

ISSN 2306-6687

Міністерство освіти і науки України

ВІСНИК

**ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
імені В. Н. Каразіна**

Серія «Теорія культури і філософія науки»



Випуск 64

Заснована 1991 року

Харків 2021

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 – «Філософія» (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 № 15 від 28 грудня 2021 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. аразіна (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. аразіна (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. аразіна (м. Харків, Україна).

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

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

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

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

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

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

Адреса редакції: майдан Свободи, 4, Харків, 61022, ХНУ імені В. Н. аразіна, 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

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 64

Established in 1991

Kharkiv 2021

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 - "Philosophy" (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 № 15 dated 28.12.2021).

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: 4, Svobody sq., Kharkiv, 61022,
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

<i>Титар Олена, Костенко Ганна, Овчаренко Наталія.</i> Філософія як агора культурного діалогу: зустріч Мартіна Гайдеггера та Пауля Целана	6
<i>Подольська Тетяна, Фісун Катерина.</i> До проблем постколоніального фемінізму (на прикладі Філіппін)	14
<i>Аветісян Маргарита.</i> Філософсько-антропологічні та історично-філософські основи трансгуманізму у сучасній культурі: визначення та розвиток концепції	25
<i>Корабльова Надія, Чміль Ганна.</i> Операторське мистецтво – дескриптивна філософія «на плівці» образів homo: від фіксації образів (homo photographicus) до віроломства образів (сучасний homo videns).....	32
<i>Пилипенко Світлана.</i> Людина в контексті трансверсальності мережевого суспільства	44
<i>Коростильов Геннадій.</i> Філософський аналіз військово-технічної революції XXI століття.....	53
<i>Гончаренко Ольга.</i> Філософія освіти у Львівсько-Варшавській школі. Проект філософської культури та ідея університету	60
<i>Владенова Іліана, Сун Чанлун.</i> Філософсько-концептуальні підходи до визначення глобалізації.....	71
<i>Бакіров Денис.</i> Велика історія освіти. Частина 2/5. Бронзовий вік. «Рабство волі»	79

CONTENT

<i>Tytar Olena, Kostenko Ganna, Ovcharenko Nataliia.</i> Philosophy as an agora of cultural dialogue: meeting of Martin Heidegger and Paul Celan	6
<i>Podolska Tetiana, Fisun Kateryna.</i> To the problems of postcolonial feminism (on the example of the Philippines)	14
<i>Avetisyan Marharyta.</i> Philosophical-Anthropological and Historical-Philosophical Foundations of Transhumanism in Contemporary Culture: Design and Development of the Concept	25
<i>Korabliova Nadiia, Chmil Hanna.</i> Cinematography as a descriptive philosophy “on the cinefilm” of images of homo: from the fixation of images (homo photographicus) to the treachery of images (contemporary homo videns)	32
<i>Pylypenko Svitlana</i> Human in the context of transversality of the network society	44
<i>Korostylov Hennadii.</i> Philosophical analysis of the military-technical revolution of the XXI century	53
<i>Honcharenko Olha.</i> Philosophy of education in Lviv-Warsaw School. The philosophical culture project and the idea of University	60
<i>Vladlenova Iliana, Sun Changlong.</i> Philosophical-conceptual approaches to the definition of Globalization	71
<i>Bakirov Denys.</i> The Big History of education. Part 2/5. The Bronze Age. “The prison of the will”	79

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-01>

УДК 130.2

Олена Володимирівна Титар

доктор філософських наук,
професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

Ганна Костянтинівна Костенко

аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-2731-5251>

Наталія Миколаївна Овчаренко

старший викладач кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-1243-8988>

ФІЛОСОФІЯ ЯК АГОРА КУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ: ЗУСТРІЧ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА ТА ПАУЛЯ ЦЕЛАНА

Розглянута філософія як поезис і праксис, як агора культурного діалогу. На основі герменевтичного аналізу одного вірша Пауля Целана («Тодтнауберг») встановлена можливість діалогу між філософією ХХ століття (Мартин Гайдеггер) та поезією ХХ століття (Пауль Целан) в агорі публічного філософування. Пауль Целан отримав втішення (euphrasia) філософією. Доводиться, що філософія завжди більше, ніж окремі філософи, такий головний урок, засвоєний автором «Тодтнауберга». Показано, що антропологічна проблематика завжди ширше, ніж окремі дискурси, хоча навіть в окремих творах (трактат, вірш) ми можемо виявити цілий спектр таких дискурсів.

Поет присвячує цьому поворотному моменту в його житті і розвитку філософії ХХ століття (зустрічі з найвідомішим та найвпливовішим філософом ХХ століття Мартином Гайдеггером) вірш «Тодтнауберг», пише його німецькою мовою, тим самим говорячи про своє максимальне налаштування на діалог і комунікацію.

Філософія розглядається як складне поєднання поезису і праксису, різноманітних дискурсів, як місце культурного діалогу і як терапія культурних травм. Такого втішення (euphrasia) філософією і потребував Пауль Целан, і він його отримав від філософії та філософської комунікації загалом, а не від Мартина Гайдеггера (розглянуті причини спотворення комунікації та цілісність діалогічного дискурсу).

На жаль, сам М. Гайдеггер не завжди був готовий до такого діалогу, але його філософія діє від його імені, доповнюючи слова поезії, сама ситуація агори закладається вільністю філософської думки.. На яких верхівках би не перебували люди – чи Поезії, чи Філософії, на верхівці Горі Мерців чи Чарівної гори – головне, щоб вони зберігали гуманність і відкритість до Іншого голосу, що чутний з будь-якої вершини.

Мова надає можливість не тільки висловлюватись, а й створювати – відтворювати єдність світу, єдність священного та буття, значення Логосу значно поглиблює як філософію мови, так і теорію перформативності у креативній, терапевтичній функції Слова. Логос надає істинності та всеохопності висловлюванню. Це надає можливість не об'єктивної, а онтологічної ідентичності, яка через слово розкриває єдність буття, долає його розірваність і травмованість.

Ключові слова: **герменевтичний аналіз, дискурс, травма, метафора, агора, культурний діалог**

Як цитувати: Титар, О., Костенко, Г., Овчаренко, Н. (2021). Філософія як агора культурного діалогу: зустріч Мартина Гайдеггера та Пауля Целана. *Вісник Харківського національного*

університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки», (64), 6-13.
<https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-01>

In cites: Tytar, O., Kostenko, G., Ovcharenko, N. (2021). Philosophy as an agora of cultural dialogue: meeting of Martin Heidegger and Paul Celan. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (64), 6-13.
<https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-01> [In Ukr]

Постановка проблеми. Агора передбачає можливість діалогу, найвеличніший мислитель ХХ століття Мартин Гайдеггер та найвитонченіший поет ХХ століття Пауль Целан зустрілись у місцевості Шварцвалд, у селищі Тодтнауберг, на основі цієї зустрічі поет пише одноіменний вірш.

Тодт-науберг (Tod – смерть, Berg – гора) [Целан, 2018].– дослівно з німецькою гора мертвих – стає певним випробувальним моментом у діалозі між Паулем Целаном та Мартином Гайдеггером (деякі дослідники звертають увагу на те, що Organisation Todt – німецький підрозділ, що розподіляв табірників, в тому числі батьків Пауля Целана, на дорожні роботи, скрите протистояння-метафора «Гора мертвих» – «Чарівна гора» Томаса Манна, автора, що мав найглибший вплив на Целана [Коваль, Крюкова, 2020]., також прочитується у цій назві). Томас Манн розмірковував про ельфичне начало у мисленні й поезії, започатковане Й. Гете, ХХ століття стає певним заручником цього ельфичного начала.

Аналіз ступеня дослідження та останніх публікацій з теми дослідження. Філософські та світоглядні основи поезії Пауля Целана досліджували Х.Г. Гадамер [Гадамер, 2007], Ж. Боллак [Bollak, 2006], О.А. Коваль, Е.Б. Крюкова [Коваль, Крюкова, 2020], Ф. Лаку-Лабарт [Лаку-Лабарт, 2015], А. Лемке [Lemke, 2002].

Про філософію як поєднання поетичного і практичного розмірковували Арістотель, Х.Г. Гадамер [Гадамер, 2007], Ф. Лаку-Лабарт [Лаку-Лабарт, 2015], А. Лемке [Lemke, 2002], П. Рікер [Рікер, 1996], М. Хайдеггер [Хайдеггер, 2003; Хайдеггер, 1993; Хайдеггер, М. 1991], М. Шарп [Sharpe, 2021]. Основи герменевтичного аналізу закладаються у працях Х.Г. Гадамера [Гадамер, 2007], П. Рікера [Рікер, 1996], М. Хайдеггера [Хайдеггер, 2003; Хайдеггер, 2006; Хайдеггер, 1993; Хайдеггер, 1991], Філософське осмислення травми представлено у роботах К. Карут [Caruth, 2016], Х.Г. Гадамера [Гадамер, 2007], П. Рікера [Рікер, 1996], Г.У. Гумбрехта [Гумбрехт, 2020]. Про взаємодію етичного та літературного дискурсу, літературу як філософію культури, контекстуальність поезії щодо антропологічних та онтологічних проблем говорять М. Беднарск [Bednarsk, 2020], Р. Вілбурн [Wilburn, 2021], Г. Далакуа [Dalaqua, 2020], Ф. Лаку-Лабарт [Лаку-Лабарт, 2015], А. Лемке [Lemke, 2002], П. Рікер [Рікер, 1996], М. Шарп [Sharpe, 2021].

Мета дослідження – на основі герменевтики одного вірша Пауля Целана («Тодтнауберг»), присвяченого зустрічі поета і філософа, встановити можливість діалогу між філософією ХХ століття (Мартин Гайдеггер) та поезією ХХ століття (Пауль Целан), а також роль філософії у доланні травматичного колоніального досвіду.

Виклад основного матеріалу та отриманих наукових результатів дослідження. Поет присвячує цьому поворотному моменту в його житті і розвитку філософії ХХ століття (зустрічі з найвідомішим та найвпливовішим філософом ХХ століття Мартином Гайдеггером) вірш «Тодтнауберг», пише його німецькою мовою, тим самим говорячи про своє максимальне налаштування на діалог і комунікацію. Ось цей вірш.

Arnika, Augentrost, der / Trunk aus den Brunnes mit den / Sternwürfel drauf, / in der / Bütte, / die in das Buch / – vessen Namen nahms auf / vor den meinen? – / die in dies Buch / geschriebene Zeile von / einer Boffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / in Berzen,

Waldvasen, uneingeboet, / Orchis und Orchis, einzeln, / Krudes, später, in Fhren / deutlich, / der uns fährt, der Mensch, / der's mit anhört, / die halb – / beschrittenen Knüppel – / pfade in Bochmoor, / Feuchtes, / viel [Целан, 2018, с. 54-56].

Поет готовий до діалогу, до своєї агори, але виявляється, що його може почути лише Всевишній, у цьому і полягає завдання філософії – почати діалог навіть тоді, коли співбесідник свідомо ігнорує важливу життєво визначальну проблематику – «der uns fährt, der

Mensch,/ der's mit anhört,» («чоловік, що везе нас, // дослухається, (Він чує це)») [Целан, 2018, с. 55] [In Ukr].

Адептом Гайдеггера у цій зустрічі виступає лише Х.-Г. Гадамер – «Лише пізніше, на шляху додому йому (Паулю Целану – прим. О. Т, Г. К., Н. О.) стало ясно те, що Гайдеггер бурмотів собі під ніс і що спершу здався йому неотесаним і грубим – він почав його розуміти. Він зрозумів ризикованість мислення, свідком якого інший («людина») може стати мимовільно, сам того не усвідомлюючи, він зрозумів ризикованість просування ненадійним ґрунтом, нібито за жердиною пересуваючись стежею, котрою не можна дійти до кінця» [Гадамер, 2007, с. 137] [In Ukr].

Доцент факультету німецької мови і літератури Сорбонни Пауль Целан мріє здавалось про неможливе – коли не вибачення, то визнання злочинності фашистського режиму, що знищив багатьох євреїв на підставі нелюдських расових теорій, незважаючи на надії, поет виходить від філософа розчарований, маленьку надію змушує жеврити його наступний діалог з Гайдеггером у машині, але виявляється, що ці надії примарні і не справдяться, проте поруч з кожним на цій горі мертвих завжди є Бог, що дослухається до жертв так само як і до злочинців, виступає гарантом будь-якого діалогу і Слова як основи Філософії і Поезії.

Поет мріє прокласти шлях у лісі (де «недо-торенные, лесом поваленные тропы в топях»), «проточений журнал – стежки на високому болоті», «beschrifteten Knüppel – pfade in Vochtoog» [Целан, 2018, с.55] [In Ukr]) – той, що нас веде, везе, Всевишній, він чує і співчуває, діалог відбувається тоді, коли є два учасника і обидва чують – діалог мав відбутись з Гайдеггером, а відбувається з Богом, все одно Бог надає цю ситуацію агори, що присутня у віддаленому Чорному Лісі на Горі Мерців, де все «сиро і сіро», тобто по-сирітськи тьмяно («Feuchtes, // viel», «humidity, // much» [Целан, 2018], у перекладі Майкла Гамбургера – «вогкість, багато»).

