людиною (роботяга, простий робітник) та елітою (багатії, капіталісти) – тому популізм в цілому не є популярним серед більшості інтелігенції. Наприклад, типовий виборець Д. Трампа – це робітник, який ласий до лозунгів на кшталт «Америка понад усе» – колективний нарцис, який вороже ставиться до сторонніх.

І хоча ідеологія формує доволі прості для розуміння конструкції життя, сутність ідеології як концептуального явища досить складна. Ідеологія формує вектор, на різних кінцях якого будується осмислення важливих політичних понять: право та свобода, законність, економіка, влада, громадянські інститути тощо. Ідеологія також включає в свою конструкцію різноманітні групи культурних символів та ідей, які люди використовують у сприйнятті, осмисленні та оцінці соціальних та політичних реалій взагалі, часто в системних рамках, використовуючи ментальні особливості, культурні коди та особливості розвитку історії та культури, філософські традиції даного суспільства, які впливають на можливість/неможливість встановлення диктатури, тоталітаризму, чи навпаки, держав з високим рівнем громадянських прав та свобод.

У рамках філософії марксизму ідеологія виступає в ролі інструменту маніпулювання владних структур для забезпечення панування певного класу. Й. Альтюссер, А. Грамші, К. Мангейм, К. Маркс, Ф. Енгельс та ін. вважали, що ідеологія є особливим ідейним конструктом, інструментом реалізації тих чи інших класових потреб. Ідеологія марксизму ґрунтується навколо ідеї побудови комунізму з новою формою економіки, тому Маркс акцентує увагу саме на встановленні комунізму, який «має по суті економічний характер». Економічний розвиток на засадах капіталістичної конкуренції та приватної власності він заміняє «загальною конкуренцією» усіх народів, тобто Маркс заміняє «місцево-обмежених індивідів» індивідами «всесвітньо-історичними», які просувають комунізм по всьому світі, бо в іншому разі, комунізм міг би існувати тільки як щось місцеве, залишався б на стадії «домашніх» і оточених марновірством «обставин», і всякий відхід за межі комунізму та комунікація з зовнішнім світом скасовували б місцевий комунізм. «Комунізм емпірично можливий тільки як дія панівних народів» [Marx, 1848]. Маркс називає комунізмом дійсний рух, який знищує теперішній стан. В роботі

«Німецький ідеалізм» Маркс наголошує, що пролетаріат може існувати тільки у всесвітньо-історичному сенсі, подібно до того, як комунізм – його діяння – взагалі можливий лише як «всесвітньо-історичне» існування [Marx, 1848]. Отже, ідеологія марксизму – це не просто будівництво певної економічної та політичної системи в окремій країні, також це ідеологія повзучого світового розповсюдження ідей марксизму. Захоплення інших територій, захоплення світу – нагальна риса марксового комунізму як світового панування міжнародного пролетаріату. Не дивно, що державні радянські символи містили девіз: «Пролетарії всіх країн об'єднайтесь!» та образ глобусу на гербі. Ідеологію комунізму намагалися просувати від Куби до Зімбабве. Ідеї рівності та справедливості, знищення намірів до накопичення багатств добре корелює з релігійними уявленнями християнства про філософію бідності, аскезу, проповідування ідей могутніх героїв та лідерів, великих вождів як символів досконалості та поклоніння. Ідеології, як і релігії, завжди синкретичні. Релігії, як правило, обіцяють основні переваги після смерті, дарують віру у вічне життя, яке нагородить людину за усі її муки. Проблема в тому, що комунізм в тому вигляді, як його намалював Маркс не існує. Спроби побудувати комунізм в країнах Китаю, Радянського союзу, Куби чи Північної Кореї не вдалися. Ідеї комунізму настільки утопічні, що втілити в життя їх неможливо, а в країнах, де намагалися реалізувати сценарій Маркса, придумували якісь перехідні етапи на кшталт соціалізму, адже комунізм не існує, і ніколи не існував в реальності, його поле буття – ідеологія.

Ф. Хайек у книзі «Шлях до кріпацтва» наголошує, що справедливість, рівність в рамках комунізму/соціалізму – хибне уявлення. Колективізм не може бути ефективним, і щоб кожного змусити працювати задля цілей, поставлених тими, хто при владі, важливо, щоб люди визнавали ці цілі своїми власними. Це досягається завдяки пропаганді та повному контролю над усіма джерелами інформації [Хайек, 2005, с.17]. Кожна людина має індивідуальність, коли ми прирівнюємо людей, ми пригнічуємо їх індивідуальність. В ідеологізованих країнах це відбувається у всіх аспектах життєдіяльності: однакова зовнішність, одяг, житло, тощо. Бути як всі, виглядати як всі, думати як всі...

Швидше за все, К. Маркс будував свою теорію комунізму з «благих намірів», шукаючи критерії справедливості. Ці пошуки тривають і в XXI столітті. Т. Пікетті в бестселері «Капітал та ідеологія» стверджує, що нерівність доходів і багатств у великих капіталістичних економіках досягла крайнощів, які не спостерігалися з кінця XVIII століття, і якщо щось не буде зроблено, нерівність продовжуватиме зростати [Piketty, 2020]. Пікетті намагається не слідувати за Марксом, але це у нього не завжди виходить. Для Пікетті експлуатація робочої сили капіталом була не проблемою, а володінням багатством (тобто майном та фінансовими активами), що дало змогу багатим збільшити свою частку в загальному доході в економіці. Тож потрібна не заміна капіталістичного способу виробництва, а перерозподіл багатства, накопиченого багатими. Його передумова полягає в тому, що нерівність – це вибір. Це щось, що вибирають «суспільства», це не неминучий результат технології та глобалізації. Пікетті вважає, що основні економіки збільшили нерівність, оскільки правлячі еліти дали хибні виправдання нерівності. Кожне нерівне суспільство, за його словами, створює ідеологію для виправдання нерівності. Усі ці виправдання доповнюють те, що він називає «сакралізацією власності». Дослідник пропонує не соціалізм, а «трансформований капіталізм» за рахунок зміни оподаткування, відкритий доступ до освіти (освітня справедливість). Також він радить переосмислити приватну власність як «тимчасову і обмежену», якою можна користуватися протягом життя в помірних кількостях – це, на думку дослідника, подолає нерівність між багатими та бідними. Але як це буде відбуватися на практиці? Річ у тому, що приватна власність може бути приватною власністю лише тоді, коли вона передається у спадщину, а якщо немає спадщини (не має можливості накопичувати багатство), це робить приватну власність не приватною, зникають стимули рухатися вперед, розвиватися та заробляти гроші. Також поняття «накопичування багатства» є абстракцією. Дійсно багаті люди вкладають гроші в інвестиції, нові галузі, удосконалюють виробництво тощо. Із збільшенням маси прибутку виникають нові галузі з високими темпами росту. Капітал надходить у ці нові галузі, виникають інвестиції, нові форми

виробництва, розвиток технологій. Благодійні організації, поширені в розвинутих країнах, волонтерство, допомога бідним країнам – розповсюджене явище, наприклад, серед філантропів-мільярдерів Б. Гейца, Б. Баффета, М. Цукерберга та ін.

Для Д. Бела ідеологія орієнтована на конкретні дії, що спираються на систему вірувань. В праці «Кінець ідеології» він доводить, що почався процес деідеологізації разом зі стадією постіндустріального розвитку. В нових умовах ідеологія втрачає своє значення в суспільно-політичному житті, бо немає необхідності в традиційних ідеологіях на тлі зміни пріоритетів та цінностей суспільно-політичної побудови. Такий процес обумовлено тим, що образ життя, права, норми, цінності, привілеї, культура раніше були надбаннями вищого стану, а зараз це розповсюджується на всіх і цей процес відбувається на тлі занепаду релігії [Bell, 2001].

С. Жижек має доволі запутані погляди стосовно ідеології. За Жижеком, демократія загрожує корупцією та диктатом вузьколобої медіократії, але якщо звести нанівець неминучий ризик і повернутися до «справжньої» демократії, то можна прийти до протилежності – демократія як така одразу закінчиться [Жижек, 1999, с. 8]. Він вважає, що ідеологічна ситуація виникає якраз тоді, коли люди «усвідомлюють, що вони роблять насправді», коли у них складається хибне уявлення про їх соціальне оточення. Класична марксова модель так званого товарного фетишизму насправді слугує лише втіленням, конденсацією, матеріалізацією системи суспільних відносин – те, що гроші функціонують як загальний еквівалент будь-яких товарів, обумовлено їх становищем в структурі суспільних відносин. За Жижеком, реальне маскується і спотворюється за допомогою ідеології задля захисту суб'єкту від можливого зіткнення з ним. Жижек вважає, що економічні кризи – це частина нормального циклу творчого руйнування капіталізму. На думку Жижека, ліберальна демократія, свобода, профспілки, загальне право голосу, загальна безкоштовна освіта, свобода друку були завойовані в довгій і важкій боротьбі нижчих класів, а не були «природним» наслідком капіталістичних відносин. Але він упускає той факт, що ті самі права та свободи не було завойовано при комуністах в Радянському союзі, який рухався в напрямку скорочення цих прав та свобод. Проблема в тому, що, розмірковуючи над проблемою капіталізму в дусі Маркса, Жижек намагається «схопити» предмет, якого не існує, бо капіталізму в визначенні Маркса не існує [Жижек, 1998; Жижек, 1999].

К. Поппер у роботі «Бідність історизму» вивчає ідеологію історизму, яка є основою марксизму та фашизму: тоталітарних режимів закритого суспільства. Зазвичай марксистки розглядають фашизм як останній притулок, останній рубіж, останній подих здихаючого капіталізму, такий підхід є історичською ідеологією, яку Поппер називає ідеологічним ідіотизмом. Поппер доводить, що марксистський капіталізм ніколи не існував, а суспільство, в якому жив Маркс відрізнялося від того, що він про нього думав. Маркс взяв у Гегеля те, що Поппер називає філософію оракулів – шкідливим інтелектуальним захворюванням [Поппер, 1993, с. 16]. Більшість тоталітаристів не усвідомлюють, що їх ідеї можна звести до Платона, а також те, що вони зобов'язані Гегелю [Поппер, 1992, с. 40]. Подібні ідеї приводять до відродженню націоналістичних ідей, формують ідею переваги однієї нації. Дійсний метод опору ідеології за Поппером – це інтелектуальна чесність [Поппер, 1992, с. 72]. Посилаючись на слова Поппера про те, що інтелектуальна чесність є фундаментом всього, чим ми дорожимо, Т. Метцінгер пов'язує духовність з інтелектуальною чесністю: це парадигма освіти та самокритичного раціоналізму. Ця модель виникла історично нещодавно і тільки починає реалізовуватися. Безмежна відкритість, щирість, безумовна правдивість перед собою, безумовна відданість накопиченню знань. Релігія, зазначає Метцінгер, складається з навмисної культивування системи самообману, позиції віри та догматів. Духовність індивідуальна і не проповідує, тому Метцінгер виводить концептуальний зв'язок між наукою і духовністю, які розвивалися з однієї нормативної ідеї, одних цінностей [Метцінгер, 2017].

Незважаючи на маніфести, які проголошують боротьбу за свободу від капіталістичного рабства, колонізаторства тощо, по своїй суті комунізм – це бунт проти свободи: свободи жити, думати, діяти, вибирати. Ідеологія комунізму, за Поппером, – це бунт проти свободи, який зроблено народним рухом. Комунізм тісно пов'язаний з гегельянством, тоталітарна ідеологія взяла у Гегеля націоналізм у формі

історичної ідеї: одна нація приречена на світове панування; держава затверджується шляхом війни; держава вільна від моральних зобов'язань; творча роль особистості; ідеал героїчного життя. Ідеї Гегеля доповнили платонівською ідеєю «справедливості» середньовічною ідеєю «християнського» авторитаризму, руссоїською ідеєю «суспільної волі» та фіхтеанською та гегельянською ідеєю «національної свободи» [Поппер, 1992, с. 72]. Як вважає Поппер, штурм марксистської ідеології було закладено в кровавій революції 1917 року. Пропаганда та підготовка світової революції привела на Заході до різкої поляризації правих та лівих сил [Поппер, 1992, с. 478]. Коли прийшов фашизм, вільні суспільства могли встояти, адже, за Поппером, це були відкриті суспільства. А закриті, тісно згуртоване суспільство – будинок, скріплений залізними ланцюгами, дав тріщину і став розвалюватися на частини.

Відкриті суспільства перемогли, а радянська імперія програла. Поппер виводить, що марксизм загинув від марксизму. Марксистська ідеологія суперечила фактам історії та суспільного життя, це абсолютно помилкова і дуже претензійна теорія. Для того, щоб приховати хибність і теоретичну неспроможність марксизму, марксистки часто застосовували обман, який спирався на жорстку владу і насильство [Поппер, 1992, с. 485]. Поппер відмічає, що ліві, червоні, зелені – все ще намагаються нав'язати людям думку «про гидоту нашого світу» і про те, що ми нещасливі. Але Поппер вважає, що відкрите суспільство найкраще і справедливіше. Це вже зовсім не те суспільство, яке Маркс колись назвав «капіталізмом». «Як я написав в “Листі моїм російським читачам”, “капіталізм” в тому історичному сенсі цього терміну, в якому використовував його Маркс, ніколи не існував на Землі. Не було суспільства, яке несло в собі тенденцію, подібну марксовому “закону абсолютного і відносного зубожіння робітничого класу” або прихованої диктатури капіталістів. Все це – абсолютна помилка... Пророцтва Маркса і намальована їм історична картина не просто невірні – вони неможливі... Отже, в дійсності Марксів капіталізм є свідомою ідеєю, яка ніколи не існувала, тобто є помилковою» [Поппер, 1992, с. 485].