Один з відомих дослідників спадщини Целана Філіп Лаку-Лабарт справедливо відмічає, що «Тодтнауберг» віршем «можна назвати умовно: це одна-єдина фраза, поділена, алегорична, граматично неправильна. Не каркас, а залишок – осад – оповіді, що не відбулась, якісь помітки і зарубки» [Лаку-Лабарт, 2015, с. 47] [In Ukr], часто Гайдеггер ототожнював себе з деревом («дерево – мій друг»), а дерево недочуває звернень до себе, воно міцне, але глухе.

Одразу вірш починається з неоднозначної образності – трави і квіти зустрічають поета, далі має появитись господар. Перекладачі мріяли, що сам би Целан написав вірш або переклав українською мовою, яку добре знав. Вірш ввібрав у себе знання філології, літератури, філософії, біології, мистецтвознавства, культурології, зокрема Целан був травник і знався на квітах. У першій строчці Поета зустрічають арніка [Целан, 2018, с. 55]. – цілюща квітка і очанка – еуфразія (euphrasia) – філософська квітка, що відповідає за милозвучність та має зцілювати зір, втішати, побачивши, філософ має промовляти, на це сподівається поет (щось може віднімати мову, щось може віднімати зір, щось ранило, рани та травми має лікувати арніка, перетворювати побачене на промову має очанка).

Образність цих квітів дуже складна – арніка та очанка («eyebright») супроводжували поета у таборі у Румунії, водночас образ очанки – це також образ жовтої зірки – зірки, що як тавро позначала приналежність євреїв («Arnika, Augentrost, der / Trunk aus den Brunnes mit den» [Целан, 2018], у перекладі Майкла Гамбургера – «Арніка, зірка, / тяга з криниці з / зіркою померлих над нею», у Марка Белорусца – «арника, очей очанка»).

У листі до дружини Пауль Целан згадує, що у таборі він зустрічав очанку «Augentrost, Euphrasia, – квітка, про яку я говорив тобі, здається, дуже часто. Під час війни у Молдавії, навантажений двома відрами (з водою чи супом?), з котрими я ходив опівдні в одне маленьке селище, щоб потім її принести на «будмайданчик», я зустрічав її, це «втішання очей» – Augentrost» [Целан, 2006, с. 555-556].

Французький дослідник Жан Боллак вказує: «квітка арніки нагадує жовту зірку – відрізняю вальний знак, який мали носити євреї в гітлерівській Німеччині» [Bollak, 2006, с. 378]. Водночас реальний колодязь перед домом Гайдеггера був прикрашений дерев'яним кубом з вирізаною зіркою [Целан, 2018, с.55], хто користувався гостинністю Гайдеггера, напувався з колодязя, це гостинність «под. кровом хижини» (Bütte – хатинка, Hütte – покрів, «у хатині» в українському перекладі) [Lemke, 2002].

Після довгої подорожі Поет та Філософ вийдуть на «високі болота» («мочари»), але до цього їм треба пройти стертий лісовий шлях.

До поета промовляють і лісовий дерен, і зозулинець – квітка, поширена в Україні, Карпатах, та в Німеччині. Зозулинець належить до Орхідних, є європейським аналогом екзотичних орхідей, Парацельс використовував зозулинець для варіння цілющого і приворотного зілля, те, що має стати цілющим зіллям, стає для поета отрутою, такий підтекст травник Пауль Целан закладає у свій вірш, отрута полягає у малодушності і німотності щодо злочинів фашизму, недотриманні обіцянок. Свою країну Пауль Целан називає «країною колодязів», здавалось би гостинний колодязь у Чорному Лісі стає підступним, отруйним колодязем. Целан називає вірші «пляшковою поштою» («Бременська промова»), що завжди на шляху до чогось, цей шлях самому поетові та читачу має допомогти пройти Бог.

Візит в Шварцваальд 25 липня 1967 року (продовження поетичних читань Целана у Фрайбурзькому університеті, де з 1929 року кафедра Мартина Гайдеггера) мав стати кроком порозуміння не тільки Поезії та Філософії, але Жертви і Ката, наскільки жертва і злочин можуть бути озвучені, стати спадщиною комунікативного простору, а не німотності, а значить неіснування, і поезія, і філософія не повинні мовчати – їх завдання створювати агору високих смислів, через низини і топі подорожі виходять на високі болота та життєвий ґрунт, незважаючи на вогкість та непевність, поет ще має надію і сподівається на краще, в тому числі на Справжнє Пробудження Філософії через Слово. Найбільш точно ця надія фіксується у перекладі П'єра Жоріса – «для мислителя / слово / приходить, / в серці», «auf eines Denkenden / kommendes / Wort / in Berzen» [Целан, 2018]. – «for a thinker's / word / to come, / in the heart», в українському перекладі – «про сподівання, нині / на мислителя / визвольне (прийдешнє) / слово / у серці». Філософія закликає до вправління у мудрості, до дії, Целан наслідують тут стоїчне розуміння філософії як активної суспільної справи, що відкриває серце, є вправлінням у природному філософуванні, таке відкриття античної мудрості як вправи відбулось у працях П'єра Адо і стає дуже актуальним для сучасного філософського дискурсу. Наприклад, сучасний дослідник М. Шарп зазначає: «Саме в цьому активний «словесний» сенс філософії як вправи, яка вже звично відчутна для читачів творів П'єра Адо, що здається нам вирішальним, якщо ми хочемо краще зрозуміти розумність мудреця. Оскільки мудрість є технікою, яка може бути використана у філософії як вправа, це стає більш зрозумілим та інформативним для кращого схоплення думки нами, ніж раніше це було представлене у ранньому стоїчному розумінні техне як ремісництва» [Sharpe, 2021, с. 37].

Мартин Гайдеггер свого часу зазначає наскільки він цінує Целана як втілення сучасної поезії, світоглядного розвитку та осмисленої думки – «Я давно хочу познайомитись з Паулем Целаном. Він стоїть попереду всіх, але частіше тримається окремо» [Хайдеггер, 1991] [In Ukr]. Ф. Лаку-Лабарт фіксує таку думку, що в майбутній зустрічі Целан хотів, щоб цей філософ, котрий чує поезію, але котрий скомпрометував себе, відкрив хоч частку правди – «Целан, поет, причому поет-єврей, прийшов до Гайдеггера, філософа, філософ-німця, з єдиним, але виразним проханням: щоб цей філософ, котрий чує поезію, але скомпрометував себе (У 1933 році за часів фашистського режиму Мартин Гайдеггер був ректором Фрайбурзького університету і закривав очі на злочинні дії фашистів. – примітка О. Т., Г. К., Н. О.)... дотичністю до того, що призвело до Аушвіца, а пізніше не сказав про Аушвіц рішученого, щоб цей філософ вимовив хоч слово, хоч словом згадав про той біль. І тоді, після його слова, все було б ще можливе. Не «життя», а існування, поезія, мова» [Лаку-Лабарт, 2015, с. 50] [In Ukr].

Незважаючи на надії Поета Філософ залишився осторонь, холодний як дерево чи болото (пейзаж Хорбахських болот [Целан, 2018], якими прогулювались Целан та Гайдеггер), елемент ландшафту Чорного Лісу, колодязь замість цілющого став отруйним, так можливо від початку він і був отруйним, на це натякає поет: жовта зірка і зірка очанки позначають його («з жеребом зірки на ньому» в українському перекладі, ще більш гостро у перекладі П'єра Жоріса – колодязь, на якому «зоряна смерть зверху»)

Зозулинець, зозулині сльози (з роду орхідей, в давньогрецькій «орхіс» – яєчка, має парні бульби, парне повторення цього образу у вірші ще надає відчуття копіювання, близнюків у певних рисах, рослина довге не в'яне до запилення, в російському перекладі «ятришник» – той, що роз'ятрює рани) використовувався Парацельсом для приворотного зілля (Trunk – напій для ініціації або священного ритуалу), але дуже легко перебільшити дозу, отруїти (загалом має протиотруту, протизапальну дію, але потребує дуже дбайливого

ставлення). Гайдеггер не зміг вступити до діалогу («Орхідеи и Орхідеи порознь», «Зозулинець, знову зозулинець, поодинокі» [Целан, 2018, с. 55]), роль співрозмовника займає Бог, він нами керує, везе, під час їзди дорогами життя кожний візник може стати провісником діалогу, задуманого Богом, хоч сиро, сіро, Слово поета почуте. А. Лемке звертає увагу на те, що зозулинець – рослина-паразит, він має коріння, але це коріння споживає живильні речовини сусідів [Lemke, 2002, с. 330].

Під час зустрічі діалогу не відбулось, лише в дорозі, довірившись водію, Гайдеггер стає здатним до діалогу. Целан згадує: «Потім, в машині, між нами відбувся серйозний діалог, з мого боку виголошені ясні слова. Пан Нойман, який був там свідком, пізніше сказав мені, що, як йому здалось, бесіда ця мала епохальний характер. Сподіваюсь, Гайдеггер тепер візьметься за перо, напише декілька сторінок відгуку, проте і попередження також, з приводу нацизму, що відроджується» [Целан, 2006] [In Ukr]. Водій Нойман виступає і в ролі свідка, і в ролі Всевишнього, і в ролі проводаря у царства мертвих, своєрідного Вергілія для нового Данте. Наприклад, Ж. Боллак інтерпретує сам візит до Гайдеггера як нове відвідування Аїду, де медіатором виступає Нойман, він новий Вергілій, Вергілій без Беатрічі, і, як виявилось, без свого слова [Bollak, 2006].

Поет і Філософ, Жертва і Кат, Природа і Цивілізація, Травмований і Травма – поету треба визначитись з маркерами, але йому вдається вийти з цього приреченого кола на агору, агору публічного діалогу і загальної світової комунікації.

12 січня 1968 року Пауль Целан відправив вірш Гайдеггеру [Хайдеггер, 2003; Хайдеггер, 2006; Хайдеггер, 1993]. Відповідь знаного філософа розчаровує Пауля. Слово поета, що звучить в «Годтнауберзі» названо місцем, де «мислення намагалось зробити крок назад, в малу малість». Де слово поета водночас «заохочення і заклик, що зберігає пам'ять про день, проведений в Швацваальді в різному настрої» [Bollak, 2006] [In Ukr]. Тобто це порожні слова про забавки поета, що пасує навіть перед різними настроями, не то що суворими реаліями життя.

Для позначення особливого мовчазного діалогу, що виник між Мартином Гайдеггером і Паулем Целаном, Гайдеггер вводить два оказіональних новотвори – *zuschweigen* – дієслово, що позначає спів-мовчання, адресат надсилає своє мовчання співбесіднику, мовчання тут більше, ніж вербальний вираз, *erschweigen* – дієслово, що відповідає сутності мови як мовчання, що в глибині зберігає помисленне: «промова думки є промовляючи німотне (*Erschweigen*). Ця промова відповідає найглибшій сутності мови, котра походить з мовчання. Як промовляючий німотний, мислитель у своєму діянні і передстоянні стає спорідненим поетові і все одно залишається вічно від'єднаним від нього, так само як і поет від мислителя» [Хайдеггер, 2006, с. 407].

Залишається «смутиність», «обміни сировини» (*Krudes*) [Целан, 2018], «лісова крива», що так і не вивела на правдиву дорогу.

Це «смутиність» (*Krudes*) говорить про недомовленість, перерваність. *Krudes* – «грубе, необроблене, неперетравлене», субстантивований прикметник, неперетравлена їжа може стати отрутою, невикристалізоване слово («нестравне») раниць ще глибше, ніж мовчанка. В чернетці Целана сама розмова так характеризується – це щось, чим «ми давимось/ котрим я давлюсь, / так що мене / із мене витискує» [Целан, 2006] [In Ukr], мета зустрічі Целана з філософом в тому числі була терапевтична – лікування травм і психічних розладів від них, натомість бачимо ще більше поглиблення ситуації – задуху від мовчанки та неоковирного слова.

Постфрейдистські та феноменологічні ідеї продовжуються у герменевтиці. Герменевтичні концепції відділяють слово та мову, розлучають їх. Об'єктивність мови підтримується потєбніанцями, структуралістами, феноменологами (Фреге, Гуссерль), об'єктивність слова екзистенціальною філософією, герменевтикою Бульмана, Рікера. Сторону слова тримає Бульман [Рікер, 1996, с. 133], слово стає Логосом, подією, що дозволяє «знайти буття як логос, що поєднує усі речі» [Рікер, 1996, с. 197] [In Ukr].

Тут поєднуються концепції М. Гайдеггера [Хайдеггер, 2003; Хайдеггер, 2006; Хайдеггер, 1993] та П. Рікера мова надає можливість не тільки висловлюватись, а й створювати – відтворювати єдність світу, єдність священного та буття, значення Логосу значно поглиблює як філософію мови, так і теорію перформативності у креативній, терапевтичній функції Слова:

Логос надає істинності та всеохопності висловлюванню. Це надає можливість не об'єктивної, а онтологічної ідентичності, яка через слово розкриває єдність буття, долає його розірваність і травмованість, як описує цей процес П. Рікер: «Коли людина фундаментально «засновується» як людина тільки тоді, коли вона «поєднана» логосом, котрий сам «поєднує усі речі», то втішання стає можливим, і воно буде не чимось іншим, як саме щастям належати логосу і буттю в ролі логосу. Це щастя виникає в першу чергу в «начальній поетизації» (Urdichtung), і потім – у мисленні. Гайдеггер говорить в одному місці, що поет бачить священне, а мислитель – буття; хай поет і мислитель перебувають на різних верхівках, але їх голоси доповнюють один одного» [Рікер, 1996, с. 198] [In Ukr].

Висновки. 1. На основі герменевтичного аналізу одного вірша Пауля Целана («Тодтнауберг») встановлена можливість діалогу між філософією ХХ століття (Мартин Гайдеггер) та поезією ХХ століття (Пауль Целан) в агорі публічного філософування. Філософія розглядається як складне поєднання поезису і праксису, різноманітних дискурсів, як місце культурного діалогу і як терапія культурних травм.

2. Такого втішання (euphrasia) філософією і потребував Пауль Целан, і він його отримав від філософії та філософської комунікації загалом, а не від Мартіна Гайдеггера (розглянуті причини спотворення комунікації та цілісність діалогічного дискурсу).

3. Доводиться, що філософія завжди більше, ніж окремі філософи, такий головний урок, засвений автором «Тодтнауберга», антропологічна проблематика завжди ширше, ніж окремі дискурси, хоча навіть в окремих творах (трактатах, прозових творах, віршах) ми можемо виявити цілий спектр таких дискурсів.

4. На жаль, сам М. Гайдеггер не завжди був готовий до такого діалогу, але його філософія діє від його імені, доповнюючи слова поезії, сама ситуація агори закладається вільністю філософської думки. На яких верхівках би не перебували люди – чи Поезії, чи Філософії, на верхівці Горі Мерців чи Чарівної гори – головне, щоб вони зберігали гуманність і відкритість до Іншого голосу, що чутний з будь-якої вершини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гадамер Х.-Г. Мартину Хайдеггеру-85 / пер нем. А. Лаврухин. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск Пропилеи, 2007. С.122-138.
2. Гумбрехт Г.У. Продукування присутності. Що значення не може передати / пер. з англ. І. Іващенко. Харків: IST Publishing, 2020. 186 с.
3. Коваль О.А., Крюкова Е.Б. «Тодтнауберг» Целана: попытка разговора между философией и поэзией. *Вестник Томского государственного университета. Филология.* 2020. № 64. С. 196-219.
4. Лаку-Лабарт Ф. Пoesия как опыт / пер. с фр. Н. Мавлевич. Москва: Три квадрата, 2015. 192 с.
5. Рікер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / пер. с фр., послесл., примеч. И.С. Вдовина. Москва: Искусство, 1996. 270 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / пер. с нем. Москва: Республика, 1993. 447 с.
7. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии / пер. с нем. Г. Ноткина. *Хайдеггер М. Разъяснение к поэзии Гельдерлина.* Санкт-Петербург: Академический проект, 2003. С.63-98.
8. Хайдеггер М. Ницше. Т.1. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. 608 с.
9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем. Москва: Высшая школа, 1991. 192 с.
10. Целан П. Світлопримус. Поезії. Celan Paul. Lichtzwang / пер. з нім., передмова П. Рихло. Чернівці: Вид-во XXI, 2018. 228 с.
11. Целан П. Стихотворения. Проза. Письма / под. общ. ред. М. Белорусца. Москва: Ад Маргенем Пресс, 2008. С.236-706.
12. Bednarsk M. Moral of the Novel: Rorty and Nussbaum on the Ethical Role of Literature. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture.* 2020, Vol. 4. no.4. Pp.175-189, DOI: <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2020.0046>

13. Bollak J. *Dichtung wider Dichtung: Paul Celan und die Literatur*. Gottingen: Wallstein, 2006. 535 s.
14. Caruth C. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2016. 208 p.
15. Dalaqua G. H. Aesthetic injustice. *Journal of aesthetics and culture*. 2020, Vol. 12. Pp.1-2, DOI: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>
16. Lemke A. *Konstellation ohne Sterne: zur poetischen und geschichtlichen Zatur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. Munchen: Fink, 2002. 596 s.
17. Sharpe M. A. Good Person for a Crisis? On the Wisdom of the Stoic Sage (in Himself&for Us). *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 2021, Vol. 5. no.1. Pp. 32-49, DOI: <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2021.0003>
18. Wilburn R. What is the Relation between Semantic and Substantive Epistemic Contextualism? *Logos&Episteme*, 2021, Vol. XII, no.3. Pp. 344-366.

Стаття надійшла до редакції 28.10.2021

Стаття рекомендована до друку 10.11.2021

Olena V. Tytar, Dr. Sc in Philosophy, professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody sq., Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

Ganna K. Kostenko, postgraduate of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody sq., Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-2731-5251>

Nataliia M. Ovcharenko, senior teacher of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody sq., Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-1243-8988>

PHILOSOPHY AS AN AGORA OF CULTURAL DIALOGUE: MEETING OF MARTIN HEIDEGGER AND PAUL CELAN

Philosophy as poetry and praxis, as agora of cultural dialogue is considered. Based on hermeneutic analysis of one of Paul Celan's poems ("Todtnaubeg"), the possibility of a dialogue between twentieth-century philosophy (Martin Heidegger) and twentieth-century poetry (Paul Celan) in the agora of public philosophizing has been established. Paul Celan was comforted by philosophy (euphrasia). It turns out that philosophy is always more than philosophers, this is the main lesson learnt by the author of the poem "Todtnaubeg". It is shown that anthropological issues are always broader than individual discourses, although even in individual works (treatise, poem) we can find a whole rang of such discourses.

The poet dedicates poem "Todtnaberg" to the turning point in his life and development of twentieth-century philosophy (meeting with the most famous and influential twentieth-century philosopher Martin Heidegger).

Philosophy is seen as a complex combination of poetry and praxis, diverse discourses, as a place of cultural dialogue and a therapy for cultural trauma. Paul Celan needed such consolation (euphrasia) by philosophy, and he received it from philosophy and philosophical communication in general, and not from Martin Heidegger (the reasons for distortion of communication and integrity of dialogical discourse are considered).

Unfortunately, Heidegger himself was not always ready for such a dialogue, but his philosophy acts on his behalf, complementing the words of poetry, the very situation of an agora is based on freedom of philosophical thought, at the top of Mountain of the Dead or the Magic Mountain, the main thing is that they maintain humanity and openness to the Other Voice which can be heard from any top.

Language provides an opportunity not only to express but also to create - to reproduce the unity of the world, unity of the sacred and being, meaning of the Logos significantly deepens both the philosophy of language and the theory of performativity in the creative, therapeutic function of the Word. Logos imparts truth and comprehensiveness to the statement. This provides an opportunity for not an objective but an ontological identity which through the word reveals the unity of being, overcomes its rupture and trauma.

Keywords: **hermeneutic analysis, discourse, trauma, metaphor, agora, cultural dialogue**

REFERENCES

1. Bednarsk, M. (2020). Moral of the Novel: Rorty and Nussbaum on the Ethical Role of Literature. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*. Vol. 4. no.4. Pp.175-189, DOI: <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2020.0046> (In English)
2. Bollak, J. (2006). *Dichtung wider Dichtung: Paul Celan und die Literatur*. Gottingen: Wallstein, 2006. 535 s. (In German).
3. Caruth, C. (2016). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2016. 208 p. (In English)
4. Celan, P. (2006). *Poems. Prose. Letters. Edited by M. Belorusetz*. Moscow: Ad Marginem Press, 2008. Pp. 236-706. (In Russian).
5. Celan, P. (2018). Light Forcing. *Poems. Celan Paul. Lichtzwang*, trans. from German, preface P. Ryhlo. Chernivtsi: XXI, 2018. 228 p. (In Ukrainian, In German).
6. Dalaqua, G. H. (2020) Aesthetic injustice. *Journal of aesthetics and culture*. Vol. 12. Pp.1-2, DOI: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183> (In English)
7. Gadamer, H.-G. (2007). Martin Heidegger-85. *Path Martin Heidegger: exploration of late creativity of Martin Heidegger*. Minsk: Propilei, 2007. Pp.122-138. (In Russian).
8. Gumbrecht, G.U. (2020). Production of Presence. What value cannot convey, trans. from English. Kharkiv: IST Publising. 186 p.
9. Heidegger, M. (1991). *Conversation on a country road, trans. from German*. Moscow: High School, 1991. 192 p. (In Russian).
10. Heidegger, M. (1993). *Time and life. Articles and reports, trans. from German*. Moscow: Republic. 447 p. (In Russian).
11. Heidegger, M. (2003). Hölderlin and the essence of Poetry, trans. G. Notkin from German. *Heidegger, M. Explanation of Hölderlin's Poetry*. St. Petersburg: Academic Project. Pp.63-98. (In Russian).
12. Heidegger, M. (2006). *Nietzsche, trans. from German*. Vol.1. St. Petersburg: Vladimir Dal', 2006. 608 p. (In Russian).
13. Koval, O.A., Kryukova, E.B. (2020). Todtnauberg Celana: a sample of a conversation between philosophy and poetry. *Tomsk State University Bulletin. Philology. no 64*. Pp.196-219. (In Russian).
14. Laku-Labart, F. (2015). *Poetry as an experience, trans. from French N. Mavlevich*. Moscow: Three squares. 192 p. (In Russian).
15. Lemke, A. (2002). *Konstellation ohne Sterne: zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan*. Munchen: Fink, 2002. 596 s. (In German).
16. Ricoeur, P. (1996). *Hermeneutics and Psychoanalysis. Religion and Faith*, trans. from French, afterword, notes I.S. Vdovina. Moscow: Art. 270 p. (In Russian).
17. Sharpe, M. A. (2021). Good Person for a Crisis? On the Wisdom of the Stoic Sage (in Himself&for Us). *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*. Vol. 5. no.1. Pp. 32-49, DOI: <https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2021.0003>. (In English).
18. Wilburn, R. (2021). What is the Relation between Semantic and Substantive Epistemic Contextualism?. *Logos&Episteme*. Vol. XII, no.3. Pp. 344-366. (In English).

The article was received by the editors 28.10.2021

The article is recommended for printing 10.11.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-02>

УДК 141.72:316.323.83(599)

Тетяна Василівна Подольська

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, 61022, м. Харків, Україна,
<https://orcid.org/0000-0003-1159-7538>

Катерина Геннадіївна Фісун

кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, 61022, м. Харків, Україна,
<https://orcid.org/0000-0001-9353-8106>

ДО ПРОБЛЕМ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОГО ФЕМІНІЗМУ (НА ПРИКЛАДІ ФІЛІППІН)

Стаття присвячена дослідженню проблем постколоніального фемінізму на Філіппінах і окресленню питань, які потребують створення окремої програми, що розходиться з програмою теоретиків-першопрохідців постколоніальної критики (Е. Саїда, Г. Бгабги, Г. Співак ін.). Проблематика статті полягає у малодослідженості постколоніального фемінізму. На прикладі Філіппін показана наукова обмеженість локальними статтями, проте, існує нагальна необхідність актуалізувати цілісне поле гострих питань у житті філіппінців і філіппінок, на які сьогодні найбільше сфокусована феміністська критика. Актуальність статті обумовлена інтересом до розвитку фемінізму на Філіппінах – у постколоніальній країні, яка подвійно постраждала від колоніальної політики Заходу і панування Америки, і яка мала матриархальну культуру у доколоніальні часи. Мета статті полягає в аналізі проблем, ідей і стратегій постколоніального фемінізму на Філіппінах з точки зору постколоніальної філософії і гендерної теорії. Авторки аналізують соціальні проблеми у житті філіппінців і філіппінок, серед яких: невіршеність жіночих проблем усіх соціальних ланок і ЛГБТІК-спільноти, секс-туризм і проституція тощо. Також проаналізовано культурне підґрунтя гендерних уявлень на Філіппінах і віднайдено причини недовіри філіппінців до західної критики патріархату у штучному нав'язуванні патріархату іспанськими завойовниками за часів колоніалізму. Розглянуто парадоксальність проблемного становища ЛГБТІК-спільноти на Філіппінах, оскільки філіппінське суспільство має ненасильницький і негомофобний характер, що пояснює фігура бабайлана – трансгендерної жінки або фемінного чоловіка-шамана, відомого ще у доколоніальні часи. Окрім цього авторки докладно розбирають проблеми секс-туризму, проституції, покинутих дітей від «білих чоловіків», які не тільки є збереженими формами колоніалізму на Сході, що втілюють модель символічних відносин між Заходом і Сходом як відносин між домінуючим і підпорядкованим, а і вже перетворилися у соціальні проблеми, що потребують урегулювання з боку влади. Новизна дослідження полягає у спробі віднайти взаємообумовленості між історико-культурними особливостями, гендерними уявленнями і стратегіями постколоніального фемінізму на Філіппінах.