У пропаганді комуністичної ідеології іноді в якості вдалого прикладу вказують на скандинавські країни, в яких начебто є квітучий соціалізм, як перехідний період до комунізму. Але те, що відбувається в скандинавських країнах, немає нічого спільного з комунізмом: все діло в тенденціях та стратегіях майбутнього. К. Маркс дуже детально прописав те, що таке комунізм. По-перше, комуністи відображають інтереси пролетаріату і борються за його політичне панування. Основна мета комунізму – знищення приватної власності та скасування права спадкування (див. «Маніфест комуністичної партії»). Найважливішою рушійною силою розвитку суспільства впродовж всього його існування була боротьба антагоністичних суспільних класів, їх задача – захоплення світу. Робітничий клас – це революційна сила, історичною місією якого є знищення капіталізму та експлуатації людини людиною, створення справедливого суспільного ладу. Маркс вважав, що свою історичну місію «могильника капіталізму» пролетаріат виконає за допомогою свого бойового авангарду, комуністичної партії, шляхом встановлення диктатури пролетаріату на всій земній кулі.

Незважаючи на те, що поняття «капіталізм» продовжує існувати в ідеологічних конструкціях, в сучасному дискурсі воно все ж таки вважається економічною абстракцією. В реальності економіка ніколи не базувалася тільки на приватній власності, завжди є якась привілея, державна власність, економічні обмеження, антимонопольні правила, це існує навіть в ідеологічно захарачених державах на кшталт Китаю [Медуза, 2019].

Висновки. В цілому, ідеологія являє собою систематизовану форму знання, в якій важливими властивостями виступає ціннісна, мотиваційна, мобілізуюча функція. За допомогою ідеологічних основ політики формується базис бачення цілісності політичних процесів, усвідомлення детермінації і смислової завантаженості подій, які відбуваються в політичному просторі для пересічної людини. Дія ідеології визначається, з одного боку, ірраціональними установками, з іншого – контекстом комунікації та соціально-культурними особливостями суспільства.

Деякі дослідники вважають, що Україні потрібна нова об'єднуюча ідеологія [Владленова, 2014; Владленова, 2019]. Мабуть, це хибний підхід: Україна потребує високого рівня освіти та всебічного дискурсу, який би проводився на різних рівнях: від громадськості, наукового співтовариства, експертів, політологів до пересічних громадян. Це проблема не консолідуючої ідеології, а проблема пошуку нової стратегії розвитку держави. Треба розвивати не міфологію, а саме демократичні інститути, шляхи подолання корупції та підвищувати рівень освіти громадян, формувати критичне мислення в душі критичного раціоналізму К. Поппера; також в силу «старіння» населення України треба звертати увагу на просвітництво людей похилого віку, які є активними виборцями.

Феномен ідеології досить складний, при цьому спроба дослідження ідеології, наприклад, в рамках політології чи соціології значно звужує можливості аналізу рамками обраних наук. На відміну від вузькоспеціальних дисциплін, філософія здатна вийти на універсальний рівень узагальнення, що дозволяє подивитися на ідеологію як на системне, цілісне явище. Неоднозначність уявлень про ідеологію, відсутність прояснених дефініцій і невизначеність властивостей роблять філософське осмислення цього феномену надзвичайно важливим і актуальним. Зважаючи на теоретичні недоробки в аналізі феномену ідеології актуальним є уточнення категоріальних меж ідеології і близьких за значенням понять; пошук системного каркаса ідеології, що представляє її як багаторівневу структуру; виявлення онтологічних, гносеологічних і аксіологічних підстав ідеології тощо. В якості перспективи подальших розвідок ідеології в руслі філософського аналізу можна назвати дослідження, присвячені екзистенціальним аспектам ідеології та практики екстремізму, зв'язку ідеології з національним і релігійним світоглядом, аналіз громадської думки в руслі світоглядних настанов, проблеми прийняття демократичного транзиту, ліберальних цінностей та ідеалів, що дозволить сформулювати більш ґрунтовне і цілісне уявлення про ідеологію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / пер. с фр. С. Рындин. *Неприкосновенный запас*. 2011. № 3(77). С. 159–175.

Владленова І. В. Громадянське суспільство та фактори його розвитку. *Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого*. Т.1. №40, 2019. Сер. Філософія, філософія права, політологія, соціологія. С. 74–85. <https://doi.org/10.21564/2075-7190.40.155769>

Владленова І. В. Концептуальное оформление понятия «идеология»: философские подходы. *Вестник юридической академии*. № 2 (21), 2014. С. 50–58. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnyua_2014_2_8

Владленова І. В. Динамика розвитку науки в нелінійних моделях: нові пошуки духовності, технотронне суспільство. *Науковий вісник Гілея*. № 153 (№2). Київ, 2020. С.248-251.

В Китае коммунизм или капитализм? [Електроний ресурс] Медуза. URL: <https://meduza.io/feature/2019/10/05/v-kitae-kommunizm-ili-kapitalizm-pomogli-li-rasstrely-pobedit-korruptsiyu-zaberut-li-kitaytsy-sibir-u-rossii>.

Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.

Жижек С. Власть и цинизм / пер. с англ. В. Мазина. *Кабинет: Картины мира* / под. ред. В. Мазина. Санкт-Петербург: Инапресс, 1998. С. 162–174.

Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Сафронов. Москва: Художественный журнал, 1999. 234 с.

Идеология. *Политика. Толковый словарь* / под ред. Д. Андерхилл и др. – Москва: ИНФРА – М, 2001.

Манхейм К. Идеология и утопия / пер. с нем. М. Левина. Москва: Юрист, 1994. С. 52–95.

- Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология. Собрание сочинений* / пер. с нем. 2-е изд. Москва: Политиздат, 1955. Т. 3. 689 с.
- Матц У. *Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна* / пер. с нем. *Полис (Политические исследования)*. 1992. №1–2. С. 130–142.
- Меттцингер Т. *Наука о мозге и миф о своем Я. Тоннель Эго* / пер. с англ. Г. Соловьева. Санкт-Петербург: АСТ, Астрель-СПб, 2017. 407 с.
- Парсонс Т. *Система современных обществ* / пер. с англ. Л. Седова. Москва: Аспект – Пресс, 1997. 270 с.
- Поппер К. *Нищета историцизма* / пер. с англ. С. Кудрина. Москва: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. 187 с.
- Поппер К. *Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы* / пер. с англ. В. Садовский. Москва: Феникс, 1992. Т.2. 528 с.
- Платон *Государство* / пер. с древнегр. А. Егунова. Москва: Академический Проект; Альма Матер, 2013. 398 с.
- Траси А. Д. *Основы идеологии. Идеология в собственном смысле* / пер. с фр. Д. Ланина. Москва: Академический Проект; Альма Матер, 2013. 334 с.
- Фриден М. *Мыслить политически и мыслить идеологически* / пер. с англ. О. Малинова. *Политическая наука*. 2013. № 4. С. 45–50.
- Фуко М. *Правительственность (идея государственного интереса и её генезис)* / пер. с фр. И. Окуневой. *Логос*. 2003. № 4/5. С. 4–22.
- Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике?* / пер. с нем. М. Л. Хорькова. – Москва: Весь Мир, 2002. – 144 с.
- Хайек Ф. *Дорога к рабству* / пер. с англ. М. Гнедовский. Москва: Новое издательство, 2005. 264 с.
- Харрис Б. *Как Северная Корея переходит к капитализму* / пер. с англ. А. Невельский. *Ведомости*. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2017/06/30/704190-severnaaya-koreya-perehodit-kapitalizmu>.
- Чёрная книга коммунизма: преступления, террор, репрессии / под ред. С. Куртуа, Н. Верт, Ж.-Л. Панне, А. Пачковский и др. Москва: Три века истории, 2001. 780 с.
- Aron R. *Études politiques*, Paris: Gallimard, 1972. 568 p.
- Barthes R. *Mythologies* / transl. from fr. A. Lavers. New York: Hill and Wang, 1972. 160 p.
- Beck G. *Arguing with Socialists*. Jeremy Lowell Simon & Schuster Audio, 2020.
- Bell D. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 540 p.
- Coffman M. S. *Plundered: How Progressive Ideology is Destroying America*. Washington: EPI, 2012. 340 p.
- Heywood A. *Political Ideologies: An Introduction*. Palgrave Macmillan, 2012. 392 p.
- Krauthammer C. *Things That Matter: Three Decades of Passions, Pastimes and Politics*. New York: Crown Forum, 2013. 400 p.
- Lau R. *How Voters Decide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 366 p.
- Martill B. *Theory as Ideology in International Relations*. Location. London: Routledge, 2020. 268 p.
- Marx K. *The German Ideology, 1845 Literary Theory: An Anthology*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1998.
- Marx K. *Manifesto of the Communist Party, 1848*. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/communistmanifestomarxengels>.
- Parsons T. *Readings from Talcott Parsons*. London: Tavistock Publications, 1983. 283 p.
- Pierson C. *Just Property: Volume Three: Property in an Age of Ideologies* Oxford: OUP, 2020. 356 p.
- Piketty T. *Capital and Ideology*. Cambridge: Harvard University Press. 2020. 104 p.

Sirvent C. S. Evaluation of self-deception: Factorial structure, reliability and validity of the SDQ-12 (self-deception questionnaire) PLoS One. 2019; 14(1). URS: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6353154>.

REFERENCES

- Althusser, L. (2011). Ideology and Ideological Apparatus of the State (Notes for Research). (S. Ryndin, Trans.). In *Neprikosnovenniy zapas – Emergency Ration* (pp. 159–175). № 3 (77). (In Russian).
- Aron, R. (1972). *Études Politiques*. Paris: Gallimard.
- Barthes, R. (1972). *Mythologies*. (A. Lavers, Trans.). New York: Hill and Wang.
- Beck, G. (2020). *Arguing with Socialists*. Jeremy Lowell Simon & Schuster Audio.
- Bell, D. (2000). *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge: Harvard University Press.
- Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*. (2001). (S. Courtois, N. Vert, Zh-L. Panne & A. Paczkowski, Ed.). Moscow: Three centuries of history. (In Russian).
- Coffman, M. (2012). Plundered: How Progressive Ideology is Destroying America. Washington: EPI.
- Freeden, M. (2013). Thinking Politically and Thinking Ideologically. In *Politicheskaya nauka – Political Science* (pp. 45–50). No. 4. (In Russian).
- Foucault, M. (2003). Government (the Idea of State Interest and its Genesis). (I. Okyneva, Trans.). *Logos* (pp. 4–22). No. 4/5. (In Russian).
- Geertz, C. (2004) *Interpretation of Cultures*. Moscow: Russian Political Encyclopedia. (In Russian).
- Habermas, J. (2002) *The Future of Human Nature: Towards Liberal Eugenics?* (M. L. Khorkova, Trans.). Moscow: Ves Mir. (In Russian).
- Hayek, F. (2005). *The Road to Slavery*. (M. Gnedovsky, Transl.). Moscow. Novoe izdatelstvo – New Publishing House. (In Russian).
- Harris, B. (2017). How North Korea Is Moving to Capitalism. (A. Nevelsky, Trans.) *Vedomosti*. Retrieved from: <https://www.vedomosti.ru/economics/articles/2017/06/30/704190-severnaya-koreya-perehodit-kapitalizmu>. (In Russian).
- Heywood, A. (2012). *Political Ideologies: An Introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Ideology. (2001). *Politics. Explanatory dictionary*. (D. Underhill, Ed.). Moscow: INFRA.
- Is it communism or capitalism in China? (2019). *Medusa*. Retrieved from: <https://meduza.io/feature/2019/10/05/v-kitae-kommunizm-ili-kapitalizm-pomogli-li-rasstrely-pobedit-korrupsiyu-zaberut-li-kitaytsy-sibir-u-rossii>. (In Russian).
- Krauthammer, C. (2013). *Things That Matter: Three Decades of Passions, Pastimes and Politics*. New York: Crown Forum.
- Lau, R. (2006). *How Voters Decide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manheim, K. (1994) *Ideology and Utopia*. (M. Levina, Transl.). Moscow: Jurist. (In Russian).
- Martill, B. (2020). *Theory as Ideology in International Relations. Location*. London: Routledge.
- Marx, K. (1998). The German Ideology, 1845. In *Literary Theory: An Anthology*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Marx, K. *Manifesto of the Communist Party, 1848*. Retrieved from: <https://archive.org/details/communistmanifestomarxengels>
- Marx, K., Engels, F. (1955) *German Ideology. Collected Works*. 2nd ed. Moscow: Politizdat. T. 3. (In Russian).
- Matz, W. (1992). Ideology as a Determinant of Politics in the Era of Modernity. In *Polis (Political Studies)* (pp. 130–142). No. 1–2. (In Russian).