Ключові слова: **фемінізм, постколоніалізм, Філіппіни, гендер, ЛГБТІК, культура.**

Як цитувати: Подольська, Т., Фісун, К. (2021). До проблем постколоніального фемінізму (на прикладі Філіппін). *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (64), 14-24. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-02>

In cites: Podolska, T., Fisun, K. (2021). To the problems of postcolonial feminism (on the example of the Philippines). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (64), 14-24. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-02> [In Ukr]

Проблематика статті полягає у необхідності окреслення ключових проблем і принципів постколоніального фемінізму на Філіппінах, який не вписується в загальну критику імперіалізму в постколоніальних студіях, що виникли на перетині постмодерної філософії, гендерної критики, теорії меншин. Незважаючи на популярність постколоніальної теорії, в тому числі постколоніального фемінізму, який логічним чином розвинувся з неї на Заході (Е. Саїда, Г. Співак, Ч. Моганті, Г. Бгабги, Я. Ставракакіса) щодо арабського світу (країн «третього світу»), дослідження постколоніальних ідей на Філіппінах, в країні, яка також стала жертвою колоніалізму, обмежуються локальними статтями. *Актуальність* дослідження полягає у неокресленості стратегій постколоніального фемінізму на Філіппінах, в країні, яка постраждала від колоніальної політики Заходу і панування Америки.

Постколоніальна філософія зароджувалася як критика європейського колоніалізму на Близькому Сході. Жінка і гендер відігравали важливу роль в концепції орієнталізму, яку сформулював Е. Саїд (у роботах «Культура та імперіалізм», «Орієнталізм»): якщо Захід уособлював образ «чоловіка», «центру», «гегемонії», то Схід логічним чином відтворював метафори «жіночого», «вторинного», «ненормативного» і «підлеглого». Центральна думка Е. Саїда полягала у тому, що стосунки Заходу і Сходу формуються у межах бінарної опозиції «центр – периферія», яка культивується в суспільстві та політиці, і репрезентується в літературі та мистецтві [Саїд, 2005, 2012]. Вже більше тридцяти років актуальним залишається питання про прийняття в суспільство тих суб'єктів, які протягом століть перебували у статусі «Інакших», і тепер мають право на повноцінну включеність у життя більшості, свого народу або країни.

Мета дослідження полягає в окресленні ключових проблем і особливостей філіппінського фемінізму. Серед завдань дослідження: 1) розглянути ідеї постколоніального фемінізму як напрямку; 2) проаналізувати ідеї саме філіппінського постколоніального фемінізму; 3) дати визначення філіппінському постколоніальному фемінізму в сукупності його ідейної направленості. Методологічно ми базуємося на теоретичні роботи, присвячені теорії фемінізму, постколоніальній філософії та постколоніальному фемінізму (Е. Саїда [Саїд, 2005, 2012], Г. Співак [Співак, 2001], Г. Бгабги [Бхабха, 2005], Я. Ставракакіса [Ставракакіс, 2008], Р. Бернстайна [Бернстайн, 2015], Т. Марценюк [Марценюк, 2018]), філіппінському фемінізму (Ж. Арнадо [Arnado, 2008], Д. Агілар [Aguilar, 1995], Мілен Д. Хеги, Вероніка К. Альпорхи і Мегган С. Євангелісти [Hega, 2017], С. Джейкобсена і Д. Хілл [Jacobsen, 2019], Дж. Умалі [Umali, 2021] ін.), культурній і гендерній політиці, глобальним проблемам на Філіппінах (Л. Істакіо, Дж. Істакіо, Р. Алібадбада [Estacio, 2021], П. Ладридо [Ladrido, 2017], Д. Агілар [Aguilar, 1995], П. Сік Ін Хо і С. Джексон [Sik Ying Ho, 2021]). У дослідженні використовуються гендерний, постколоніальний, історико-культурний, філософсько-антропологічний підходи.

Огляд праць з даної проблематики. Принципи постколоніального фемінізму на Філіппінах формувалися як частина загальної програми філіппінського фемінізму, які намагалися резюмувати в ряді статей Ж. Арнадо [Arnado, 2008], Мілен Д. Хега, Вероніка К. Альпорха і Мегган С. Євангеліста [Hega, 2017] та ін. Для того, щоб окреслити ключові питання постколоніального фемінізму на Філіппінах, варто звернутися до праць, в яких розкривається критика патріархату, якого не існувало в передколоніальні часи, а саме до статті С. Джейкобсена і Д. Хілл [Jacobsen, 2019]. Самостійність постколоніального фемінізму на Філіппінах і його відірваність від загальної програми фемінізму «третього світу» обумовлюються критикою патріархату, що з'явився у колоніальний час, а також рядом соціальних проблем, специфічних і болючих у житті філіппінців: невирішеність жіночих проблем усіх соціальних ланок і ЛГБТК-спільноти, секс-туризм і проституція. На докладному розгляді означених проблем ми фокусуємося у цьому дослідженні з метою сформулювати загальне коло проблем постколоніального фемінізму на Філіппінах. На сьогодні ці проблеми мають місце в окремих статтях (Г. В. А. Марка [2019], Л. Істакіо, Дж. Істакіо і Р. Алібадбада [Estacio, 2021], Г. Неїла [Neil, 2004], П. Ладридо [Ladrido, 2017], К. Редферн [Redfern, 2019], Д. Такона [Tacon, 2015], К. Цаффт і С. Тідбол [Zafft, 2010]). Важливе значення також має вивчення розвитку жіночого руху на Філіппінах, спроби виділити його періоди, а також дослідити розвиток жіночих організацій, які сприяли боротьбі

з сексизмом, расизмом і гендерною нерівністю в країні. Жіночому руху на Філіппінах, який розвивався з початку ХХ ст., і з якого в подальшому розвинулися феміністський, лесбійський, трансгендерний рухи, присвятили свої праці Е. Надс [Nads, 2019], Дж. Умалі [Umali, 2021], Мілен Д. Хега, Вероніка К. Альпорха і Мегган С. Євангеліста [Hega, 2017].

Наукова новизна роботи полягає у спробі окреслити історико-культурні та ідеологічні особливості постколоніального фемінізму на Філіппінах.

Фемінізм як ідеологія, суспільний рух і світогляд, як його класично теоретизують дослідники (наприклад, І. Жеребкіна [Жеребкина, 2001], Т. Марценюк [Марценюк, 2018]) пройшов три (або виділяють чотири) хвилі, і за майже три століття розгалужився на понад десять напрямків. Першим напрямком, який розвинувся за часів Великої Французької революції, став ліберальний фемінізм. Цей напрям фемінізму був направлений на боротьбу проти нерівностей і дискримінації жінок у соціальному і політичному житті. Ліберальний фемінізм, який представляли О. де Гуж, М. Волстонкрафт та інші активістки, зосереджував увагу на вимогах надати жінкам цивільні і виборчі права, право на вищу освіту і кар'єру. Підтримка цих ідей в рівній мірі зростала і з чоловічої ініціативи. Наприклад, англійський філософ С. Мілль представив книгу «Про свободу», обґрунтувавши важливість виборчих прав для жінок, право на їх участь у голосуванні [Mill, 2011]. На цій основі в Англії розвинувся рух суфражисток, праці яких доповнили значення жіночої емансипації як утвердження прав жінок на звільнення від «маскулінної гегемонії», від ідеологічної прив'язаності жінки до образу пасивної гендерної поведінки в культурі. Ліберальний фемінізм досягнув значних результатів у Західній Європі, і «білі жінки» отримали право вчитися у вищих навчальних закладах, отримали право голосу в політичному просторі та ряд інших соціальних прав, які розширили можливості соціалізації жінки.

Але ліберальний фемінізм зосереджував увагу на проблемах саме «білих жінок» Західної Європи, в чому він не задовольняв «чорних жінок» і жінок арабського «третього світу». Це невдоволення було обґрунтовано тим, що ліберальний фемінізм фокусується виключно на тих, менш значущих проблемах, які не є пріоритетними у боротьбі за виживання жінок в країнах з постколоніальною травмою. Ідеї постколоніального фемінізму як напрямку, альтернативного ліберальному фемінізму, в свою чергу, базуються на таких принципах, як: визнання культурних відмінностей і расового різноманіття, культивуванні неетноцентрованої свідомості, увазі до маргінальних ідентичностей, рівності всіх людей, деконструкції культурних міфів, стереотипів та дискурсивних практик, спрямованих на дискримінацію гендерного, національного і расового Іншого з простору культури як на рівні суспільної свідомості, так і на рівні художньої свідомості, в практиках комунікації, мистецтва, політики.

Центральною темою теоретиків постколоніалізму стала критика колоніального проекту (Е. Саїда, Г. Співак, Г. Бгабги, Р. Моханрам). Орієнталізм Е. Саїд [Саїд, 2005] позначив тип гегемонії Заходу (Європи) над Сходом (неєвропейськими територіями) як Іншим, що проявляється як на рівні політичного і соціального життя, так і на рівні літератури і мистецтва. В образотворчому мистецтві прикладом візуалізації гендерної гегемонії можуть слугувати образи сексуалізованого Сходу на полотнах європейських художників-орієнталістів (Е. Делакруа, Ж.-Л. Жерома ін.). Вагоме значення в набутті статусу «Інакшого», за М. Фуко [Фуко, 1997], має погляд активного суб'єкта, спостерігача, який через контроль і пильний погляд перетворює видимого на об'єкт вивчення і дискримінації. Важливою для розуміння постколоніального фемінізму є робота Г. Бгабги «Локалізація культури» [Бхабха, 2005], в якій акт опору колонізованого виступає обов'язковою відповіддю на владу, панування колонізатора. Він стверджує, що неможливо досягнути расової, національної автентичності культури в силу того, що її кордони завжди рухливі, а сам її простір «гібридний», різномірний, динамічний. У свою чергу, Я. Ставракакіс і Н. Хрісолорас вважають, що у європейських культурних практиках Схід завжди репрезентується як Ворог, місце насолод, еротики і розпусти, що, у такий спосіб, демонструє «націоналістичну ненависть» Заходу до Сходу, пошуки засобів зіпсувати його репутацію [Ставракакіс, 2008].

Ідеї Е. Саїда, Г. Бгабги, Я. Ставракакіса знайшли продовження у дослідженні відомого журналіста, кореспондента «New York Times» Р. Бернстайна [Бернстайн, 2015], який розглядає актуальну проблему секс-туризму на Сході (у Таїланді, на Тайвані, на Філіппінах) як наслідок впливу хибних уявлень про «інакшість» Сходу, які формувала імперія; пошуки

«екзотичного» сексуального об'єкту, як з ініціативи західних чоловіків, так і східних жінок; колоніальної ідеології, яка сьогодні проявляється через задоволення сексуальних потреб західних чоловіків-туристів на Сході. «Однією з типових рис цієї нової епохи стала комерціалізація східної сексуальності – явище, що існує по цей день...» – зазначає Р. Бернстайн (переклад з рос. мови – Т. П. і К. Ф.) [Бернстайн, 2015, с. 167]. Тобто колоніалізм як ідеологічна система продовжує реалізовуватися через гендерне маркування Заходу і Сходу, коли Схід як простір «жіночого» і «підлеглого» підпорядковується Заходу як «чоловіку» і «домінанту». Незважаючи на тридцятирічну боротьбу з гендерними і національними стереотипами, якій сприяють зусилля активістів, науковців, філософів, проблема нерівноцінного маркування і репрезентації різних національних, расових, гендерних, культурних спільнот продовжує існувати. Особливо це стосується расових і національних відмінностей між жінками, на які звертають увагу теоретики постколоніального фемінізму.

Сексуальне поневолення, обмеження гендерних і соціальних прав східних жінок стали предметом уваги в роботі «Чи можуть пригноблені говорити?» відомого постколоніального теоретика Г. Співак [Співак, 2001], що вже стала класикою постколоніального фемінізму. Критикуючи індійські традиції, і звертаючи увагу на проблеми сексуального насилля, мовчання жінок, в тому числі жорстокість обряду «саті» (самоспалення індійських удів), Г. Співак визначила, що причиною пригнобленого положення жінки «третього світу» виступає європейський колоніалізм, капіталістична система і імперська ідеологія. Розглядаючи положення жінок в Індії, Г. Співак визначила, що саме західний стиль мислення дозволяє бачити Схід і східних жінок в якості «означаючого Іншого», тому «білі» відносяться до представниць інших рас з підозрою, нехтуючи гуманністю, повагою до них і їхніми правами. В такій ситуації необхідно «почути» голоси і розпізнати жести тих жінок, які були приречені мовчати. Підкреслимо, що питання гендерної та расової ідентичності пов'язані в концепціях постколоніалізму з деконструюванням образу Сходу, або образу не-європейської жінки як гендерного і расового Іншого в культурі, як іншого типу суспільного і культурного досвіду, а також із критикою патріархату як форми влади.