- Metzinger, T. (2017). *The Science of the Brain and the Myth of Self. The Tunnel of the Ego.* (G. Solovieva, Trans.). St. Petersburg: AST, Astrel-SPb. (In Russian).
- Parsons, T. (1997). *System of Modern Societies.* Moscow: Aspect – Press. (In Russian).
- Parsons, T. (1983). *Readings from Talcott Parsons.* (L. Sedova, Transl.) (Ed. Peter Hamilton). London: Tavistock Publications.
- Pierson, C. (2020). *Just Property: Volume Three: Property in an Age of Ideologies.* Oxford: OUP.
- Piketty, T. (2020). *Capital and Ideology.* Cambridge: Harvard University Press.
- Popper, C. (1993). *The Poverty of Historicism.* (S. Kudrina, Trans.). Moscow: Publishing group Progress, VIA. (In Russian).
- Popper, C. (1992). *The Time of False Prophets: Hegel, Marx and Other Oracles.* (V. Sadovsky, Trans.). Moscow: Phoenix. (In Russian).
- Plato. (2013). *State.* (A. Egunova, Trans.). Moscow: Academic Project; Alma Mater. (In Russian).
- Sirvent, C. (2019). Evaluation of Self-deception: Factorial Structure, Reliability and Validity of the SDQ-12 (Self-deception Questionnaire). *PLoS One*, 14 (1). Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6353154>.
- Tracy, A. D. de (2013) *Foundations of Ideology. Ideology in the Proper Sense.* (D. Lanina, Trans.). Moscow: Academic Project; Alma Mater. (In Russian).
- Vladlenova, I. V. (2019). Civil Society and Factors of its Development. In *Bulletin of the National Law Academy of Ukraine named after Yaroslav the Wise. Ser. Philosophy, Philosophy of Law* (pp. 74–85). Vol. 1. №40. (In Ukrainian). URL: <https://doi.org/10.21564/2075-7190.40.155769>
- Vladlenova, I. (2014) Conceptual Design of the Concept of "Ideology": Philosophical Approaches In *Bulletin of the National Law Academy of Ukraine named after Yaroslav the Wise. Ser. Philosophy, Philosophy of Law* (pp. 50–58). № 2 (21). (In Russian). URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnyua_2014_2_8
- Vladlenova, I. (2020) Dynamics of Science Development in Nonlinear Models: New Searches for Spirituality, Technotronic Society. In *Scientific Bulletin of Gilea* (pp. 248–251). № 153 (№ 2). (In Ukrainian).
- Zizek, S. (1998). Power and Cynicism. (V. Mazin, Trans.). In *Cabinet: Pictures of the World* (pp. 162–174). St. Petersburg: Inapress. (In Russian).
- Zizek, S. (1999) Sublime Object of Ideology. (V. Safronov, Transl.). Moscow: Art magazine. (In Russian).

УДК 130.2
DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-09

Пилипенко Світлана Григорівна

кандидат філософських наук, доцент, докторант
кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського
спілкування» та соціально-гуманітарних
дисциплін Харківського національного
технічного університету сільського господарства
імені Петра Василенка, м. Харків,
вул. Алчевських, 44, 61002
E-mail: pilipenkosvetl@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5949-0134>

ЛЮДИНА В ЕПОХУ ТЕХНОЛОГІЧНИХ ЗСУВІВ: У ПОШУКАХ ОПЕРТЯ

Сучасні технології виступають обов'язковою складовою усього простору життя/буття людини, що набуває нової конфігурації на початку XXI століття. Ця ситуація *актуалізує* онто-антропологічний вимір технологічних зсувів теперішнього, що трансформують життєтворчість та життєдіяльність людини. Завдання дослідження полягає у визначенні конфігурації сучасних технологій. Останні продукують парадокс тотального технологічного буття, де виникає небезпека «розтілеснення» людини та «розлюднення» особистості. Ця ситуація підкреслює амбівалентність взаємозв'язку «людина – технологія»: людина не лише активно створює й використовує технологічні вироби, останні безпосередньо впливають на формування її особистості. Технології трансформують світоглядні дискурси, стверджують новий етап розвитку людства, що вимагає переосмислення засадничих констант існування/збереження людини. Зазначається, що сучасні технології є новим посередником між людиною і природою, які змінюють не лише природний світ, але й «посягають» на природу людини. Виникає небезпека трансформації людини в елемент техніки/технології.

У дослідженні підкреслюється, що за доби пришвидшеної технологізації соціально-гуманітарний дискурс зосереджується на можливостях нової доповненої та заміщеної реальності. Підкреслюється, що вплив технології на природу і людину має всеохопний характер. У цьому контексті нового звучання набуває проблема «Бути людиною» (Мирослав Попович).

У статті доводиться необхідність пошуку опертя у світі, що перебуває під владою технологічних інновацій. Ця ситуація актуалізує етичний імператив «буттям треба опікуватися» (Ганс Йонас), що вимагає переосмислення співвідношення «людина – технологія – природа» в координатах «ти повинен/ти не повинен». Останні віддзеркалюють як технологічний розвиток, так й екологічну кризу початку XXI століття. Підкреслюється, що онто-антропологічний вимір технологічної реальності надає нові можливості для дослідження взаємозв'язку «людина – Земля», де остання є матрицею життя/буття людства.

Ключові слова: людина, постлюдина, технології, етичний імператив, Земля.

Пилипенко Светлана Григорьевна

кандидат философских наук, доцент, докторант
кафедры ЮНЕСКО «Философия человеческого
общения» и социально-гуманитарных дисциплин
Харьковского национального технического
университета сельского хозяйства
имени Петра Василенка
ул. Алчевских, 44, 61002
E-mail: pilipenkosvetl@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5949-0134>

**ЧЕЛОВЕК В ЭПОХУ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ СДВИГОВ:
В ПОИСКАХ ОПОРЫ**

Современные технологии выступают обязательной составляющей всего пространства жизни/бытия человека, что обретает новую конфигурацию в начале XXI века. Эта ситуация *актуализирует* онто-антропологическое измерение технологических сдвигов настоящего, которые трансформируют житнетворчество и жизнедеятельность человека. Задание исследования заключается в определении конфигурации современных технологий. Последние продуцируют парадокс тотального технологического бытия, в котором возникает опасность утраты телесности человека и «расчеловечивания» личности. Эта ситуация подчеркивает амбивалентность взаимосвязи «человек – технология»: человек не только активно создает и использует технологические произведения, последние непосредственно влияют на формирование личности. Технологии трансформируют мировоззренческие дискурсы, утверждают новый этап развития человечества, что требует переосмысления основополагающих констант существования/сохранения человека. Утверждается, что современные технологии являются новым посредником между человеком и природой, они меняют не только мир природы, но и «посягают» на природу человека. Возникает опасность трансформации человека в элемент техники/технологии.

В исследовании подчеркивается: в эпоху ускоренной технологизации, социально-гуманитарный дискурс сосредотачивается на возможностях новой дополненной и замещенной реальности. Обосновывается положение о том, что влияние технологии на человека сегодня имеет всеобщий характер. В этом контексте новое звучание обретает проблема «Быть человеком» (Мирослав Попович).

В статье доказывается необходимость поиска опоры в мире, который пребывает во власти технологических инноваций. Эта ситуация актуализирует этический императив «о бытии нужно заботиться» (Ганс Йонас) и акцентирует необходимость переосмысления соотношения «человек – технология – природа» в координатах «ты должен/ты не должен». Последние отображают как технологическое развитие, так и экологический кризис начала XXI века. Подчеркивается, что онто-антропологическое измерение технологической реальности дает новые возможности для исследования взаимосвязи «человек – Земля», в которой последняя является матрицей жизни/бытия человечества.

Ключевые слова: человек, постчеловек, технологии, этический императив, Земля.

Pylypenko Svitlana G.

PhD in Philosophy, Associate Professor, Doctoral
Student of the Department of UNESCO
«Philosophy of Human Communication»,
Social and Humanities Sciences Kharkiv
Petro Vasylenko National Technical
University of Agriculture,
44 str. Alchevskikh, Kharkiv, Ukraine, 61022
E-mail: pilipenkosvetl@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5949-0134>

MAN IN THE EPOCH OF TECHNOLOGICAL SHIFTS: IN SEARCHING FOR SUPPORT

Modern technologies are an indispensable component of the entire space of a person's life/being, acquiring a new configuration at the beginning of the 21st century. This situation has *actualized* the ontological anthropological dimension of the technological shifts of the present, transforming human life and vital activity. The objective of the study is to determine the configuration of modern technology, which produces the paradox of total technological being with a danger of "loosing human physicality" and loss of human personality. This situation emphasizes the ambivalence of the relationship "man – technology": a person actively creates and uses technological products, but at the same time the latter directly affect the formation of his personality. Technologies transform worldview discourses, affirming a new stage in the development of mankind that requires a rethinking of the basic constants of human existence/preservation. It is noted that modern technology is a new intermediary between man and nature; they change not only the natural world, but also "encroach" on human nature that holds danger of transforming a person into an element of engineering/technology.

It is also emphasized that in the era of accelerated technologicalization, research discourse focuses on the possibilities of a new augmented and substituted reality. At the same time, a person physically still exists on the platform provided by the Earth, which provokes new problems between them. The impact of technology on nature and man is comprehensive. In this context, the problem of "Being a human being" (Miroslav Popovich) acquires a new sound.

The article insists on urgent necessity to find support in a world that is under the control of technological innovation. In this context, the ethical imperative of Hans Jonas "one must be involved in existence" takes on a new meaning. This situation requires a rethinking of the relationship "man – technology – nature" in the coordinates "you should/should not", which reflects both technological development and the environmental crisis of the beginning of the 21st century. It is emphasized that the ontological anthropological dimension of technological reality provides new opportunities for exploring the relationship "man – Earth", where the latter is the matrix of human life/being.

Keywords: man, posthuman, technology, ethical imperative, Earth.

Сучасні технології виступають феноменом, що охоплює/захоплює усі царини життєдіяльності людини та актуалізує проблему відповідального ставлення людини до власного буття та буття природи/Землі. Відтепер мова не йде виключно про технологічну сферу; технології утворюють нову «оболонку» Землі, що уособлює четверту промислову революцію та виступає своєрідною модифікацією ноосферної концепції Володимира Вернадського. Зауважимо, концепт «четверта промислова революція» використовується Клаусом Швабом, засновником Усесвітнього економічного форуму в Давосі, для позначення тих стрімких змін, які вже не вдається репрезентувати на підставі концепцій «Третьої хвилі» (Елвін Тоффлер) та «Великого розриву» (Френсіса Фукуяма). У зв'язку з цим виникає потреба нової оптики досліджень, здатної не лише «ухопити» сенс процесів теперішнього, але й проникнути в глибини

цих трансформаційних змін, які стосуються усього простору життєтворчості людини – суспільства – цивілізації, де технології постають мегатрендами [Шваб, 2019, с. 9]. Мова йде про технологічну матрицю сучасності, яка суттєво відрізняється від попередніх, по-перше, геометричним характером розповсюдження: технології уподібнюються «павутинню» – вони оплутують сучасний світ, перетворюють його на техносвіт, тим самим провокуючи нові проблеми та ризики. По-друге, технології нерозривно пов'язані з цифровими технологіями, що створюють нові парадигми взаємодії як соціальної системи, так і соціальних спільнот/соціальних акторів: «Йдеться не лише про те, “що” і “як” ми робимо, але й те, “ким” ми є» [Шваб, 2019, с. 9]. По-третє, ці трансформації не можна відмежовувати в координатах «локальне – глобальне» чи «національне – наднаціональне», вони стосуються людства в цілому. Поступ сучасної технології, зазначає Ганс Йонас, це величезний крок, що знаменує технологічну експансію в структури життя [Йонас, 2001, с. 55].

Метою статті є онто-антропологічний вимір технологічного простору теперішнього. Для реалізації означеної мети необхідно вирішити наступні завдання: по-перше, визначити конфігурацію інноваційних технологій у просторі плинної сучасності. По-друге, розглянути засадничі питання подальшого існування/буттєвості людини в світі, що трансформується на підставі технологій, бо цей процес незворотний.

Революція технологій суттєво змінила конфігурацію сучасного суспільства, про що свідчить відсутність єдиного сталого концепту. Сучасні дослідники стверджують добу інформаційного суспільства/постіндустріального (Деніел Белл), програмованого суспільства (Ален Турен), суспільства ризику (Ульрік Бек), технологічного суспільства (Жак Еллюль) тощо. Ідеться про новий етап технологізації життя/буття людини кінця ХХ – початку ХХІ століття, що актуалізує проблему існування людини та збереження природи людини як культурно-антропологічної проблеми сучасного суспільства (Євген Андрос, Ганс Йонас, Сергій Кримський, Мераб Мамардашвілі, Мирослав Попович, Віталій Табачковський, Клаус Шваб та інші). На думку дослідників, суспільство перебуває в «стані екологічного шоку» і вимагає переосмислення життєдайних орієнтацій та моральних цінностей (Тетяна Гардашук, Микола Кисельов, Юрій Мелков, Анатолій Толстоухов, Сергій Ягодзінський та інші)

Зауважимо, наприкінці ХХ століття теоретик постнекласичної парадигми В'ячеслав Стьопін [Стьопін, 2000] наголосив на об'єднанні неживої природи, органічного світу та соціального життя як єдиної матриці, завдяки чому відбувається актуалізація інновацій, котрі потенційно містять технології теперішнього. Виникає нова соціальна реальність з новими соціокодами, що супроводжується зміною звичної конфігурації взаємодії «людина – суспільство – природа». Як зазначає Юрій Мелков, «однією з ключових особливостей постнекласичного підходу опиняється нерозривність буття й цінності, буття й пізнання» [Мелков, 2014, с. 15]. Відбувається закріплення статусу людиновимірності складних систем, де людина «мислиться» в контексті таких парадигм, як-от «людство – природа», «страх – бажання» «природний світ – технологічний світ», «виживання – катастрофа», «могутність людини – негативні наслідки» тощо. Натомість концептуалізація цієї проблеми для Клауса Шваба виступає фігурацією, що поєднує фізичну, цифрову та біологічну царини й визначає основні критерії теперішнього [Шваб, 2019, с. 13]. Ідеться про втілення ідеї людиноцентричності інноваційних технологій, що змінює модус розгортання людської буттєвості. Використання онто-антропологічної оптики у контексті технологічного теперішнього дозволяє не лише окреслити нову матрицю «техніка – людина», але й визначити «зсув» буття людини в технологічне буття, що вимагає пошуку опертя в «новому прекрасному світі».