Якщо патріархат як форма влади більш органічно вплетений в культуру Індії і традиції індуїзму, то патріархат на Філіппінах – це результат колоніальної політики Іспанії, бо до колоніальних завоювань філіппінська культура була матріархальною, і цей факт не створював жодних проблем. С. Джейкобсен і Д. Хілл вказують на те, що філіппінські жінки в доколоніальний період мали можливості більш вільного існування порівняно з жінками інших колонізованих народів [Jacobsen, 2019]. У доколоніальні часи чоловіки і жінки Філіппін мали рівний статус і права, а життєвий устрій філіппінської родини носив у більшій мірі матріархальний характер: «Жінки могли пересуватися так само вільно, як і чоловіки, могли здобувати освіту, зберігали рівні права у шлюбі та розлученні, мали право бути лідерами як у політичній, так і в релігійній сферах, і хоча існувала упередженість щодо чоловіків з точки зору спадкування та військового лідерства, це аж ніяк не було систематичним упередженням щодо жінок» (переклад з англ. мови – Т. П. і К. Ф.) [Jacobsen, 2019] [In Ukr]. Сприйняття жінки як власності чоловіка, церкви, держави прийшло у Філіппіни разом з колоніальною політикою іспанських конкістадорів, впливом римо-католицької церкви з її чітким розподілом праці і статусів у суспільстві, розумінням того, що традиційна жіноча влада і свобода, яка століттями існувала на Філіппінах, може становити загрозу для західної патріархальної культури.

Перше питання філіппінського фемінізму полягає в недовірі ідеологічним поривам західного постколоніального фемінізму, який намагається боротися з патріархатом у східних культурах тоді, коли патріархат на Філіппінах є продуктом саме західної політики. Тобто, боротьба проти ворога разом з самим ворогом виглядає парадоксальним явищем, але це не означає, що постколоніального фемінізму на Філіппінах не існує. Постколоніальний фемінізм на Філіппінах як «фемінізм постколоніальної доби» існує, але центрується на інших культуротворчих ідеях філіппінського суспільства. Теоретики філіппінського фемінізму, вбачаючи у західному ліберальному фемінізмі «привид патріархату», ставлять за мету розвиток «філіппінської версії» фемінізму, яка буде відповідати філіппінській історії, травмованому досвіду («Philippine colonial experience») і реально існуючим на Філіппінах

гендерним проблемам [Arnado, 2008]. Отже, філіппінський фемінізм не може бути витлумачений у загальноприйнятих позиціях фемінізму країн «третього світу», з яким його часто помилково ідентифікують як з причини недовіри Заходу, так і з причини неоднорідності самого філіппінського фемінізму.

Друге питання філіппінського фемінізму полягає у його неоднорідності, яка обумовлена тим, що сьогодні існують дві сторони положення жінки на Філіппінах. З одного боку, представленість філіппінських жінок у політиці значно збільшилася, наприклад, Джероніма Пексон стала першою жінкою-сенатором; президентками Філіппін були жінки Корі Акіно і Глорія Макапагал-Арройо; наразі жінки очолюють різні державні посади в уряді [Asia Society, 2021]. Зазначимо, що завдання «ліберального фемінізму» було вирішено у 1937 р., коли на Національних зборах було ухвалено законопроект про виборче право жінки з гаслом: «Філіппінка отримала голос» («The Filipina got the vote»). Загалом у першій половині ХХ ст. на Філіппінах стрімко розвивався суфражистський рух, який приніс із собою позитивні зміни, і філіппінки домоглися права голосу («Жіночий клуб Маніли», «Ліга суфражисток», «Національна ліга філіппінських жінок», «Жіноча ліга громадян») [Umali, 2021]). Але існує й інший бік, що демонструє невирішеність багатьох соціальних проблем, комплексно пов'язаних з расизмом, ксенофобією, домашнім насильством, що панують у сім'ях середнього класу. Саме це є другою проблемою постколоніального фемінізму на Філіппінах.

Пригадаємо, що основою постколоніальної критики є заперечення підпорядкування у різних формах: однієї раси або нації іншій, жінки чоловіку, однієї країни – іншій, а також боротьба з дискримінацією за будь-якою ознакою – расовою, національною, гендерною, і для жінок «третього світу» вона була потрійною. В цьому відношенні на Філіппінах сформувався особливий фемінізм, який найбільше відповідає постколоніальній ситуації в країні, але зберігає ряд проблем, характерних для постколоніальних студій. Одна з них – це домашнє і сексуальне насильство жінок, трудова експлуатація в сім'ї і моральне пригнічення. Відомо, що гвалтування жінок є однією з причин високої смертності жінок на Філіппінах, тому для філіппінського суспільства пріоритетним є створення кризових центрів [Nads, 2019]. У цьому аспекті можна порівняти проблему філіппінського фемінізму з проблемою положення «чорних жінок» у постколоніальну, пострабовласницьку добу в Північній Америці, коли здоров'я «чорношкірої жінки», боротьба проти її пригнічення за будь-якими ознаками стали центральними вимогами «чорного фемінізму». Попри те, що в публікаціях азійських видань можна зустріти точку зору, що на Філіппінах жінка з підлеглих і сором'язливих перевтілилася у могутніх лідерів нації [Asia Society, 2021], існує й інша сторона положення філіппінки «третього класу», яка страждає від фізичного і психологічного насилля, що, в свою чергу, пов'язано з недостатніми економічними можливостями жінок. У цьому сенсі постколоніальний фемінізм на Філіппінах звертається до цієї «внутрішньої» соціальної проблеми філіппінського суспільства.

Третє питання філіппінського фемінізму полягає у невирішеності правових питань ЛГБТК-спільноти на Філіппінах. У «Філіппінському плані для жінок» 1980 – 1992 рр. був окреслений напрям нової сексуальної політики і політики ідентичності, була оскаржена гегемонія католицького дискурсу, і був визначений як важливий і необхідний розвиток лесбійського руху. Відомо, що перший марш ЛГБТК-спільноти відбувся ще у 1996 р., а ще раніше – у 1995 р. було проголошено закон щодо протидії сексуальним домаганням, і було проголошено свободу підтримки усіх форм сексуального життя [Nads, 2019]. Комітет азійських жінок, який був створений як мережа, що об'єднує правозахисні групи жінок та профспілки з усієї Азії, висунув програму щодо охорони здоров'я азійських жінок, ревізії імперських текстів, викорінення торгівлі людьми і секс-туризму, захисту прав ЛГБТК-ідентичностей. Незважаючи на амбітність викладеної програми, представники ЛГБТК-спільноти продовжують стикатися з дискримінацією.

З культурологічної точки зору природність трансгендерності і гомосексуальності для філіппінського суспільства обґрунтовується тим, що ще з доколоніальних часів важливою фігурою була постать бабайлана. Бабайланом вважали шамана, посередника між людьми і духами, цілителя, який міг бути жінкою або фемінним чоловіком, часто гомосексуалом або з ознаками трансгендерності. Бабайлани займали важливу соціальну сходинку в

філіппінському суспільстві, були духовними лідерами і діячами у владі, користувалися значним авторитетом. Звісно, що у часи іспанської інквізиції бабайлани були прирівняні до відьом і нечистої, небезпечної сили, якої потрібно позбавлятися. Тобто, дискримінація і переслідування бабайланів – це передісторія переслідування представників ЛГБТК-спільноти на Філіппінах сьогодні.

За останні шість років представленість ЛГБТК-людей в державних інституціях і на правлячих місцях на Філіппінах значно підвищилася. Також помітний крок був зроблений у розвитку гендерно-орієнтованої педагогіки і освіти, що включає підтримку студентів незалежно від їхньої гендерної ідентичності. Адекватне розуміння філіппінцями однієї з головних позицій філіппінського фемінізму (що дотична до західного квір-фемінізму), яка полягає у розумінні зумовленості гендерних ролей різними соціальними конструктами, а не біологією, завдячує саме культурному феномену бабайлана. Незважаючи на певні прогалини у законодавстві стосовно прав ЛГБТК-людей, виклик усталеним нормам і заборонам щодо жорстких дихотомій (жіноче – чоловіче) на рівні культурної свідомості й штучно нав'язаних традиційних гендерних ролей філіппінці підтримують охочіше з кожним днем.

Четверте питання постколоніального фемінізму на Філіппінах стосується одностатевих шлюбів: хоча існують юридичні складнощі з їх визнанням, то з точки зору архаїчних звичаїв вони вважаються легальними і не викликають невдоволення. Труднощі у просуванні відкритості представників ЛГБТК-спільноти також виникають у зв'язку з полірелігійністю Філіппін: упродовж історії під впливом іспанської колонізації і американського управління Філіппіни стали місцем нашарування архаїчної «традиційної» релігії (шаманізму, анімізму), християнства й ісламу. Цікаві дані у 2017 р. представив «The ASEAN SOGIE», комітет, що займається проблемами ЛГБТК-спільноти: «Звіт охоплює дані з 2012 по 2017 рр. і розглядає зростаючу криміналізацію та стигматизацію ЛГБТК, а також розглядає поширену точку зору, що ЛГБТК є «західною концепцією» (переклад з англ. мови – Т. П. і К. Ф.) [Ladrado, 2017] [In Ukr]. Тобто проблематика квір-фемінізму і загалом прийняття ЛГБТК-спільноти на Філіппінах так само відображає парадоксальність постколоніального фемінізму: сама проблема неприйняття сексуальних меншин – це західний феномен, калька західного світу, що перетворює гендерно-нейтральну ситуацію з архаїчних часів на Філіппінах у проблематичну, хоча проблематично окресленою вона ніколи не була. Розглядаючи проблеми філіппінського постколоніального фемінізму, який перетинається з проблемами квір- і -трансфемінізму, ми можемо говорити про те, що саме визначення «постколоніальності» вказує на межі «західного комплексу питань» фемінізму, на ситуацію «після колоніалізму», але цілком не відірваною від нього, що вселяє недовіру філіппінців.

П'яте питання постколоніального фемінізму на Філіппінах полягає у масштабному поширенні секс-туризму і проституції в країні. Проституція стала поширеним явищем у часи європейської колонізації, і сьогодні філіппінки цікавлять європейських туристів більше, ніж жінки інших країн Південно-Східної Азії. У період американського панування після Другої світової війни на Філіппінах стала поширеною секс-індустрія, і саме затребуваність філіппінок американським флотом стала причиною розквіту туризму саме на цій території. Боротьба з проституцією і секс-туризмом становить програмну складову постколоніального фемінізму. Проблема секс-туризму важлива тим, що сьогодні вона стала вже і соціальною проблемою через велику кількість покинутих дітей, народжених філіппінками від чоловіків-туристів, в тому числі від «білих чоловіків» [Tason, 2015; Zafft, 2010]. Проблеми небажаної вагітності, статеві захворювання, невизначена доля дітей «покинутого покоління», які також стають жертвами сексуальної експлуатації, – це негативні наслідки секс-туризму і проституції на Філіппінах, потребу в яких більшість жінок пояснює бідністю і скрутним соціальним становищем сім'ї. Більшість історій покинутих жінок з дітьми від заможних туристів пов'язана з вимушеністю жінок шукати заробіток [Tason, 2015]. Як і за часів колоніальної експансії західні чоловіки користуються можливістю насолодитися «екзотичним товаром» в той момент, коли філіппінські жінки розглядають відносини з Іншими, «білими чоловіками» як шанс покращити матеріальне становище і налагодити життя сім'ї. Проте, як наслідок, цей шанс найчастіше перетворюється на важку травму.

З упевненістю можна сказати, що ієрархічні відносини «імперія – колонія», які століттями склалися між Заходом і азійськими Філіппінами, й описані класиком

постколоніальної теорії Е. Саїдом, зберігаються й досі, що ілюструє гостре питання секс-туризму. Про цю сучасну форму сексуального колоніалізму східних жінок західними чоловіками писав журналіст Р. Бернстайн. Він вказував, що сьогодні через секс-туризм, як і три століття тому, західні чоловіки продовжують задовольняти імперські амбіції без подальших покарань: «...Азія уславилася на Заході краєм великих еротичних можливостей задовго до того, як західні чоловіки почали знайомство з нею в якості солдатів, чиновників і правителів» (переклад з рос. мови – Т. П. і К. Ф.) [Бернстайн, 2015 с. 63] [In Ukr]. Він підкреслював, що секс-туризм «білих іноземців» у Китаї, Таїланді, на Тайвані, на Філіппінах є способом затвердження влади і презентації престижу західного світу, який продовжує контролювати, превалювати, використовувати і насолоджуватися східними благами. Колоніалізм і секс нерозривно пов'язані між собою, і сьогодні ситуація на Філіппінах демонструє нам комерціалізацію жіночої сексуальності, що одночасно є засобом виживання жінок і соціальною проблемою країни.