Мова йде про новий етап розвитку людства, що позначається дослідниками як постсучасність, що провокує створення нового проекту «постлюдини»; взаємодії «людина – технологія» утворюють нову платформу, актуалізуючи оновлення онтології та антропології. Так, на думку Євгена Андроса, технологічні зсуви репрезентують технократизм, який не переймається експертизою подальшої долі людини, адже остання постає «машиноподібним елементом системи». Ідеться про виключення антропо-соціо-культурного виміру. Проте екологічний вимір теж залишається поза увагою сцієнтистсько

орієнтованих проєктів. Ця ситуація порушує питання подальшого життя/буття людини, бо остання вже не сприймається як «мікрокосм, сповнений розмаїття, різновимірності, неповторності своєї внутрішньої природи, внаслідок чого відбувається омасовлення, стереотипізація усіх складових суспільної життєдіяльності та індивідуального людського буття» [Андрос, 2010, с. 7].

Техніка – штучне утворення і водночас – це відтворення людини, що втілює парадокс їхньої взаємодії. Людина як Номо Faber (Ганс Йонас) спрямовує свою майстерність на саму себе, тим самим визначає техніку своїм покликанням, намагаючись «не помічати» тотальності технічного фундаменталізму, який продукує нове буття – технологічне буття – буття як «технологічний рай». Технологічне докільля постійно розширює свої межі й трансформує ті «особливі сили», які їх викликали, породжуючи тенденції прогресу й катастроф, утопії та загрози існуванню. Ганс Йонас підкреслює, що нові об'єкти діяльності, якісна природа наших дій обумовлює цілковито новий вимір етичних критеріїв, які не були передбачені положеннями та канонами традиційної етики [Йонас, 2001, с. 12].

Зосередившись на технологічному бутті й визначивши технологію невід'ємною частиною свого життя, людина опиняється в полоні нових наративів (віртуальність, доповнена реальність, заміщена реальність тощо). Останні змінюють світоглядні дискурси, стверджують новий етап розвитку цивілізації, що вимагає переосмислення засадничих констант існування/збереження людини. Так, Хейлз Кетрін за допомогою концепту «постгуманістичний суб'єкт/постлюдина» підкреслює, що сучасність відзначається ідеєю трансформації природи людини, бо «інформаційна модель» людини є більш привабливою, ніж її матеріальне втілення; тому, наголошує авторка, «на втілення в біологічному субстраті дивляться швидше як на випадок історії, аніж як на неминучість» [Хейлз, 2013, с. 22]. Інакше кажучи, під знаком питання опиняється й сама людина, що окреслює нові проблеми й ризики. У цьому контексті провокативне питання Ніцше: «Що таке мавпа стосовно людини? Посміховисько або нестерпний сором» віддзеркалює як парадоксальність сучасної буттєвості, так і парадоксальність парадигми «людина – постлюдина».

Революційні нововведення (від біотехнологій до штучного інтелекту) змінюють зміст вислову «бути людиною». Як зазначає Клаус Шваб, посилаючись на працю Н. Блока «На межі етики»: «У найближчому майбутньому ми можемо стати свідками появи «спроєктованих дітей», а також цілої низки інших випадків редагування характеристик людини – від викорінення генетичних хвороб до нарощування пізнавальних здібностей» [Шваб, 2019, с. 87]. Постає питання: «Ким є людина на “світанку” постлюдства?». Ця ситуація окреслює нові онто-антропологічні проблеми: «Як за доби технологічних революцій людина здатна «відшукати» власну ідентичність?». Так, на думку Кетрін Хейлз, основою людської ідентичності є свідомість, однак це вже інша свідомість, що відтворює інформаційну реальність і зосереджується на інформаційній тягlostі суб'єкта. Тепер технології беруть на себе функції соціокультурних феноменів, визначають реалії культурологічного, антропологічного й філософського порядку, впливають на об'єктивну реальність соціальної спільноти. Інакше кажучи, виникають нові соціокультурні практики, що визначають звичні комунікативні дії та трансформують «проєкт людини», приділяючи увагу текстуалізації та візуалізації. Ця ситуація породжує феномени «інформаційної свідомості» та «мережевого мислення».

Поява принципово нової форми взаємодії – інтерактивного досвіду – виступає головною технокультурною інновацією, що відтісняє комунікативні дії, що забезпечували єдність соціальних спільнот. Людина отримує максимальну візуалізацію нових обривів свободи: вона вже не є пасивним спостерігачем за світом, вона постає своєрідним «навігатором», завданням якого є пошук і проєктування нової інформації в умовах її постійного міксування. Постає проблема збереження соціальних взаємозв'язків, які протягом історії людства відповідали за процеси соціалізації та ідентифікації індивідів шляхом створення комунікативних мереж. Клаус Шваб артикулює проблему трансформації етичних питань, бо наразі «44 % людей віком до 20 років ніколи не виходять із мережі Інтернет – навіть коли займаються спортом чи обідають у родинному колі» [Шваб, 2019, с. 88]. Постає проблема «бути почутим» та «бути зрозумілим» поза мережею, проблема соліпсизму отримує новий модус – здатність до співпереживання,

У цьому контексті постає питання й сутності людини, що репрезентується максимою «Бути людиною» й має глибинне значення в ситуації втрати традиційних скрепів, за які здавна «відповідали» процеси ініціалізації та соціалізації, втілені світоглядними дискурсами; в ситуації виникнення «людино-машинного комплексу» людина втрачає духовну «укоріненість». І зворотно, людина постає абсолютно відкритою/прозорою інформаційній сучасності, втрачає інтимність власного існування. Як зазначає Євген Андрос: «Серед онтологічних характеристик, що визначають сутність людини, називали ... страх, комунікацію свободу й відповідальність, мову, свято, сукупність суспільних стосунків тощо. Стосовно усіх цих визначень слід зазначити, що кожне з них дійсно віддзеркалює ту чи іншу грань людського буття і людина в різних відношеннях є і тим, і тим і т.д. Водночас вона є ні тим, ні тим, ні тим і т.д. – у субстанційному значенні» [Андрос, 2010, с. 16].

Видається, що технологічна сучасність заміщує вказану невизначеність – постає нова людина, що відповідає проекту технологічності, у зв'язку з чим виникає питання: «Чи зберігається за людиною талант життя/буття?», «Чи здатна людина відчувати сором, ненависть, любов, ніжність у світі поза віртуальної/доповненої/заміщеної реальності?». Відтепер максима: «Мати чи бути» набуває нової конфігурації, де «бути» не мислиться поза інформаційної/технологічної реальності. «Технологічним фаталізмом» природи (Ганс Йонас) заміщується «технологічним фаталізмом» самої людини.

Особливої уваги потребує принцип «онтологічної відповідальності за ідею людини», артикульований Гансом Йонасом: «Людина є творцем свого життя як життя людського...» [Йонас, 2001, с. 14]. Як наголошує філософ, «цей імператив, зобов'язує нас бути відповідальним ... за ідею людини, яка вимагає присутності її втілень у світі. <...> Тільки ідея людини, оскільки вона говорить нам, чому люди повинні існувати, тим самим говорить нам також, як вони повинні існувати» [Йонас, 2001, с. 73]. Значення філософії при збереженні цієї ідеї важко переоцінити.

Постає питання: «Чому людина, котра здатна втілити найяскравіші бажання за допомогою інноваційних технологій, потребує турботи?». У цьому зв'язку треба підкреслити нові онтологічні негарзди, пов'язані з новою технологічною реальністю: «Онтологічна нерівність розділить людей на переможців (вони адаптуються до революції) та переможених (тих, хто опирається змінам). Переможці зможуть навіть отримати вигоду від певної форми удосконалення людини, породженої окремими сегментами четвертої промислової революції (на кшталт генної інженерії). Переможені будуть цього позбавлені. Це загрожує небаченими досі конфліктами з іншими зіткненнями. Неминуче напруження розмежує також тих, хто зріс у цифровому світі, і тих, хто мусить до нього пристосуватися. Отже, технічна революція стане джерелом багатьох етичних проблем» [Шваб, 2019, с. 86].

Постає проблеми «антропологічної кризи» людини: так, метафора «екран як антропологічний протез» [Ямпольський, 2012] отримала нове «життя» в технологічному сьогодні, тим самим окресливши проблему збереження сенсожиттєвих засад існування людини. На відміну від «інформаційної людини», «протезами» котрої є засоби комунікації, а сама вона налаштована на адекватне сприйняття інформації та ефективне її використання, для «технологічної людини» [Warwick, 2016] таким «протезом» стає її тіло. Як зауважує Хейлз Кетрін, тіло людини – це лише «первісний протез», тому «концепція постлюдини конфігурує людську істоту так, аби вона могла цілковито поєднуватися та відтворюватися розумними машинами. У постлюдському немає істотних відмінностей або абсолютного розмежування між тілесним існуванням і комп'ютерним моделюванням, кібернетичним механізмом і біологічним організмом, телеологією роботів і людськими цілями» [Хейлз, 2019, с. 22].

Відбувається «зсув» у проблемній царині етики: особливого звучання набуває поняття «екології», що застосовується власне до людини, набуваючи модусу «духовна екологія». Остання спрямована на подолання антропоцентризму та врахування нових умов взаємодії «людина – техніка – природа/Земля». Так, концепт «духовна екологія» застосовується дослідниками для осмислення сучасного суспільства, що продукує культуру, яка «найімовірніше винна за сучасну кризу й більше не реагує на неї» [Thomas, 2016,

р. 146]; ідеться про культуру, що відрізняється технологічними, інформаційними, віртуальними маркерами.

Отже, історичний поступ теперішнього отримав технологічну конфігурацію. «Повернення до людини» в її ціннісному вимірі на початку ХХІ століття може слугувати умовою подолання «бездуховності», що резонує з екологічними проблемами сьогодення. Розширення духовного горизонту особистості стає можливим за умови «благоговіння/піклування/опікування» (Ганс Йонас), що пов'язано зі спільною відповідальністю за цілісну систему «людина–природа/Земля» і віддзеркалюється принципом, проголошеним ще на початку ХХ століття американським дослідником Ліберті Бейлі у праці «Свята Земля»: «Лише за умови турботи про Землю людина здатна турбуватися про співвітчизників» [Bailey, 1915]. Цей принцип резонує з роздумами Ганса Йонаса: «Відповідальність – це визнана обов'язком турбота про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає опікування» [Йонас, 2001, с. 330]. Інакше кажучи, людина не здатна «плекатися» людяність без відповідального ставлення до основи власного існування, якою є Земля. Нового звучання набуває проблема відповідального ставлення людини до природи/Землі, проте «турботи» й «відповідальності» вимагає й сучасна людина.

Як зазначав Еріх Фром, сутність людини не можливо зрозуміти без усвідомлення відчуття єднання із соціальним актором та природою, що посилюється в контексті екзистенційних дихотомій. Останні окреслюють граничні прояви життя/буття людини. Ідеться про подолання «провалля» між людиною та світом. Пошук цієї єдності, на думку мислителя, постає конструюванням власної буттєвості: «Людина повинна відповідати на це запитання кожен мить свого життя і не лише, чи навіть не стільки, думками чи словами, скільки тим, як вона живе і діє» [Фромм, 1995, с. 229–230]. У цьому зв'язку варто звернутися до поняття комунікативних дій, що «започаткували» патерн інтерсуб'єктивності (зустріч з Іншим/діалог) або множинності відносин у контексті соціальної реальності. Це стосується взаємозв'язку «людина – природа/Земля», що формують множинність моделей. Дослухаємося, до роздумів Євгена Андроса, котрий підкреслює «хімерність» феномену людини, котра «є принциповою новизною у природі» [Андрос, 2010, с. 11]. Ідеться про неможливість розведення буття людини та буття природи, не зважаючи на всі технологічні «перетворення».

Взаємодія людини і Землі є комунікаційним зв'язком, що конструє життя/буття людини, яке розгортається у просторі Землі й постає співбуттям, де поєднуються існування людини та Землі. Відповідальність є тією максимомою, що зобов'язує людину/суспільство/людство усвідомлювати наслідки як власних дій, так і творинь. Ідеться про подолання парадигми «панування над природою», небезпека якої активно артикулюється філософським дискурсом ХХ – початку ХХІ століття. Так, застосування концепту «антропоцен» [Steffen, 2008] свідчить про новий геологічний етап розвитку Землі, головним маркером якого є діяльність людини. Виникає наступна ситуація: теперішнє відкриває перед людиною безмежні можливості, пов'язані з «розчакловуванням світу», проте виникає парадокс двох альтернативних модусів: по-перше, людина відчуває себе могутнішою з кожною технологічною інновацією; людина відчуває себе все більш відчуженою у світі, який, здається, підвладний їй.

Для подолання цієї ситуації дослідниками пропонується проект «творчої особистості», котра повинна подолати хиби сучасної людини, головним недоліком якої, на їхню думку, є постійна гонитва за технологічними інноваціями, що супроводжується втратою когнітивного, прагматичного та експресивного модусів діяльності як єдиної системи координат, що «розташовувалася» навколо моральної складової [Кисельв, 2006, с. 8]. Ці роздуми дозволяють зробити висновок, що одним із шляхів порятунку людства є відшукання опертя для збереження буттєвості людини; інакше кажучи, для подолання «непередбачуваних конфігурацій відчуження» (Мирослав Попович) варто усвідомити нерозривність взаємозв'язку людини та природи/Землі, бо остання постає платформою розгортання життя/буття людини. Як зазначає Хейлз Кетрін: «І якщо нічним жахіттям, маренням моїм є культура, населена постлюдьми, які вбачають у своєму тілі радше модні аксесуари, а не основу буття, мрія моя – це таке постлюдство, яке сприймає можливості інформаційних технологій і не піддається при цьому спокусі фантазій про безмежну владу та безмежну вічність, яке визнає й славить скінченність як умову

людського буття та яке розуміє, що людське життя закорінене в дуже складному матеріальному світі, світі, від якого ми залежимо в нашому безперервному виживанні» [Хейлз, 2013, с. 26].