Отже, постколоніальний фемінізм на Філіппінах – це комплексна програма реформування не тільки політичних і громадянських прав жінок, а і прав людини в цілому, тому що феміністичний рух на Філіппінах розвивався в умовах націоналістично-демократичного руху, уникаючи при цьому зв'язків з західними конотаціями патріархату, штучно прищепленого філіппінцям у добу іспанського колоніалізму. Загалом постколоніальний фемінізм має велике значення у реабілітації статусу тих жінок, які протягом історії вважалися маргінальними з причини причетності до певної раси, нації, класу, кольору шкіри. Завдяки постколоніальному фемінізму в багатьох східних країнах на політичному і культурному рівнях відбулося пом'якшення гендерних відмінностей в суспільстві і визнання культурного різноманіття, включення жінок «третього світу» у культурне і політичне життя.

Парадоксальність постколоніального фемінізму на Філіппінах полягає у недовірі постколоніальному фемінізму у тій версії, в якій він відображає саме західне бачення положення жінок Сходу і пафосну принципову боротьбу з патріархатом. Ця недовіра продовжує спонукати активістів і теоретиків на формування власних стратегічних напрямків фемінізму, які відповідають саме ситуації, проблемам, станам і обставинам (політичним, соціальним, культурним) на сучасних Філіппінах після колоніальної доби. Проект філіппінського постколоніального фемінізму базується, в першу чергу, на викоріненні сексуального і домашнього (подружнього) насильства, реабілітації правового положення філіппінок, які належать до різних соціальних верств, які живуть в містах і в селах, боротьбі з секс-туризмом і проституцією. Постколоніальний фемінізм на Філіппінах звертає увагу як на проблеми публічної представленості, так і на проблеми у приватному житті жінки. Не менш чутливим є питання статусу і набуття прав ЛГБТК-людей на Філіппінах, хоча у традиційній філіппінській культурі, що веде своє коріння з феномену бабайлана, гомосексуальність, транссексуальність і трансвестизм не вважалися патологічними і ненормованими станами, тому і в цьому питанні філіппінська критика з обережністю ставиться до проблематизованого поля постколоніального фемінізму, окресленого Заходом.

Варто зазначити, що деякі окреслені гендерні проблеми на Філіппінах переросли у соціальні проблеми (наприклад, проституція пов'язана з бідністю філіппінських сімей), що призвели до глобальних кризових станів у суспільстві, тому є предметом обговорень не тільки для феміністських активістів, а і для державних органів. Однак, навіть теоретичне осмислення особливостей постколоніального фемінізму на Філіппінах дає нам більш чіткі уявлення про розвиток і прогалини феміністського руху у постколоніальних азійських країнах, як на локальному, так і на більш глобальному геополітичному рівні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бернстайн Р. Восток, Запад и секс. История опасных связей / пер. с англ. Т. Азаркович. Москва: АСТ: CORPUS, 2015. 448 с.
2. Бхабха Х. Местонахождение культуры. Перекрестки / под ред. В. Дунаева. Минск: ОДО «Новапринт». 2005. № 3-4. С. 161-191.
3. Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие / под ред. И. А. Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ, 2001; Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 708 с.

4. Марценюк Т. Чому не варто боятися фемінізму. Київ: Видавничий дім «КОМОРА», 2018. 326 с.
5. Саид Э. Культура и империализм / пер. с англ. А. Говорунова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2012. 738 с.
6. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. з англ. Санкт-Петербург: Русский мир, 2005. 636 с.
7. Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? *Введение в гендерные исследования*. Ч. 2. Хрестоматия. Харьков: ХЦГИ; Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. С. 649-670.
8. Ставракакис Я., Хрисолорас Н. (Я не могу не получить) свое наслаждение: лакановская теория и анализ национализма. *Гендерные исследования* / под ред. И. Жеребкиной. № 18 (2 / 2008). Харьков: ХЦГИ. С. 242-265.
9. Фуко М. История сексуальности. Т. 1. Жага пізнання / пер. з фр. Харків: ОКО, 1997. 235 с.
10. Aguilar D. Toward a Reinscription of Nationalist Feminism. *Review of Women's Studies*. 1995. Vol. 4. № 2. P. 1-14. URL: <https://journals.upd.edu.ph/index.php/rws/article/view/3142/2949>.
11. Arnado J. M. Women's Emancipation in the Philippines: A Legacy of Western Feminism? *Globalization and its Counter-forces in Southeast Asia* / ed. T. Chong. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. 2008. P. 296-312.
12. Biana H. T., Garcia L.D.I.R., Albano N. M. B. Beyond the bump: Reconceiving the philosophy of pregnancy. *Philosophia: International Journal of Philosophy (PIJP)*. 2021, 22 (1). P. 19-34. DOI.org/10.46992/pijp.22.1.a.2.
13. Cullen Sh. The curse of sex tourism. Asian Catholic Dioceses Directory. *UCA News*. 2019. URL: <https://www.ucanews.com/news/the-curse-of-sex-tourism/85252#>.
14. Estacio L., Estacio J. Z., Alibudbud R. Relationship of Psychosocial Factors, HIV, and Sex Work Among Filipino Drug Users. *Sexuality Research and Social Policy*. 2021. Vol. 18. Iss. 4. P. 933-940. DOI.org/10.1007/s13178-021-00563-0.
15. Garcia Neil J. Male homosexuality in the Philippines: a short history. *IIAS Newsletter*. 2004. № 35. May 8. URL: https://web.archive.org/web/20150508011150/http://www.iias.nl/sites/default/files/IIAS_NL35_13.pdf.
16. Hega M. D., Alporha V. C., Evangelista M. S. Feminism and the Women's Movement in the Philippines: Struggles, Advances, and Challenges. Pasig City, Friedrich-Ebert-Stiftung – Philippine Office, 2017. 28 p. URL: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/philippinen/14072.pdf>.
18. Jacobsen S. D., Hill D. E. Empowerment in Progress: Feminisms in the Philippines from the Pre-Hispanic Period to the Duterte Regime (Part I). *Humanist Voices. Official Secular-Humanist publication by Humanist Voices*. 2019. URL: <https://medium.com/humanist-voices/empowerment-in-progress-feminisms-in-the-philippines-from-the-pre-hispanic-period-to-the-duterte-c69a0bc3676d>.
19. Ladrido P. What is the future of LGBTIQ rights in Southeast Asia? *CNN Philippines*. 2017. URL: <https://cnnphilippines.com/life/culture/2017/11/10/asean-sogie-report.html>.
20. Mark G. W. A. Sex Tourism in the Philippines: A Basis for Planning, and Policy Making and Amendments. *Journal of Tourism & Hospitality*. 2019. Vol. 8. Iss. 5. No. 416. P. 1-12. DOI: 10.35248/2167-0269.19.8.416.
21. Mill J. S. On Liberty / with an introduction by W. L. Courtney, LL.D. (London and Felling-on-Tyne. New York and Melbourne: The Walter Scott Publishing Co., Ltd.). *The Project Gutenberg EBook*, 2011. URL: <https://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm>.
22. Nads E. The women who helped shape Philippine feminism. *CNN Philippines*. 2019. URL: <https://cnnphilippines.com/life/culture/2019/3/14/The-women-who-helped-shape-Philippine-feminism-.html?fbclid=IwAR2eMQHKXA57tsY-brSHNtWmna5eZVV3j3fNDk6MkCJydAIEWyNyIwLLfBQ>.
23. Redfern C. In Philippine red-light district, an uphill struggle to battle trafficking and abuses. *The Washington Post*. 2019. URL: https://www.washingtonpost.com/world/asia-pacific/in-philippine-red-light-district-an-uphill-struggle-to-battle-trafficking-and-abuses/2019/11/17/43a6470a-bad3-11e9-b3b4-2bb69e8c4e39_story.html.

24. Sik Ying Ho P., Jackson S. Locating sexual politics and gendered lives: East Asian perspectives. *Journal of Gender Studies*. 2021. Vol. 30. Iss. 5. P. 503-511. DOI.org/10.1080/09589236.2021.1930179.
25. Tacon D. Philippines' generation of sex tourism children. *Al Jazeera*. 2015. URL: <https://www.aljazeera.com/gallery/2015/3/12/philippines-generation-of-sex-tourism-children>.
26. Umali J. Women's Suffrage: How the Filipina Won the Right to Vote. *Esquire Mag*. 2021. URL: <https://www.esquiremag.ph/long-reads/features/womens-suffrage-philippines-a2212-20210505-lfrm>.
27. Women in the Philippines: Inspiring and Empowered. *Asia Society*. 2021. URL: <https://asiasociety.org/philippines/women-philippines-inspiring-and-empowered>.
28. Zafft C. R., Tidball S. A Survey of Child Sex Tourism in the Philippines. Second Annual Interdisciplinary Conference on Human Trafficking. 2010. URL: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=humtrafconf2>.

Стаття надійшла до редакції 19.10.2021

Стаття рекомендована до друку 10.11.2021

Tetiana V. Podolska, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Professor J. B. Schad Department of Theoretical and Practical Philosophy V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine <https://orcid.org/0000-0003-1159-7538>,

Kateryna H. Fisun, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine <https://orcid.org/0000-0001-9353-8106>

TO THE PROBLEMS OF POSTCOLONIAL FEMINISM (ON THE EXAMPLE OF THE PHILIPPINES)

The article is dedicated to the study of problems of postcolonial feminism in the Philippines and revealing of reasons why they need creation of a separate program that differs from the program of pioneering theorists of postcolonial criticism (Edward Said, Gomi Bgabga, Gayatri Spivak, etc.). The problem of the article is insufficiently studied postcolonial feminism. The example of the Philippines shows scientific limitations of local articles, however, there is an urgent need to update the whole field of acute issues in the lives of the Filipinos on whom feminist criticism is most focused today. The relevance of the article is due to the interest in development of feminism in the Philippines – postcolonial country which suffered both from colonial West policy and American domination, and had a matriarchal culture in pre-colonial times. The aim of the article is to analyze the problems, ideas, and strategies of postcolonial feminism in the Philippines in terms of postcolonial philosophy and gender theory. Authors analyze social problems in the lives of the Filipinos, including unresolved women's issues at all levels of society and LGBTIQ community, sex tourism and prostitution, etc. Cultural foundations of gender perceptions are analyzed in the Philippines and reasons are found for distrust of the Filipinos to Western critics of patriarchy in artificial imposition of patriarchy by Spanish conquerors in colonial times. Authors consider paradoxical situation of LGBTIQ community in the Philippines emphasizing non-violent and non-homophobic nature of Philippine society which is represented by the figure of babaylan – transgender woman or feminine shamanic man known even in pre-colonial times. In addition, authors analyze in detail the problems of sex tourism, prostitution, abandoned children from “white men” who represent not only saved forms of colonialism in the East (they represent the model of symbolic relations between West and East as a relationship between the dominant and the subordinate), but also have transformed into social problems which require regulation by the authorities. The novelty of the study is in an attempt to find interdependencies between historical and cultural characteristics, gender perceptions, and strategies of postcolonial feminism in the Philippines.

Key words: **feminism, postcolonialism, the Philippines, gender, LGBTIQ, culture.**

REFERENCES

1. Bernstein, Richard (2015). *The East, the West, and Sex: A History of Erotic Encounters* (transl. from English T. Azarkovich, original work published 2009). Moscow, AST. 336 p. (In Russian).
2. Bhabha, K. Homi (2005). The Location of Culture. In: *Intersections* (ed. by V. Dunaev, № 3-4, pp. 161-191; original work published 1994). Minsk, ODO “Novaprint”. (In Russian).

3. Introduction into Gender Studies (2001). (ed. by Iryna Zhrebkina, Part 1. Manual). Kharkov, KCGS; Saint-Petersburg, Aletheia. 708 p. (In Russian).
4. Marцениук Tamara (2018). *Why one should not be afraid of feminism*. Kyiv, KOMORA. 326 p. (In Ukrainian).
5. Said, Edward (2012). *Culture and Imperialism* (transl. from English A. Govorunov; original work published 1976). Saint-Petersburg, Vladimir Dal. 738 p. (In Russian).
6. Said, Edward (2005). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (transl. from English; original work published 1978). Saint-Petersburg, Russian world. 636 p. (In Russian).
7. Spivak, Gayatri (2001). Can the Subaltern Speak? In: *Introduction to the Gender Studies* (Part 2. Chrestomathy, pp. 649-670; original work published 1988). Kharkiv, KCGR; Saint-Petersburg, Aletheia. (In Russian).
8. Stavrakakis, Yannis, Chrysoloras, Nikos (2008). (I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism. In: *Gender Studies* (ed. by Iryna Zhrebkina, № 18, pp. 242-265; original work published 2006). Kharkiv, KCGR. (In Russian).
9. Foucault, Michel (1997). The Will to Knowledge. In: *The History of Sexuality* (transl. from French, Vol. 1; original work published 1976). 235 p. (In Ukrainian).
10. Aguilar, Delia (1995). Toward a Reinscription of Nationalist Feminism. In: *Review of Women's Studies* (Vol. 4. № 2. pp. 1-14). Retrieved from: <https://journals.upd.edu.ph/index.php/rws/article/view/3142/2949>. (In English).
11. Arnado, Janet M. (2008). Women's Emancipation in the Philippines: A Legacy of Western Feminism? In: *Globalization and its Counter-forces in Southeast Asia* (ed. T. Chong, pp. 296-312). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. (In English).
12. Biana, T. Hazel, Leni, dIR Garcia, Ninotchka, Mumtaj B. Albano (2021). Beyond the bump: Reconceiving the philosophy of pregnancy. *Philosophia: International Journal of Philosophy (PIJP)* (Vol. 22, 1: 2021, pp. 19-34). DOI.org/10.46992/pijp.22.1.a.2. (In English).
13. Cullen, Shay (2019). The curse of sex tourism. Asian Catholic Dioceses Directory. *UCA News*. Retrieved from: <https://www.ucanews.com/news/the-curse-of-sex-tourism/85252#>. (In English).
14. Leonardo Estacio Jr., Jan Zsanila Estacio, Rowalt Alibudbud (2021). Relationship of Psychosocial Factors, HIV, and Sex Work Among Filipino Drug Users. *Sexuality Research and Social Policy* (Vol. 18, issue 4, pp. 933-940). DOI.org/10.1007/s13178-021-00563-0. (In English).
15. Neil Garcia, J. (2004). Male homosexuality in the Philippines: a short history. *IIAS Newsletter* (№ 35, May 8). Retrieved from: https://web.archive.org/web/20150508011150/http://www.iias.nl/sites/default/files/IIAS_NL35_13.pdf. (In English).
16. Hega, Mylene D., Alporha, Veronica C., Evangelista, Meggan S. (2017). Feminism and the Women's Movement in the Philippines: Struggles, Advances, and Challenges. PasigCity, Friedrich-Ebert-Stiftung – Philippine Office. 28 p. Retrieved from: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/philippinen/14072.pdf>. (In English).
17. Jacobsen, Scott Douglas, Hill, Danielle Erika (2019). Empowerment in Progress: Feminisms in the Philippines from the Pre-Hispanic Period to the Duterte Regime (Part I). *Humanist Voices. Official Secular-Humanist publication by Humanist Voices*. Retrieved from: <https://medium.com/humanist-voices/empowerment-in-progress-feminisms-in-the-philippines-from-the-pre-hispanic-period-to-the-duterte-c69a0bc3676d>. (In English).
18. Ladrado, Portia (2017). What is the future of LGBTIQ rights in Southeast Asia? *CNN Philippines*. Retrieved from: <https://cnnphilippines.com/life/culture/2017/11/10/asean-sogie-report.html>. (In English).
20. Mark GWA (2019). Sex Tourism in the Philippines: A Basis for Planning, and Policy Making and Amendments. *J Tourism Hospit* (8:416, pp. 1-12). DOI: 10.35248/2167-0269.19.8.416. (In English).
21. Mill, John Stuart. On Liberty (2011) (with an introduction by W. L. Courtney, LL.D., The Walter Scott Publishing Co., Ltd.; original work published 1859). *The Project Gutenberg EBook*. Retrieved from: <https://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm>. (In English).

22. Nads, Esteva (2019). The women who helped shape Philippine feminism. *CNN Philippines*. Retrieved from: <https://cnnphilippines.com/life/culture/2019/3/14/The-women-who-helped-shape-Philippine-feminism-.html?fbclid=IwAR2eMQHKXA57tsY-brSHNtWmna5eZVV3j3fNDk6MkCJydAIEWyNylwLLfBQ>. (In English).
23. Redfern, Corinne (2019). In Philippine red-light district, an uphill struggle to battle trafficking and abuses. *The Washington Post*. Retrieved from: https://www.washingtonpost.com/world/asia-pacific/in-philippine-red-light-district-an-uphill-struggle-to-battle-trafficking-and-abuses/2019/11/17/43a6470a-bad3-11e9-b3b4-2bb69e8c4e39_story.html. (In English).
24. Sik Ying Ho, Petula, Jackson, Stevi (2021). Locating sexual politics and gendered lives: East Asian perspectives. *Journal of Gender Studies* (Vol. 30. Issue 5. pp. 503-511). DOI.org/10.1080/09589236.2021.1930179. (In English).
25. Tacon, Dave (2015). Philippines' generation of sex tourism children. *Al Jazeera*. Retrieved from: <https://www.aljazeera.com/gallery/2015/3/12/philippines-generation-of-sex-tourism-children>. (In English).
26. Umali, Jastin (2021). Women's Suffrage: How the Filipina Won the Right to Vote. *Esquire Mag*. Retrieved from: <https://www.esquiremag.ph/long-reads/features/womens-suffrage-philippines-a2212-20210505-lfrm>. (In English).
27. Women in the Philippines: Inspiring and Empowered (2021). *Asia Society*. 2021. Retrieved from: <https://asiasociety.org/philippines/women-philippines-inspiring-and-empowered>. (In English).
28. Zafft, Carmen R., Tidball, Sriyani (2010). A Survey of Child Sex Tourism in the Philippines. In: *Second Annual Interdisciplinary Conference on Human Trafficking*. Retrieved from: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=humtrafconf2>. (In English).

The article was received by the editors 19.10.2021

The article is recommended for printing 10.11.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-03>
УДК 130.2

Маргарита Георгіївна Аветісян

аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4 м. Харків, 61022, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-4199-0712>

**ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ІСТОРИЧНО-ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ
ТРАНСГУМАНІЗМУ У СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ: ВИЗНАЧЕННЯ ТА РОЗВИТОК КОНЦЕПЦІЇ**

Розглянули питання становлення трансгуманізму у культурній філософії та історію розвитку ідей концепції у візуальних творах. У сучасній філософській проблематиці позиція трансгуманізму стає важливою. Ідеї трансгуманізму знайшли відображення у всіх сферах цифрового простору. Виходячи з, переважно, візуальної складової цього простору, розглядаємо філософсько-антропологічні ідеї та аналізуємо жанрові особливості, притаманні засобам виразності та технологічним аспектам сучасної візуальної культури. З'ясування концептуальних підстав трансгуманізму та особливостей культурно-антропологічних і трансдисциплінарних підходів до визначення феномену трансгуманізму сприяє уточненню питання трансгуманізму в історично-філософській і філософсько-антропологічній перспективі.

Концептуальні підстави напрямку базуються на гуманістичній історичній перспективі, а особливості сучасного стану культури залежать від розвитку технологій, нанотехнологій, комп'ютерної інженерії, віртуалізацію культурного простору, літературних та кінематографічних експериментів в жанрі наукової фантастики. Для виконання поставленої мети ми звертаємось у тому числі і до сучасних досягнень нейробіології, феноменології, філософії техніки і торкаємось етичних питань щодо моралі особистості в нових змінюваних умовах та впливу технічних досягнень на суспільну мораль. Формування висновків щодо розвитку концепції ґрунтується не тільки на ідеях прихильників трансгуманізму, а ще й на роботах авторів, які його критикують. Положення трансгуманізму (зокрема історико-філософської та літературної бази) впливають на сприйняття людини оточуючого світу. А розвиток технічної складової світу та стан цифрового впливу на соціум актуалізують інтерес до подальшого занурення до питань перспективи напрямку.

Мета статті — з'ясувати концептуальні підстави трансгуманізму, особливості культурно-антропологічних і трансдисциплінарних підходів до визначення феномену трансгуманізму та уточнити питання трансгуманізму в історично-філософській і філософсько-антропологічній перспективі.

Ключові слова: **трансгуманізм, гуманізм, наукова фантастика, екзистенціалізм, мораль, етика.**

Як цитувати: Аветісян, М. (2021). Філософсько-антропологічні та історично-філософські основи трансгуманізму у сучасній культурі: визначення та розвиток концепції. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (64), 25-31. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-03>

In cites: Avetisyan, M. (2021). Philosophical-Anthropological and Historical-Philosophical Foundations of Transhumanism in Contemporary Culture: Design and Development of the Concept. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (64), 25-31. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-03> [In Ukr]

Постановка наукової проблеми. Сучасні умови швидкого технічного прогресу сформували новий, віртуальний простір, в якому з'являється та репрезентується якісно нова форма соціально-культурної взаємодії. Віртуальний аспект культури ґрунтується на медійних та візуальних засобах впливу, що сприяють більш глибокому залученню людини у візуальне (цифровий простір), постає питання про місце можливостей людини в цьому просторі. Усвідомлення природи людини та її взаємодії з візуальним простором є науковими проблемами,

які розглядають зокрема природничі науки, антропологія, культурна антропологія, філософський аналіз щодо концепту трансгуманізму посідає окреме місце в сучасному філософсько-антропологічному знанні.

У ХХ-ому сторіччі була сформована філософська традиція, спрямована безпосередньо на можливість трансформації природи людини засобами технологій (філософія техніки), та налічує декілька теорій, що стосуються природи розуму (когнітивні науки, епістемологія, антропологія). В даному ракурсі ми будемо розглядати ідеї трансгуманізму на матеріалі сучасної візуальної культури, зокрема на матеріалах кіно, комп'ютерних ігор та мистецтва в віртуальній реальності.

Напрямок трансгуманізму розвивається активно і у філософській традиції і в природничих дослідженнях. Для нашого дослідження важливим завданням варто розглянути основи концепції та проаналізувати філософські аспекти трансгуманізму нерозривно від етичних та філософських теорій. Питання метафізики в сюжетній лінії – основний атрибут у художньому просторі багатьох творів жанру наукової фантастики. Питання про природу реальності та місце людини в історії філософії бере початок з метафізики, у нашому дослідженні ця лінія продовжується крізь художній цифровий простір. Ми називаємо таким простором тканину твору, як кінцевого результату реалізованої концепції вже доступної для сприйняття суб'єктом (залученим глядачем). Глядач або інший співтворець створює свою проекцію реального, тому аналіз форми образу є скрутним через питання про сприйняття суб'єктами.

Відображення реальності в жанрі фантастики є умовним та абстрагованим (наприклад, реальність стилю кіберпанк – це коли майбутнє та його стан обумовлені процесами в суспільстві, які адепти розглядають як упадницькі). Незважаючи на таку жанрову умовність, можна говорити про справжність екзистенції в рамках стилю одного твору чи контексті стилю автора або проекту.

Аналіз ступеня дослідження та останніх публікацій з теми дослідження. Тему трансгуманізму як вдосконалення людини та її фізичного безсмертя відбито у дослідженнях багатьох авторів. А проблематика напрямку бере свій початок ще з міфів архаїки та античності. Наприклад, в епосі шумерів про Гільгамеша та в античних міфах про майстра Дедаля і титана Прометея знаходимо сюжети про безмежне (у просторі і часі) життя і можливості людини. Трохи згодом, у період Просвітництва, Ж.А. Кондорсе у своїй роботі «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» розглянув медицину як засіб, який зможе нескінченно продовжити біологічне життя людини.

Філософським джерелам та історії виникнення концепції присвячені праці В.І. Артюхова [Артюхов, 2008], В.А. Лукова [Луков 2017], А.І. Крімана [Криман, 2019]. Нові підходи до трансгуманізму як світської віри, заснованої на цінності науки та постгуманізму, представлені у роботах Хави Тірош Самуельсона [Samuelson H., 2012]. Надзвичайно загострює проблематику трансгуманізму Стефан Лоренц Соргнер, називаючи трансгуманізм найнебезпечнішою і водночас найперспективнішою ідеєю та концепцією сучасної культури [Sogner S.L., 2020]. Філософсько-антропологічні засади та концептуальні підстави терміну трансгуманізм аналізують Франческа Феррандо [Ferrando F., 2013] і Стив Фуллер [Fuller S., 2015], незважаючи на ґрунтовний аналіз та критику своїх попередників, весь спектр застосування цього терміну, особливо це стосується масової візуальної та віртуальної культури, ними не охоплюється, що також зумовлює продовження та доповнення їх концепцій у нашій роботі.

Виклад основних отриманих наукових результатів та матеріалу дослідження. Гуманізм як історично попередня парадигма і постгуманізм як наступна для сучасності стали підставою для формування трансгуманізму. Гуманізм зародився в античності і був основною концепцією і для Ренесансу, і для Просвітництва. Мета гуманізму – побудова гуманного суспільства шляхом збереження цінностей особистості, свободи, розуму, відповідальності та вільного наукового і творчого пошуку, на основі використання людських здібностей [Hava Samuelson, p. 710-734].