Отже, онто-антропологічний вимір технологічної реальності свідчить про необхідність осмислення проблеми трансформації сутності людини в умовах сучасності/постлюдства. Глибинне значення отримує питання: технології – це бажані обрії людської могутності чи початок заміщення людини? Ідеться про створення нового комплексу, де вже людина виступає «доповненням» техніки/технології. Ця ситуація вимагає переосмислення співвідношення «людина – технологія – природа» в координатах «ти повинен/ти не повинен», що віддзеркалюють як технологічний розвиток, так й екологічну кризу початку ХХІ століття. Технології початку ХХІ століття не лише виступають новим посередником між людиною і природою, але й «посягають» на сутність людини. Артикулюється проблема пошуку опертя у світі, що перебуває під владою технологічних інновацій; етичний імператив «буттям треба опікуватися» (Ганс Йонас) набуває нового звучання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Андрос Є. І. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. Бівалентність людського ества та проблема метафізичного зла. Київ: Наукова думка, 2010. С. 6–86.

Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. Київ: Лібра, 2001. 400 с.

Кисельов М. М., Гардашук, Т. В., Зарубицький, К. Є., Деркач, В. Л. та Вишняк Є. Д. Екологічні виміри глобалізації. Київ: Парапан, 2006. 260 с.

Мелков Ю. А. Человекомерность постнеклассической наук. Киев: ПАРАПАН, 2014. 254 с.

Степин В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.

Фромм Э. Человеческая ситуация / пер. с англ. Д. Леонтьева. Москва: Смысл, 1995. 239 с.

Хейлз К. Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / пер. з англ. Є. Т. Марічева. Київ: Ніка-Центр, 2013. 426 с.

Шваб К. Четверта промислова революція. Формуючи четверту промислову революцію. Харків: КСД, 2019. 416 с.

Ямпольский М. Экран как антропологический протез. 2012. [Электронный ресурс]. URL: http://royallib.com/read/yampolskiy_mihail/ekran_kak_antropologicheskij_protez.html#0

Bailey L. H. The Holy Earth New York: Charles Scribner's Sons, 1915. [Электронный ресурс]. URL:

Steffen W., Crutzen P., McNeill J. The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature. *Ambio*. 2008. №36. P. 614–621. https://www.pik-potsdam.de/news/public-events/archiv/alter-net/former-ss/2007/05-09.2007/steffen/literature/ambi-36-08-06_614_621.pdf

Thomas M. A. The Voices of Nature: Toward a Polyphonic Conception of Philosophy. *Telos*. 2016. Issue 177. P. 145–167. <https://doi.org/10.3817/1216177145>.

Warwick K. Homo Technologicus: Threat or Opportunity? *Philosophies*. 2016. No. 1. P. 199–208. <https://doi.org/10.3390/philosophies1030199>. URL: <https://www.mdpi.com/2409-9287/1/3/199>.

REFERENCES

- Andros, E. I. (2010) Faces of Human Existence: Positive and Negative Dimensions of Anthropocultural. In *Bivalence of Human Nature and the Problem of Metaphysical Evil* (pp. 6–86). Kyiv: Naukova dumka – Scientific thought. [In Ukrainian].
- Yonas, H. (2001). *The Principle of Responsibility. In Search of Ethics for Technological Civilization.* (A. Ermolenko & V. Ermolenko, Transl.). Kyiv: Libra. [in Ukrainian].
- Kyselov, M. M., Hardashchuk, T. V., Zarubyts'kyi, K. YE, Derkach, V. L. & Vyshnyak, Y. D. (2006). *Ecological Dimensions of Globalization.* Kyiv: Parapan. [In Ukrainian].
- Melkov, Y. A. (2014). *The Humanity of Post-non-classical Science.* Kiev: Parapan. [In Russian].
- Stepin, V. S. (2000). *Theoretical Knowledge: Structure, Historical Evolution.* Moscow: Progress-Traditsiya. [In Russian].
- Fromm, E. (1995) *The Human Situation.* (D. A. Leontiev, Trans.). Moscow: Smysl [In Russian].
- Kheylz, K. N. (2013). *How We Became Post-human: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics.* (Y. T. Maricheva. Trans.). Kyiv: Nika-Tsentr. [In Ukrainian].
- Shvab, K. (2019). *The Fourth Industrial Revolution. Forming the Fourth Industrial Revolution.* Kharkiv: KSD. [In Ukrainian].
- Yampolskiy, M. (2012). *Screen as an Anthropological Prosthesis.* Retrieved from: http://royallib.com/read/yampolskiy_mihail/ekran_kak_antropologicheskii_protez.html#0. [In Russian].
- Bailey, L. H. (1915). *The Holy Earth.* New York: Charles Scribner's Sons. Retrieved from <https://biodiversitylibrary.org/page/28600529>.
- Steffen, W. Crutzen & P. McNeill, J. (2008). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature. In *Ambio* (pp. 614–621). № 36. https://www.pik-potsdam.de/news/public-events/archiv/alter-net/former-ss/2007/05-09.2007/steffen/literature/ambi-36-08-06_614_621.pdf
- Thomas, M. A. (2016). The Voices of Nature: Toward a Polyphonic Conception of Philosophy. In *Telos*. Issue 177. <https://doi.org/10.3817/1216177145>.
- Warwick, K. (2016). Homo Technologicus: Threat or Opportunity? In *Philosophies* (pp.199–208). No. 1. <https://doi.org/10.3390/philosophies1030199>. URL: <https://www.mdpi.com/2409-9287/1/3/199>.

УДК 930.130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-10

Кобелєва Даля Леонідівна

кандидат філософських наук, старший викладач кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка, м. Харків, вул. Алчевських, 44, 61002
E-mail: daliakobelieva@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3139-1561>

**БУТТЯ ЛЮДИНИ: СУЧАСНІСТЬ ТА МАЙБУТНЄ
(ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ ЩОДО ІДЕЙ Ю. Н. ХАРАРІ) .**

Стаття присвячена розгляду концепції Ю. Н. Харарі щодо еволюції людства, його сучасного стану та перспектив розвитку у майбутньому, викладеної в його творах «Sapiens: Коротка історія людства» та «Homo Deus: Коротка історія майбутнього». Харарі пропонує досить оригінальні ідеї, щодо основних етапів становлення цивілізації. Він робить акцент на те, що розвиток людства визначило три революції: когнітивна, аграрна та наукова. Перша революція обумовила виникнення та розповсюдження виду Homo Sapiens; друга – визначила співвідношення людини та навколишнього середовища; третя – здатна привести до закінчення історії людства та започаткувати вже нову історію, до якої людина, в тому вигляді, як вона існує зараз, може вже не мати ніякого відношення. У зв'язку з цим Харарі звертається до суто філософських проблем. Він розмірковує про те, в чому сутність людини, в чому сенс її життя, чого вона має прагнути, де проходить межа між людиною та надлюдськими формами існування, як зміниться суспільство в майбутньому, які глобальні задачі стоять зараз перед людством? Харарі приходить до висновку про те, що актуальними задачами сучасного людства стали пошук безсмертя, щастя та надможливостей, здатних перетворити людей на богів. В певному сенсі це перетворення вже почалось. Завдяки небувалому науково-технологічному прогресу, людство отримало можливість втручатись у розвиток природи та людини (когнітивні науки, біоінженерія тощо). Люди змінюють світ та природу за своїм бажанням, але основна проблема полягає в тому, що насправді людина не знає, чого вона хоче. Головну задачу сьогодення Харарі бачить в тому, що людина має замислитися над питанням – чого вона насправді прагне. Отже, роздуми Харарі торкаються глобальних філософських проблем, які набувають особливої актуальності в наш час і заслуговують на пильну увагу науковців.

Ключові слова: людина, суспільство, цивілізація, науково-технологічний прогрес, майбутнє.

Кобелева Даля Леонидовна

кандидат философских наук, старший преподаватель
кафедры ЮНЕСКО «Философия человеческого
общения» и социально-гуманитарных дисциплин
Харьковского национального технического
университета сельского хозяйства
имени Петра Василенка
ул. Алчевских, 44, 61002
E-mail: daliakobelieva@gmail.com

**БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА: СОВРЕМЕННОСТЬ И БУДУЩЕЕ
(ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ИДЕЯХ Ю.Н. ХАРАРИ)**

В статье рассматривается концепция Ю. Н. Харари, посвященная вопросам эволюции человечества, его современному состоянию и перспективах развития в будущем, изложенная в его произведениях «Sapiens: краткая история человечества» и «Homo Deus: краткая история будущего». Харари предлагает достаточно оригинальные идеи об основных этапах становления цивилизации. С точки зрения мыслителя, развитие человечества определило три революции: когнитивная, аграрная и научная. Первая революция обусловила возникновение и распространение вида Homo Sapiens; вторая – определила соотношение человека и окружающей среды; третья – способна привести к окончанию истории человечества и основать уже новую историю, к которой человек, в том виде, в котором он существует сейчас, уже может не иметь никакого отношения. В связи с этим Харари обращается к философским вопросам. Он размышляет о том, в чем сущность человека, в чем смысл его жизни, к чему он должен стремиться, где проходит граница между человеком и сверхчеловеческими формами существования, как изменится общество в будущем, какие глобальные задачи стоят сейчас перед человечеством? Харари приходит к выводу о том, что актуальными задачами современного человечества стали поиск бессмертия, счастья и сверхвозможностей, способных превратить людей в богов. В определенном смысле это превращение уже началось. Благодаря небывалому научно-техническому прогрессу, человечество получило возможность вмешиваться в развитие природы и человека (когнитивные науки, биоинженерия и т.д.). Люди изменяют мир и природу по своему желанию, но основная проблема заключается в том, что в действительности человек не знает, что он хочет. Главную задачу современности Харари видит в том, что человек должен задуматься над вопросом – к чему он на самом деле стремится. Таким образом, размышления Харари касаются глобальных философских проблем, которые приобретают особую актуальность в наше время и заслуживают на пристальное внимание ученых.

Ключевые слова: человек, общество, цивилизация, научно-технический прогресс, будущее.

Kobelieva Dalia L.

Ph. D. in Philosophy, Associate Professor of the
Department of UNESCO «Philosophy of Human
Communication», Social and Humanities Sciences
Kharkiv Petro Vasylenko National Technical
University of Agriculture
44 str. Alchevskikh, Kharkiv, Ukraine, 61022
E-mail: daliakobelieva@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3139-1561>

**HUMAN EXISTENCE: PRESENT AND FUTURE
(PHILOSOPHICAL REFLECTIONS ON THE IDEAS OF Y. N. HARARI)**

The article is devoted to the concept of Y. N. Harari on the evolution of humankind, its current state and prospects for future development, set out in his works "Sapiens: A Brief History of Humankind" and "Homo Deus: A Brief History of Tomorrow". Harari offers quite original ideas about the main stages of civilization. He emphasizes that the development of humankind has been determined by three revolutions: cognitive, agrarian and scientific. The first

revolution led to the emergence and spread of the species Homo Sapiens; the second – determined the relationship between man and the environment; the third is capable of bringing to an end the history of humankind, and of beginning a new history to which man, as he/she now exists, may no longer have any relation. In this regard, Harari addresses purely philosophical issues. He reflects on what is the essence of man, what is the meaning of his/her life, what should he/she strive for, where is the line between man and superhuman forms of existence, how will society change in the future, what are the global challenges facing humanity now? As a result, Harari concludes that the urgent task of modern humanity has been to find immortality, happiness and superpowers that can turn people into gods. In a sense, this transformation has already begun. Thanks to unprecedented scientific and technological progress, humanity has been able to intervene in the development of nature and man (cognitive sciences, bioengineering, etc.). People change the world and nature as they want, but the main problem is that people don't really know what they want. Harari sees the main task of today in the fact that a person should think about the question – what he/she really wants. Thus, Harari's reflections touch on global philosophical problems, which are especially relevant today, and therefore deserve close attention of scientists.

Keywords: man, society, civilization, scientific and technological progress, the future.

Постановка проблеми. З появою перших філософських вчень однією із «центральною» тем для роздумів постає людина. Що таке людина? В чому її сутність? В чому сенс її життя? Характер та особливості взаємодії людей, людини та суспільства – ось лише деякі із глобальних питань, якими цікавиться філософія та інші гуманітарні науки, намагаючись розгадати загадку людського буття. Отже, однією з найбільших вагомих філософських проблем та загадок для людини є вона сама. Людину цікавить не тільки її минуле та сьогодення, але і її перспективи на майбутнє. Тому ми вважаємо доцільним розглянути певні ідеї сучасного історика Ю. Н. Харарі з приводу еволюції людства, траєкторії його подальшого розвитку та надати їм філософського осмислення.

Актуальність. На протязі розвитку філософських та наукових теорій було висунуто чимало ідей стосовно «феномену» людини, але жодна з концепцій не дає остаточної відповіді. Питання залишаються відкритими, тому не дивно, що особлива увага до антропологічної проблематики виявляється за часів глобальних соціальних зрушень та катаклізмів, коли навколишнє середовище змінюється докорінно, а отже, існуючі теорії перестають задовольняти потребам людства. Починається новий пошук людиною свого місця в світі. Проблема людського буття не втрачає своєї актуальності на протязі двох з половиною тисячоліть. Але є всі підстави вважати, що саме зараз людство опинилось на межі свого існування. Науково-технічний прогрес змінює не тільки навколишнє середовище, але і саму людину, тому проблема пошуку людиною себе та шляхів розвитку людства у новому світі потребує особливої уваги саме зараз. Розвиток науки та технології призвели до того, що вже саме існування людини як цілісної біологічно-соціальної істоти ставиться під сумнів. Досягнення когнітивних наук та сучасні інформаційні технології роблять все більш реальними ідеї створення штучного інтелекту та перенесення свідомості людини в цифрову реальність. Людина як біологічний організм, як носій індивідуальних фізіологічних та психологічних особливостей, може взагалі зникнути найближчим часом.

Мета статті полягає в розгляді основних ідей Ю. Н. Харарі щодо еволюції людства, його сучасного стану та перспектив, викладених в творах «Sapiens: Коротка історія людства» та «Homo Deus: Коротка історія майбутнього»; філософському осмисленні поглядів Ю. Н. Харарі.

Серед багатьох теорій еволюції людства в цілому та людини зокрема, широкої відомості та популярності останнім часом набувають ідеї ізраїльського історика, професора Єврейського університету в Єрусалимі Юваля Ноя Харарі. Його книги «Sapiens: Коротка історія людства» та «Homo Deus: Коротка історія майбутнього» стали бестселерами. Вони написані доступною для широкого загалу мовою (за що Харарі неодноразово піддавався критиці), але водночас засновані на ґрунтовних наукових історичних дослідженнях. Харарі пропонує дуже оригінальний підхід до аналізу історії людства та його перспектив, а його роздуми настільки масштабні, що ці роботи можна віднести до філософії історії та культури. А отже, нам здається дуже доречним звернутися до ідей Юваля Ноя Харарі, розглядаючи проблеми буття людини на порозі глобальних перетворень.

Книгу «Sapiens: Коротка історія людства» Харарі починає з того, що визначає три глобальні революції в ході історії людства: когнітивна, аграрна та наукова. «На думку Харарі, ці три події, які подолато людське суспільство в історичному розвитку, докорінно змінили психологію людей, організацію виробництва і соціальну структуру» [Панасюк, 2018]. Перша з них відбулась 70 тисяч років тому, остання – лише 500 років тому. Якщо когнітивна революція (коли з'явився саме той вид людей, який існує донині) починає історію людства, то наукова революція здатна «...покінчити з історією та покласти початок чогось іншого, того, чого ще не було» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 10].

Розглядаючи особливості сучасної науки, Харарі зауважує, що свою форму та зміст вона набуває завдяки небувалому досі поєднанню з політикою та економікою. «Рушійними силами на даному етапі стають гроші і наукові знання, які утворюють тісний взаємопов'язаний симбіоз» [Панасюк, 2018]. Харарі будує оригінальну теорію взаємного впливу сучасного імперіалізму, капіталізму та науки. За останні 500 років людство усвідомило необхідність пошуку нових знань, необхідність фінансування наукових проєктів, можливості використання цих знань для розвитку технологій, які, в свою чергу, призводять до зростання економічного потенціалу та укріплення політичної системи. Таке поєднання дійсно призвело до небувалого прогресу науки. Змінився навіть психологічний стан людства. Якщо раніше вважалося, що ресурси мають свій ліміт і врешті рещт вони вичерпаються, то останні тисячоліття люди повірили у прогрес, повірили в нові відкриття та нові можливості, а отже, в більшій мірі стали жити майбутнім, тобто вірою в майбутнє. «Новий глобальний міф, який дозволив об'єднати населення всієї планети – кредит. Завдяки йому сучасне суспільство поступово переходить з реального навколишнього середовища, нехай навіть і модифікованого людиною, в нове – умовне, де практично немає матеріальних об'єктів, а все засновано на людській уяві» [Панасюк, 2018]. Ця докорінна зміна ціннісних установок має чи не найважливіше значення під час розгляду теперішнього стану та перспектив людства.

Отже, на думку Харарі, розглядаючи перспективи людства, ми маємо розглядати розвиток стосунків між наукою та людиною. Саме наука та технологія сформуєть згодом нове людство. Людство стало заручником науково-технічного прогресу. «В майбутньому нас чекають перегони на виживання – між людськими технологіями та природними катастрофами, викликаними самою людиною» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 415].

Єдність та взаємообумовленість сучасної науки, політики та економіки вже завдали чималого впливу на буття людини. Під сумнівом опинився один з найважливіших соціальних інститутів, що лежить в основі соціальної структури, який ще до недавніх пір відігравав неабияку роль в житті людини та суспільства, а саме – сім'я. Харарі розмірковує про «колапс сім'ї і місцевої громади, та їх заміщення державою і ринком» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 420]. «Коли ринок і держава почали випробувати свої нові можливості, вони зіткнулися з перешкодою у вигляді традиційної сім'ї і громади, які не дуже то зраділи сторонньому втручанням» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 424], – пише Харарі. Тоді держава і ринок «запропонували» людині вирішувати її проблеми, роблячи тим самим неактуальними сімейні узи та цінності. Так виникає сучасний індивідуалізм. А для того, щоб задовольнити потреби людини в близькому спілкуванні та відчутті єдності, створюються віртуальні спільноти, найважливіші з яких нація і споживачі. Але, незважаючи на спроби підмінити сім'ю іншими об'єднаннями, людина починає відчувати себе все більш самотньою та незахищеною. Звідси виникає безліч психологічних та соціальних проблем, над вирішенням яких слід замислитись.

Але існують, на думку Харарі, і позитивні моменти сучасного стану цивілізації, а саме: зменшення конфліктних ситуацій у світі та зменшення кількості людей, які гинуть або страждають від них. Незважаючи на «криваву» історію ХХ століття, життя людини в цілому стає більш безпечним та спокійним. «Вперше в історії обжерливість вбиває людей більше ніж голод, від старості вмирають частіше, ніж від інфекційних хвороб, а кількість самогубств перевищує число смертей від рук військових, терористів і злочинців разом узятих» [Харарі, Homo Deus, 2018, с. 8], – пише Харарі в книзі «Homo Deus: Коротка історія майбутнього». Якщо у минулому люди сприймали мир як тимчасову відсутність війни, то зараз цивілізація сягнула такого рівня, коли вважається, що «...справжній мир – не

просто відсутність війни. Справжній мир – це неможливість війни» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 424], – пише Харарі. Харарі розмірковує про формування всесвітньої імперії, яка встановить мир у своїх межах. Водночас він розуміє, що подальший розвиток технологій може знову змінити соціальну систему, призвести до воєнних конфліктів нового рівня. Але, Харарі наголошує на тому, що навіть коли наука дасть людству можливість вести нові всесвітні війни, зовсім не обов'язково, що людство зацікавиться цією пропозицією. Якщо раніше війна була неминучою, то зараз – це усвідомлений вибір цивілізації.

Подолавши проблеми голоду, інфекційних хвороб та війн, людина має замислитись над тим, що робити далі, особливо з огляду на неабиякий науково-технічний потенціал. На думку Харарі, у XXI столітті на перший план вийдуть такі цілі як безсмертя, щастя та божественність [Харарі, Homo Deus, 2018, с. 30]. Отже, проблематика філософської антропології набуває особливої актуальності. Філософія має можливість проаналізувати дані історичних, соціальних, когнітивних, біологічних і багатьох інших наук та побудувати модель майбутнього людини як окремої істоти та людства в цілому. Власне, подібну модель буде сам Харарі. Харарі вважає, що першою проблемою, яка все більше і більше цікавить людство стане проблема безсмертя. Якщо раніше фізичне безсмертя вважалось чимось фантастичним та люди міркували про те, як увіковічити себе вчинками або досягти вічного існування десь у іншому світі, то зараз «для сучасної людини смерть – проблема технічна, яка може і повинна бути вирішена» [Харарі, Homo Deus, 2018, с. 31]. Медицина, намагаючись подолати тяжкі хвороби, все ближче підходить до того, щоб взагалі оминати фізичну смерть. Якщо хвороби сприймаються як технічні проблеми, то і сам процес старіння теж підпадає під такий підхід. Людина в такому варіанті не стане безсмертною у повному розумінні цього слова. Залишиться вірогідність померти від катастрофи або нещасного випадку, але навіть просто відсутність необхідності вмирати, змінить світосприйняття людей докорінно. Харарі розмірковує над тим, які це будуть люди, як вони будуть себе поводити, яке в них буде ставлення один до одного. «Це далеко не безсмертя, але це спричинить повну перебудову людського суспільства. Перш за все стануть іншими структура сім'ї, шлюби, стосунки батьків і дітей» [Харарі, 2018, Homo Deus, с. 35], – пише Харарі. Цікаво також те, що станеться зі світовими релігіями, якщо звичайні люди стануть напівбогами?

Отже, проблема безсмертя так чи інакше буде знаходитись в центрі сучасної науки. Більш того, це дуже вигідний проект для інвестицій. А як вважає Харарі, сучасна наука та економіка ідуть пліч-о-пліч, що призвело до наукової революції та побудови техногенної цивілізації, а отже, зупинити їх рух навряд чи вдасться. Значить, у близькому майбутньому нас очікують нові несподівані проблеми, наприклад розшарування суспільства на класи «безсмертних» та звичайних людей, а з ним і нові несподівані соціальні конфлікти. Також Харарі звертає увагу на проблему людського щастя, яка є невід'ємною частиною роздумів про буття людини та її місце в цьому світі. Пошук «формули щастя» буде ще одним глобальним проектом майбутнього [Харарі, 2018, Homo Deus, с. 35]. Чи стала людина щасливіша в сучасну епоху і як взагалі визначити рівень щастя? В результаті своїх міркувань Харарі приходить до висновку про те, що щастя взагалі не залежить від об'єктивних умов; не залежить воно від багатства і здоров'я. Скоріше за все, воно залежить від «кореляції між об'єктивними умовами і суб'єктивними очікуваннями» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 453]. Та всупереч чисельним спробам відтворити рай на Землі, людина як біологічна система ніби «...запрограмована на підтримку певного рівня щастя» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 457]. Залишається, на думку Харарі, лише один вихід, а саме: розуміння щастя як наповненості життя сенсом та метою.

Але якщо підходити до аналізу людського життя з суто наукової позиції, то сенсу в ньому буде не так вже і багато, а отже, Харарі вважає, що для того щоб стати щасливими, людям потрібно навчитися «якомога краще себе обманювати» [Харарі, Sapiens, 2018, с. 464]. Люди мають навчитися будувати своє життя, а звідси впливає ще одна традиційна філософська проблема – самопізнання. Люди, які сягнули небувалих технологічних вершин, зовсім не розуміють, що вони роблять, для чого, якої кінцевої мети

хочуть досягти. Вони стали заручниками технічного прогресу, який тепер розвивається за своїми законами, але зовсім мало уваги приділяють досягненню цілей свого життя.

В цей момент, на нашу думку, неабияку користь може принести філософія. Необхідність самопізнання усвідомлювали вже античні філософи, але якщо в ті часи цей шлях був лише для обраних, то зараз цивілізація дійшла до того, що без вирішення питання сутності людини, вона ризикує взагалі загинути, а отже, питання самопізнання актуальне як ніколи. Маючи дуже багатий емпіричний матеріал багатьох наук, маючи знання з області фізіології людського мозку, когнітивних наук, сучасних технологій, філософія має можливість зробити синтез та нарешті отримати реальні знання щодо сутності «феномену людини».

«Прагнучі блаженства і безсмертя, люди фактично намагаються шляхом вдосконалення перетворити себе в богів» [Харари, 2018, Homo Deus, с. 55], – до такого висновку приходять Харарі. Він не має на увазі такого бога, якому поклоняються, наприклад, християни. Скоріше, сучасні люди-боги будуть схожі на олімпійських богів. Вони не втратять земної природи, але отримають надможливості. «Апгрейд людей в богів може йти одним з трьох шляхів: біо-інженерія, кіборг-інженерія та інженерія неорганічних істот» [Харари, 2018, Homo Deus, с. 55], – вважає Харарі. На його думку, людський «алгоритм» дуже скоро буде перевищений та випереджений іншими алгоритмами [Mukherjee, 2017].

Отже, з точки зору Харарі, «на початку XXI століття Homo Sapiens починає виходити за біологічні межі. Він скасовує закони природного відбору, замінюючи їх законами розумного задуму [Харари, Sapiens, 2018, с. 470]. Може трапитися так, розмірковує Харарі, що наукова революція стане найважливішою біологічною революцією. Може трапитися так, що незначними змінами в структурі людського мозку вдасться створити новий вид свідомості, і людина, яка існує зараз, завершить свою історію, перетворившись на щось зовсім інше. Нові форми життя можуть взагалі не мати нічого спільного з нами, з нашими думками та почуттями. У мінливому світі тисячоліттями залишалось щось незмінне – саме людство [Харари, 2018, Homo Deus, с. 59]. Уявляючи майбутнє, ми все ж таки намагаємося уявити, якими стануть люди. І нам дуже складно замислитись над тим, що людина, така як вона існує зараз, можливо, взагалі не буде мати місце в цивілізації майбутнього. Харарі пише: «...Нова стадія історії потребує не тільки технологічних і організаційних змін, але фундаментального перетворення людської свідомості і особистості» [Харари, Sapiens, 2018, с. 489]. «Але як тільки технології дозволяють нам реконструювати людський мозок, Homo Sapiens зникне, історія людства закінчиться і почнеться абсолютно новий, недоступний нашому з вами розумінню процес» [Харари, 2018, Homo Deus, с. 59], – пише Харарі. Перетворенню Homo Sapiens в Homo Deus присвячена його книга «Homo Deus: Коротка історія майбутнього».

«Найголовнішим питанням для людства є ... "Ким (або чим) ми хочемо стати?" ... правильніше буде сформулювати: "Чого ми хочемо хотіти?"» [Харари, Sapiens, 2018, с. 490]. Саме до таких вражаючих висновків приходять Харарі в результаті свого філософсько-історичного дослідження. Найголовніше те, що люди стали вже майже богами. Вони вже реально можуть перетворювати дійсність, вони набули феноменальної могутності. Але це безвідповідальні боги, які не знають чого вони насправді хочуть та не усвідомлюють наслідки своїх дій. Це і є найсуттєвішою проблемою сучасної цивілізації. Навряд чи вдасться повернути історію назад, зупинити технологічний прогрес, а отже, наші дії так чи інакше призведуть до незворотних наслідків. Тому нам слід замислитись, скоріше, не над тим, як зберегти існуючий світ та людину в ньому, а над тим, який новий світ ми хочемо створити. Саме до таких висновків можна прийти, розмірковуючи разом з Харарі. Саме на цьому питанні, на його думку, має зосередитися людство, і тим паче філософські роздуми щодо буття людини на порозі глобальних змін. Однак, як зауважує сам Харарі, історія завжди має декілька сценаріїв розвитку. Який саме буде реалізовано ніколи невідомо заздалегідь. Більш того, те, що здається зараз найбільш актуальним, ніколи не реалізується. Та навпаки, ті перспективи, які залишилися непоміченими, виходять на перший план. Тому робити припущення щодо подальших перспектив розвитку людства та самої людини досить складно.

Висновки. Харарі подобував дуже цікаву, на наш погляд, модель подальшого розвитку людства. Ця модель заснована на ґрунтовних історичних дослідженнях. Його перша книга «Sapiens: Коротка історія людства» присвячена тому, як виникає людство, як складаються його відносини з навколишнім середовищем, як розвиваються його системи комунікацій та, побудовані на них, соціальні структури, як взаємодіють між собою різні сфери людського буття: соціальна, економічна, політична, релігійна, наукова тощо. Критики дуже по-різному сприйняли цей твір, зокрема тому, що свої ідеї Харарі викладає просто та доступно, ставлячи за мету донести інформацію до якомога більшої аудиторії [Харарі, 2018]. У зв'язку з цим його книгу відносять скоріше до науково-популярних, ніж до суто наукових. Бракує доказової бази, аргументації та повноти викладення матеріалу. Але такий підхід автор обрав свідомо, а отже, на наш погляд, це не може стати на заваді використання його ідей у науці, зокрема філософії. Харарі насамперед історик, але його міркування за масштабом та проблематикою можуть бути в повній мірі віднесені до філософських. А отже, сучасна філософія історії, соціальна філософія та філософська антропологія можуть плідно використовувати роботи Ю. Н. Харарі. Більш того, в його творах піднімаються проблеми, які традиційно відносяться до філософських: сутність людини, сенс життя, самопізнання, безсмертя, щастя, релігійна свідомість тощо.

Отже, на нашу думку, побудова моделей майбутнього дуже важлива для сучасної цивілізації і філософія може дуже суттєво вплинути на подальший розвиток людства, якщо використає сучасний науковий потенціал та зможе «побачити» перспективу розвитку людини.

Крім того, намагаючись побудувати траєкторію розвитку подій, ми помічаємо та починаємо краще розуміти сучасні проблеми та особливості, які притаманні нашому часу; починаємо краще розуміти наслідки тих рішень, технологій, відкриттів та подій, які відбуваються зараз. Тому зараз, коли людство вже досить близько підійшло до тієї межі, коли воно може зазнати глобальних змін та перетворень, перейти на новий рівень існування або взагалі зникнути, роздуми про перспективи нашої цивілізації набувають особливої актуальності. Філософія зараз має унікальну можливість об'єднати дані багатьох наук, проаналізувати та осмислити їх надбання, виявити протиріччя та проблеми, які виникають під час зіткнення інтересів науки, технології та людини, та побудувати моделі розвитку людства і подолання криз майбутнього.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Панасюк Н. В. Рецензия на книгу Юваля Ноя Харари «Sapiens: Краткая история человечества». *Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история*. 2018. Вып. 10. № 2. С. 207–211.
- Харари Ю. Н. Sapiens: Краткая история человечества. Москва: Синдбад, 2018. 512 с.
- Харари Ю. Н. Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня. Москва: Синдбад, 2018. 496 с.
- Харарі Ю. Н. 21 урок для 21 століття. Київ: Форс України, 2018. 416 с.
- Mukherjee S. The Future of Humans? One Forecaster Calls for Obsolescence. Book Review. Homo Deus. A Brief History of Tomorrow by Yuval Noah Harari. *The New York Times*. 2017. March 13. URL: <https://www.nytimes.com/2017/03/13/books/review/yuval-noah-harari-homo-deus.html>

REFERENCES

- Panasyuk, N. V. (2018). Review of the Book by Yuval Noah Harari «Sapiens: A Brief History of Humankind». In *Bulletin of the RUDN University. Series: General History* (pp. 207–211). V. 10. № 2. (In Russian).
- Harari, Y. N. (2018). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Moscow: Sinbad. (In Russian).
- Harari, Y. N. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Moscow: Sinbad. (In Russian).
- Harari, Y. N. (2018). *21 Lessons for the 21st Century*. Kiev: Fors Ukraine. (In Ukrainian).
- Mukherjee, S. (2017). The future of humans? One forecaster calls for obsolescence. Book review. Homo Deus. A brief history of tomorrow by Yuval Noah Harari. *The New York Times*. March 13. – URL: <https://www.nytimes.com/2017/03/13/books/review/yuval-noah-harari-homo-deus.html>.

УДК 167: 130.2

DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-11

Білик Ярослав Михайлович

доктор філософських наук, професор кафедри
теорії культури та філософії науки
Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
Харків, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: bilyk2008@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9611-3733>

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

Сучасний аналіз науки неможливий без врахування суспільних характеристик. Філософія науки передбачає комплексний аналіз за трьома основними напрямками: методологічному, соціологічному, соціокультурному. Двоє останніх дозволяють врахувати вплив на наукове знання соціокультурних факторів.

Соціокультурний аспект дослідження науки передбачає її вивчення насамперед як суспільного явища, як колективного і соціального процесу. Усвідомлення суспільної потреби в появі соціокультурних досліджень науки була зумовлена необхідністю описати найважливіші суспільні функції науки в окремій самостійній формі. Такий підхід дозволяє виділити ряд типових явищ і категорій науки, які в свою чергу дають можливість адекватно пояснити її соціальні якості. Осмислення результатів застосування соціокультурного підходу передбачає також використання культурологічного аналізу науки. Слід відмітити, що такий підхід почав формуватися ще у філософії Канта та у його послідовника у плані розвитку філософських ідей Шиллера, але залишався поза увагою філософської спільноти до середини ХХ століття. Особливості продукування наукових знань зумовлені відповідними характеристиками суб'єкта науки. Характеристиками колективного суб'єкта наукового пізнання визначається також форма і частково навіть зміст отримуваних знань. Оскільки в якості такого суб'єкта науки постає наукове співтовариство, то є сенс стверджувати, що весь процес такого специфічного «наукового виробництва» зумовлений, насамперед, складними і різноманітними процесами, що відбуваються в межах цього колективного суб'єкта наукового пізнання, яким постає наукове співтовариство.

Ключові слова: філософія науки, знання, наукове пізнання, наукове співтовариство, культурні ресурси.

Билык Ярослав Михайлович

доктор философских наук, профессор кафедры
теории культуры и философии науки
Харьковского национального университета
имени В. Н. Каразина
Харьков, майдан Свободи, 6, 61022
E-mail: bilyk2008@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9611-3733>

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Современный анализ науки невозможен без учета общественных характеристик. Философия науки предполагает комплексный анализ по трём основным направлениям: методологическому, социологическому, социокультурному. Два последних позволяют учесть влияние на научное знание социокультурных факторов.

Социокультурный аспект исследования науки предполагает её изучение, прежде всего, как общественного явления, как коллективного и социального процесса. Осознание общественной потребности в появлении социокультурных исследований науки было обусловлено необходимостью описать важнейшие общественные

функції науки в окремій самостійній формі. Таким підходом дозволяє виділити ряд типових явлень і категорій науки, котрі в свою чергу відкривають можливість адекватно пояснити її соціальні якості. Осмислення результатів застосування соціокультурного підходу передбачає також використання культурологічного аналізу науки. Слід зазначити, що таким підходом почав формуватися ще в філософії Канта і у його послідователя в плані розвитку філософських ідей Шіллера, але залишався без уваги філософського співтовариства до середини ХХ століття. Особливості продукування наукових знань обумовлені відповідними характеристиками суб'єкта науки. Характеристиками колективного суб'єкта наукового пізнання визначається також форма і частково навіть зміст отриманих знань. Оскільки в якості такого суб'єкта науки постає наукове співтовариство, то є сенс стверджувати, що весь процес такого специфічного «наукового виробництва» обумовлений, перш за все, складними і різноманітними процесами, що відбуваються в межах цього колективного суб'єкта наукового пізнання, котрим стає наукове співтовариство.

Ключові слова: філософія науки, знання, наукове співтовариство, культурні ресурси.

Bilyk Yaroslav M.

D. Sc. in Philosophy, Professor of the Department
of Theory of Culture and Philosophy of Science
V. N. Karazin National University
6, Svobody sq. 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: bilyk2008@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9611-3733>

SOCIOCULTURAL ANALYSIS IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF SCIENCE

The contemporary analysis of science is impossible without taking into account sociocultural characteristics. Philosophy of science suggests the comprehensive analysis according to three main directions: a methodological direction, a sociological direction, and a socio-cultural direction. Two last directions allow to take into consideration influence socio-cultural factors have on scientific knowledge.

The sociocultural aspect of researching science contains studying it as a social phenomenon, as a collective and social process first of all. Realizing a social need in sociocultural researches of science was caused by a necessity to describe the most important social functions of science in a separate independent shape. This approach allows to distinguish a number of typical phenomena and science categories which enable an adequate opportunity to explain its social qualities. The comprehending of results of a sociocultural approach contains also using a culturological analysis of science. It is worth noting that such approach had been formed in Kant's philosophy and in philosophy of Schiller who was a Kant follower in terms of developing philosophical ideas but it had been disregarded by a philosophical community till the middle of the 20th century. In a number of modern philosophical conceptions, the sociocultural is defined even more broadly and is corresponded to the actual concept. The presented research will also help to designate the feature of the articulation of "knowledge/society" in the modern philosophical and culturology conceptions. Peculiarities of producing scientific knowledge are caused by corresponding characteristics of a science object.

Keywords: philosophy of science, knowledge, scientific cognition, scientific community, cultural resources.

Розвиток науки та науково-технічний прогрес відіграють все більш вагомий і вирішальний ролі у житті сучасного суспільства. З цієї причини в наш час постійно зростає інтерес дослідників до всіх чинників її планування, розбудови, розвитку, а також до історії науки. Всебічне дослідження науки, закономірностей її функціонування і розвитку постає зараз в сучасному українському суспільстві одним з найбільш важливих і актуальних завдань, що має не тільки теоретичне, але й безпосередньо практичне значення.

Філософське осмислення наукового пізнання, а також його важливого продукту – наукових знань, зберігає свою актуальність для сьогодення. Особливо важливими для сучасної українсько-філософської думки постають концепції формального та змістовного аналізу наукового знання.

Відомо, що сучасний аналіз науки неможливий без врахування певних суспільних характеристик. Сучасна наука постає важливим суспільним явищем. Неможливо також адекватно сприймати науку поза її зв'язками з суспільством. Так само, з іншого боку, неможливо правильно зрозуміти структуру і характер сучасного суспільства без врахування соціальних характеристик і важливих світоглядних функцій науки.

Слід відмітити, що сучасна філософія науки уже тривалий час будується за схемою комплексного міждисциплінарного дослідження: аналіз науки ведеться за трьома основними напрямками-детермінантами (вони визначають також основні тенденції еволюції самої науки): методологічному, соціологічному, соціокультурному. Однак жоден з них окремо сам по собі не є самодостатнім і вони взаємно доповнюють один одного.

Методологічний підхід постає історично першою формою філософського осмислення науки і спирається на могутню традицію, яку можна кваліфікувати з XVII століття від Ф. Бекона. У другій половині XX століття виникають і доволі швидко розвиваються соціологічний і соціокультурний підходи до аналізу науки і наукових знань. Саме вони викликають найбільший інтерес і увагу в сучасній філософській думці.

Соціологічний підхід в осмисленні феномену науки органічно пов'язаний з дослідженнями відомого американського соціолога Р. Мертона, а пізніше – англійського науковця М. Малкея [Малкей, 1983]. Наука тут осмислюється не стільки як система готових знань, скільки як певна діяльність щодо виробництва знань. Тобто наука розглядається не ізольовано від суспільних реалій, а в якості важливого суспільного інституту для продукування знань відповідно до потреб суспільства.

Якщо наука сприймається як система діяльності, то одразу постає питання про суб'єкт і об'єкт цієї діяльності. Однак тривалий час дослідники (насамперед представники різних варіантів позитивізму) по суті абстрагувались від поняття суб'єкта наукового пізнання: він виносився «за дужки». Традиційно все суб'єктивне і соціальне сприймалось в науці як тотожне помилковому і підлягало елімінації. Однак слід все-таки відзначити особливу позицію щодо оцінки науки таких відомих авторів як Г. Башляр [Башляр, 1995] і А. Уайтхед [Уайтхед, 1990, с. 555].

На думку представників таких концепцій (за термінологію М. Малкея – це «стандартна концепція науки»), характеристики фізичного (матеріального) світу ніяким чином не залежать від суб'єкта, але можуть бути описані дослідником з більшою чи меншою точністю. Адже мета науки – точне і детальне пояснення процесів і взаємозалежностей, які існують у природі. Наукове знання має здатність постійно і необмежено накопичувати відомості про істинні риси світу, що пізнається. Такі основні емпіричні регулярності знаходять відображення у вигляді уявлень про універсальні закони природи, які свідчать нам про те, що в ній відбувається [Малкей, 1983, с. 37].

Такого роду закони, що сформульовані на основі спостереження, постають не більш ніж загальними твердженнями, що ґрунтуються на сукупності надійно встановлених фактичних даних. Вважається, що надійність актуальної основи наукового знання може бути гарантована з великим ступенем упевненості, оскільки наука передбачає існування суворих критеріїв оцінки і відбору наукових тверджень щодо нових знань. Таким чином визнане знання має задовольняти технічним критеріям адекватності, бути незалежним від суб'єктивних факторів, які, відповідно до таких поглядів, могли б спотворити сприйняття вченими фізичного світу. Абсолютно переважаюча частина наукового знання постає незалежною від суспільства або тієї групи фахівців, які вперше зробили його доступним. Соціальне походження наукового знання майже не пов'язане з його змістом, оскільки останнє визначається лише природою самого фізичного світу [Малкей, 1983, с.37-38].

Така концепція науки не дозволяє появи яких-небудь проявів соціальності в науковому пізнанні. Прибічники таких поглядів вважають, що наука повинна мати і напевно має певні механізми, що

гарантують істинне розуміння матеріального світу людиною (вченим), яка, як відомо, все-таки здатна помилятися.

Варто також відмітити, що вітчизняна філософська думка за радянських часів перебувала в помітній залежності від ідеологічних догм; і якщо позитивістська позиція щодо науки подекуди сприймалась частиною дослідників (нехай і в спрощеному та деформованому варіанті), то все інше було під забороною (цікаво, що навіть поняття філософії науки кваліфікувалось як «буржуазне»).

Однак поява історичних і соціологічних досліджень науки (К. Поппер, Т. Кун, П. Фейєрабенд), а також нових філософських концепцій (зокрема Ю. Хабермас) суттєво змінює ситуацію [Фейєрабенд, 1986, с. 110–115]. Наука інтерпретується як складна суб'єкт-об'єктна система – в якості суб'єкта постає певним чином структуроване наукове співтовариство, зростає увага до особи вченого та сукупності міжперсональних відносин в самому науковому співтоваристві. Наукове співтовариство має складну структуру – соціальні за своєю природою відносини між його представниками суттєво впливають на характер продукованих наукових знань.

Соціокультурний аспект дослідження науки передбачає її вивчення насамперед як суспільного явища, як колективного і соціального процесу. Усвідомлення суспільної потреби в появі соціокультурних досліджень науки була зумовлена необхідністю описати найважливіші суспільні функції науки в окремій самостійній формі. Такий підхід дозволяє виділити ряд типових явищ і категорій науки, які в свою чергу дають можливість адекватно пояснити її соціальні якості. Відмітимо, що наукове знання призначене для суспільного використання, воно виникає завдяки суспільній за своїми характеристиками праці (наукова діяльність) і культурним ресурсам науки (когнітивним і соціальним).

Соціокультурний аналіз науки дає позитивні результати не тільки у випадку вивчення науки в якості наукової діяльності, але й тоді, коли наука розглядається у формі суспільного інституту. Соціокультурний підхід ґрунтується на уявленні щодо принципової можливості поширення дії соціологічного інструментарію на всю науку і наукове співтовариство. Іншими словами, стверджується, що наукове знання як результат науково-дослідного процесу може бути обумовленим не тільки фізичним світом, але й суспільством та його культурними ресурсами. Мова йде не тільки про форму, але й про зміст наукового знання, який, в свою чергу, також багато в чому зумовлений соціальними і культурними умовами.

Залежність науки від суспільства не означає, що наука розчиняється в ньому і втрачає свою специфіку. Сучасне наукознавство вимагає визнання відносно самостійного стану науки в суспільстві [Основи наукознання, 1985, с. 57-59]. Така відносна самостійність науки передбачає присутність у неї певних особливостей, які проявляють себе і в науковій діяльності, і в характері наукового пізнання. До таких проявів відносяться, в першу чергу, складна і неоднозначна зовнішня і внутрішня детермінація науки, а також її можливість впливати на інші сфери суспільного життя.

На думку Малкея, особливості продукування наукових знань зумовлені не стільки власними характеристиками об'єкта науки, скільки відповідними характеристиками її власного суб'єкта. Тими ж характеристиками колективного суб'єкта наукового пізнання визначається також його форма і частково навіть зміст. Оскільки в якості такого суб'єкта науки постає наукове співтовариство, то є сенс стверджувати, що весь процес такого специфічного «наукового виробництва» зумовлений, насамперед, складними і різноманітними процесами, що відбуваються в межах цього колективного суб'єкта наукового пізнання, яким постає наукове співтовариство [Малкей, 1983, с. 171–174].

Загалом дуже спрощено відому соціологічну схему так званого «наукового виробництва» у варіанті Малкея-Макх'ю можна викласти наступним чином. Мова йде про три послідовні стадії виникнення і розбудови наукових ідей в межах наукового співтовариства. Ці три послідовні стадії появи і трансформації наукових ідей прийнято позначити за термінологією соціології науки (М. Малкей) як стадії «заявки на новизну» (1), «торгу» або «соціальних перемовин» (2), досягнення консенсусу (3).

Цікавою і важливою постає перша стадія – те, що соціологи науки називають «заявка на новизну». На цій стадії науковець, який отримав принципово нову інформацію, має обов'язково і якнайшвидше повідомити про неї своїх колег по науковому співтовариству. Це свого роду «контрольні механізми» наукового співтовариства, які, з одного боку, призначені «відсіювати» все несуттєве, те, що в дійсності не має вирішального значення для науки і реальної новизни. А з іншого боку, вони повинні реально зафіксувати персональний пріоритет відкриття (або суттєвого доробку існуючої концепції, якісно нової інтерпретації існуючої проблеми тощо) конкретного науковця.

Якщо «заявка на новизну» прийнята науковим товариством, тоді включаються в дію контрольні механізми другої стадії «наукового виробництва». Адже визнання новизни якогось з тверджень (якої-небудь ідеї) ще не означає, що отримане дослідником знання вже отримало загальне визнання. На початку цієї стадії воно тільки набуває форми робочої гіпотези. Тому за своїм характером наукове знання на цьому етапі існування, вважаючись гіпотезою, повинно сприйматись науковим співтовариством тільки як дискусійне. Іншими словами, на другій стадії "наукового виробництва" пропозиція науковця чи групи науковців для свого подальшого існування має отримати санкцію від наукового співтовариства. Але отримання такої санкції можливе лише після завершення тривалих дискусій, де вказана пропозиція ретельно вивчається, обговорюється і аналізується. Проте значення таких дискусій не обмежується процедурою простого формального визнання пропозиції. Такі дискусії тому й прийнято називати «торгом» або «соціальними переговорами», оскільки в них пропозиція вченого проходить апробацію за допомогою різноманітних ресурсів науки. Нове знання в цей час обов'язково повинно співставлятись з певними соціокультурними критеріями, які є чинними як для даного типу суспільства, так само, як і для конкретного наукового співтовариства. Наприкінці цієї стадії запропонована науковцем чи групою науковців ідея визнається або не визнається науковим співтовариством. Ті ідеї, що отримали загальне визнання і схвалення, передаються до третьої стадії «наукового виробництва», а інші – відкидаються як непотрібні.

На цій стадії та чи інша пропозиція науковця чи групи науковців вже отримала визнання і має набути певної форми, відповідно до існуючих у конкретному науковому співтоваристві уявлень. Також нове знання саме на цій стадії підлягає обов'язковій систематизації.

Визнання тієї обставини, що досягнення угоди між представниками наукового співтовариства є обов'язковим етапом процесів виробництва знань, дозволяє зробити важливий філософський висновок про характер наукових знань взагалі. Виявляється, що наукове знання за своїм характером є конвенційним.

Осмилення результатів застосування соціологічного підходу передбачає також використання культурологічного аналізу науки. Слід відмітити, що такий підхід почав формуватись ще у філософії Канта [див. Білик, 2018] та у його послідовника у плані розвитку філософських ідей Шиллера [див. Білик, 2013], але залишався поза увагою філософської спільноти до середини ХХ століття.

За існуючими уявленнями фахівці з сучасного наукознавства і соціології науки нараховують декілька типів найбільш поширених ресурсів науки. Всі вони можуть як активно, так і пасивно використовуватися у процесах продукування наукових знань [Основи науковедення, 1985, с. 56–98]. Серед них виділяють насамперед внутрішні і зовнішні культурні (і когнітивні) ресурси науки.

Ні визнання новизни отриманих знань, ні їх оцінка не були б можливими без системи вже існуючих і перевірених знань. Для того, щоб вчений (наукове співтовариство) мав можливість що-небудь зрозуміти, він повинен спиратись на певний масив знань, уявлень, навиків, припущень, чинних для даної галузі наукових знань. Все вищеназване належить до когнітивних ресурсів науки.

Науковці, до якої б галузі вони не належали, завжди залишаються членами певного суспільства – адже наука не існує у абстрактному просторі, вона завжди є частиною певного соціокультурного цивілізаційного типу. Тому кожен вчений автоматично є носієм певних культурних традицій, репрезентантом певних моделей світогляду. Можна стверджувати, що культурні ресурси – це сукупність

певних культурних традицій і норм, які є чинними для наукового співтовариства. Варто підкреслити, що культурні ресурси науки зумовлюють використання ігрового інструментарію [див.: Білик, 2018].

Висновки. Сучасна філософія науки спирається на комплексну методологію: традиційний методологічний аналіз науки доповнюється соціологічним і культурологічним. Соціологічний підхід ґрунтується на уявленні щодо принципової можливості поширення дії соціологічного інструментарію на всю науку і наукове співтовариство. Особливості продукування наукових знань зумовлені відповідними характеристиками власного суб'єкта науки. Характеристиками колективного суб'єкта наукового пізнання визначається також форма і частково навіть зміст отримуваних знань. Оскільки в якості такого суб'єкта науки постає наукове співтовариство, то є сенс стверджувати, що весь процес такого специфічного «наукового виробництва» зумовлений, насамперед, складними і різноманітними процесами, що відбуваються в межах цього колективного суб'єкта наукового пізнання, яким постає наукове співтовариство.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Башляр Г. Философское отрицание. Опыт философии нового научного духа / пер. с франц. Ю. Сенокосова. Харьков: Фолио, 1995. 144 с.
- Білик О. М., Білик Я. М. Поняття гри в філософії Канта. *Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада. Матеріали міжнародної наукової конференції*. Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2018. С. 41.
- Білик Я. М. Філософія гри Фрідріха Шіллера. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. № 1029-II, 2013. С. 117–120.
- Малкей М. Наука и социология знания / пер. с англ. А. Великович. – Москва: Прогресс, 1983. 253 с.
- Основы науковедения / под ред Р. Микулинского. Москва: Наука, 1985. 432 с.
- Тулмин Ст. Человеческое понимание / пер. с англ. З. Каганова. Москва: Прогресс, 1984. 327 с.
- Уайтхед А. Избранные работы по философии / пер. с англ. И. Касавин. Москва: Прогресс, 1990. 719 с.
- Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. и нем. А. Никифорова. Москва: Прогресс, 1986. 542 с.

REFERENCES

- Bachelard, G. (1995). *Philosophical Denial. Philosophy Experience of a New Scientific Spirit*. (J. Senokosova, Trans.). Kharkiv: Folio. (In Russian).
- Bilyk, O. & Bilyk, Y. (2018). The Concept of the Game in the Philosophy of Kant. In *German Idealism: Germany – Ukraine. To the 260th Anniversary of the Birth of Johann Baptist Shad. Proceedings of the International Scientific Conference* (p. 41). Kharkiv: K. N.U. (In Ukrainian).
- Bilyk, Y. (2013). Friedrich Schiller's Philosophy of the Game. In *Journal of V.N. Karazin Kharkiv National University. Ser. "Theory of Culture and Philosophy of Science"* (pp. 117–120). № 1029-II. (In Ukrainian).
- Malkey, M. (1983). *Science and Sociology of Knowledge*. (Velikovich, Trans.). Moscow: Progress. (In Russian).
- Fundamentals of Science. (1985). (R. Mikulinsky, Ed.) Moscow: Nauka. (In Russian).
- Toulmin, S. (1984). *Human Understanding*. (Z. Kaganova, Trans.). Moscow: Progress. (In Russian).
- Whitehead, A.N. (1990). *Selected Works on Philosophy*. (Kasavin, Trans.). Moscow: Progress. (In Russian).
- Feyerabend, P. (1986) *Selected Works on the Methodology of Science*. (Nikiforova, Trans.). Moscow; Progress. (In Russian).

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
імені В. Н. Каразіна

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»
Випуск 61, 2020

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
українською, російською, англійською мовами

На обкладинці представлено картину Герарда Дау
«Старий з глобусом»

Комп'ютерний дизайн – *Петренко Д. В.*

Підписано до друку 23.06.2020. Формат 60x84 /8 Папір офсетний Друк цифровий
Ум. друк. арк. 10,8 Обл.-вид. арк. 13,5 Наклад 100 пр. Зам. № 14/2020
Ціна договірна

61022, Харків, майдан Свободи, 4 Харківський національний
університет імені В. Н. Каразіна Видавництво

Надруковано Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
61022, Харків, майдан Свободи, 4, тел. +380-057-705-24-32
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.09