Наприкінці ХІХ – початку ХХ століття відбувається активний розвиток техніки, суспільство під цими новітніми технологічними змінами переглядає традиційні цінності та трансформує панівні ідеали в нові очікування, в цей час під впливом позитивізму настає криза гуманізму. Зокрема актуалізується і питання етики використання технологій людиною. Щоб відповісти на основні питання моралі та поставити загальні прогнози розвитку людства і з'являється філософська концепція, яка аналізується у нашому дослідженні. Важливим завданням для трансгуманізму відразу стає оцінка ризиків досягнень прогресу.

Щодо походження поняття, то сам термін «трансгуманізм» запроваджено 1957 року вченим біологом Джуліаном Хакслі. Послідовники та прихильники концепції вважають, що в 1920-1950-х роках низка вчених: біолог Дж.Б.С. Холдейн, фізик Дж.Д. Бернал, антрополог П. Тейяр де Шарден запропонували багато плідних ідей та теорій, що стали основою розвитку наукового жанру трансгуманізму саме в цей період. Найбільший вплив зробили також фантасти і футурологи: Ф.М. Есфендіарі, Р. Етгінгер, вчені К.Е. Дрекслер і М.Л. Мінська. З цими іменами пов'язаний розвиток таких напрямів як штучний інтелект, кріоніка, нанотехнології, що використовуються для покращення фізичних якостей людини та іморталізму, технологічного безсмертя [Луков, 2017, с. 245-252].

У ХХ столітті ми бачимо чітку позицію плеяди авторів, які розглядають можливості зміни людської природи під дією технологій на рівні наукових досліджень, як філософських, так і природничих. Такі автори, як Реймонд Курцвейл, Ганс Моравек, Девід Пірс, Марвін Міські, Макс Мур, у своїх роботах використовують термін трансгуманізм і звертаються до основних тез концепції. У маніфесті активного учасника та засновника Всесвітньої асоціації трансгуманістів (World Transhumanist Association, WTA) Ніка Бострома зазначені такі положення трансгуманізму: свобода, міжнародне співробітництво, відкритість до нових технологічних винаходів, бажання бути поза межами політики, відстоювання різниці думок та їх цінності, захист усіх форм життя, в яких є відчуття, та створення нових машин для покращення якості життя [Bostrom, 1998].

Наша доба дуже суперечлива – з одного боку, гуманістичні концепції досягли піку свого розвитку, так що Ювал Ной Харарі говорить про гуманізм як новітню релігію людства, водночас людський початок культури і людства ставиться під сумнів, одними з перших на це звернули увагу постструктуралісти. Зокрема наведемо цитату М. Фуко: «...кінець людини – повернення початку філософії. У наші дні мислити можна лише у порожньому просторі, де немає людини. Порожнеча ця не означає нестачі і не вимагає заповнити пропуск. Це лише розгортання простору, де нарешті можна знову почати мислити» [Фуко, 1977, с.362] [In Ukr]. Цією цитатою ми хочемо позначити важливе питання: як сьогодні філософія говорить про людину і що складає комплекс загальних проблем, як людина мислитиме в новому порожньому просторі, позбавленому старих сенсів?

Якщо говорити про філософську точку зору, то нас цікавить, як у жанрі фантастики, зокрема в піджанрі «кіберпанк», зображують питання моралі та істинності реальності через ідею трансгуманізму. Тим самим ми торкаємося сфери екзистенційної філософії і розглядаємо культурні проблеми трансгуманізму через етичні проблеми та етичну філософську парадигму. Адже, на наше переконання, є нерозривний зв'язок між мораллю особистості та панівною мораллю суспільства.

Нам важливо розглянути комплексно ідеї трансгуманізму в контексті культури, не лише прихильників та адептів концепції, а й її критиків, та проаналізувати філософські витoki напрямку. Багатоплановість твору розглянути нам допоможе методологія, яку ми взяли за основу на початку нашого дослідження та позначили її як «художній простір твору», цей простір ми спочатку розглядали на прикладі картин стилю реалізм (в тому числі так званий «магічний реалізм») та світоглядні особливості відображення в них дійсності [°Аветісян, 2020, с. 94-98.], продовжуємо говорити про художній простір, більш актуальний для вираження ідей трансгуманізму (наукова фантастика, віртуальна реальність).

В основі образів у творах наукової фантастики трансгуманістичного спрямування лежить сюжет, а образи втілюють та доповнюють головні ідеї оповіді. Важливу роль в історії жанру трансгуманізм та кіберпанк грають філософські роздуми про трансгуманізм, його ризики і вигоди. Зрештою, головне спрямування творців кіберпанку антропологічне, оскільки зазначені автори використовують усі ці ідеї, щоб розібратися, що ж таке людина в нових обставинах технологічного та соціально-культурного буття. Говорити про походження цієї наукової проблематики – значить звертатися до тих витоків, які старші від самого жанру наукової фантастики. У різний час свої версії походження трансгуманізму озвучували багато вчених, теологів і філософів, а пізніше тему підхопили фантасти, намагаючись знайти межі «людського».

Аналізуючи від початків до сучасних днів ідеї трансгуманізму, ми зокрема звертаємось до сучасних досягнень нейробіології, феноменології, філософії техніки і торкнемося етичних питань щодо моралі особистості в нових змінюваних умовах та впливу технічних досягнень на суспільну мораль.

Пошуки відповідей на загальнолюдські, універсалістські та онтологічні питання завели жанр у простір космосу. Підкорення космосу було однією з перших тем, яких торкнулася фантастика. Багато письменників та режисерів мріяли про інші світи і вигадували найдивовижніших істот, які можна було б там зустріти. Освоєння космосу – можливе продовження існування людства, можливість пережити світові катастрофи і кризи експонентного розвитку. У творах жанру кіберпанк освоєння нових світів, як правило, не змінює кардинально людської природи. І на колонізованих планетах у космосі людина також страждає від традиційних глобальних антропологічних проблем: голоду, холоду, бідності, хвороби, нерівності, насильства та інших.

Розвиток ідеї трансгуманізму отримали на ґрунті пошуку рішень для цих соціальних та екзистенційних проблем людського існування. Філософська концепція трансгуманізму засновується на ідеях позитивних змін людської природи під впливом технологій. Багато авторів творів жанру кіберпанк розглядають лише фізичні, тілесні зміни людини, деякі з них на контрасті навпаки показують посилення недоліків, властивих тілесній природі людини, під впливом новітньої техніки.

У популярних на просторах сучасної масової культури творах жанру кіберпанк, таких як «Нейромант» і «Примара в обладунках», людям майбутньої доби вдалося досягти кращого фізичного розвитку (вони стали сильнішими і витривалішими, збагатили та зміцнили ряд тілесних функцій), але вони залишаються психологічно нестійкими та фундаментально екзистенційно нещасливими.

З частим використанням теми трансгуманізму стала актуальною проблема корабля «Тезея»: згідно з давньогрецькою легендою в цьому кораблі замінили всі деталі на нові, при цьому постає питання – чи корабель залишився колишнім, чи став чимось принципово новим?! Якщо перенести цю метафору на тему дослідження, то постановка питання може стати такою: якщо таким самим способом замінити в людині більшу частину органів і частин тіла на штучно створені, чи вона залишиться людиною. Часто у жанрі наукової фантастики, щоб розмежувати антропологічну галузь, антропологічну тематику, застосовують тему контакту з інопланетянами (відмінність людини від інших, різниця прибульців від людини) і тоді лише на рівні знайдених відмінностей показують риси, властиві саме людині (мисленнєвий експеримент в літературі). І часто це не обмежується лише біологічними, фізіологічними відмінностями, а навпаки приділяється увага саме екзистенційним духовним проблемам людини. Другий важливий момент різниці – людський розум, особливості людського розуміння (гносеологічний чинник) та здатність їм мислити і приймати рішення (чинник цілеспрямованості дії, наявність у дії логічних та емоційних складників). Таким чином, культурні відмінності людини стають основою розгортання сюжету у просторі науково-фантастичного твору.

Підсумовуючи попередню тезу, нам важливо підкреслити ту думку, що фізичні, тілесні зміни людини впливають на її духовний, психоемоційний стан, для нашого дослідження найважливішим є саме цей аспект людського існування. І тут ці зміни можуть бути як рятівними для індивіда та його взаємодії у соціумі (привести до нівелювання конфліктів), так і згубними для особистості та суспільства.

Такий приклад ми зустрічаємо у творі Аркадія та Бориса Стругацьких «Хвилі гасять вітер». У сюжетній лінії розкрито історію про частину суспільства, яка відокремилася від решти не за фізичними даними, а за способом мислення, вони стали своєрідними надлюдьми. З історії філософії ми знаємо про виникнення надлюдини та філософсько-світоглядні підстави її існування, представлене в роботах Фрідріха Ніцше.

Ніцше розробляє концепцію надлюдини, надлюдина – це якісно інший етап антропологічного розвитку, що від попередніх етапів (минулого покоління) відрізняє саме інший (новий) спосіб мислити, чим і започатковується планетарна антропологічна зміна.

Питання морального вибору в екстремальних ситуаціях, при соціально-культурних кризах, при побудові якісної взаємодії у суспільстві ґрунтується на принципах загальнолюдської етики, одним з перших ці принципи універсалізував І. Кант. Основні питання трансформації людини лежать між деонтологічною і утилітарною етикою. При утилітарній моделі важливі наслідки вибору, при деонтологічному підході важливим є сам процес вибору, а не лише фінальний результат. Щоб визначити, наскільки моральним був вибір, можна звернутися до концепцій етики в історичному розрізі. Одна з найважливіших – «Доктрина подвійного ефекту»,

висловлена Фомою Аквінським у роботі «Сума теології» [Аквінський, 1969, с. 824-862.]. Згідно з цією доктриною, будь-яка дія може вважатися моральною, якщо містить такі пункти, як: дія має призводити до загального позитивного чи нейтрального результату; позитивний ефект має переважати негативний; людина зобов'язана мати добрі наміри; дії людини не повинні безпосередньо спричиняти негативний ефект.

Не можна доброю метою виправдовувати злі вчинки. Така концепція нині є основою багатьох сучасних інститутів. Зокрема, допустимість самооборони чи правила ведення бойових дій (з метою збереження блага у мирного населення). У медицині прикладом етичної деонтології може бути активна чи пасивна евтаназія, що враховує різні наміри тієї ж самої дії. Прихильники утилітарної моралі не оцінюють суть дії, якщо наслідки повністю ідентичні.

Іммануїл Кант припускав, що в основі етичних міркувань лежить розум, усі дії – це наслідок мислення. І з його концепції мораль – це раціональне зерно розумного судження, а просвітництво служить для цієї мети – універсалізації загальних правил моралі [Кант, 1998, с.658].

Автори-фантасти ґрунтуються зокрема на наукових висновках галузі нейробіології, один із відомих сучасних учених Джошуа Грін [Greene, 2013] провів дослідження з приводу моральних якостей людини та взаємодії прийняття рішень із відповідними зонами головного мозку (експерименти проводилися не тільки на людині, а й на тваринах). Результати досліджень цього вченого показали той факт, що поняття моралі є вродженим та різні частини мозку відповідають за рішення, універсального принципу вибору не існує. У своїй роботі «Моральні племена» Д. Грін висуває гіпотезу «Подвійної обробки»: «За деонтологічні, «совісні» рішення відповідають ділянки, що забезпечують автоматичний емоційний відгук, а за розважливі, виважені – аналітична частина мозку». [Greene, 2013, с. 112-119], тим самим посилюється значення емоційності та емпатії людини, як чинників морального вибору. Тим самим мораль має як соціально-біологічні, так і соціально-культурні підстави.

Частим завданням авторів творів жанру кіберпанк є показати, що питання моральності та емпатія – це відмінні антропологічні риси людей, властиві їм «за природою». У кіберпанку людина постає перед проблемою, яка волає до її людяності. Яскравий приклад такого екзистенційного вибору – моральний вибір головного героя фільму «Той, що біжить по лезу» або антиприклад головного героя Нео з «Матриці». І найчастіше події у фільмі – етична перевірка для героя, а вибір він приймає між логічними, раціональними та суто емпатичними рішеннями. І саме момент співпереживання визначає межу людяності у прикладах, тим самим трансформуючи глядача, своєю глядацькою співпричетністю глядач нібито сам опиняється у екзистенційній ситуації морального вибору.

Висновок. На розглянутій емпіричній основі жанру наукової фантастики, особливо стилю кіберпанк, можна дійти висновку у тому, що питання «людяності» розглядають нерідко в межах важливих питань трансгуманізму: від фізичного розквіту до поліпшення розумових можливостей, але найважливішою темою залишається питання моралі.

Розглянуті концептуальні підстави трансгуманізму і постгуманізму, особливості культурно-антропологічних підходів до визначення феномену трансгуманізму (розвиток нанотехнологій, комп'ютерної інженерії, віртуалізація культурного простору, літературних та кінематографічних експериментів в жанрі кіберпанк). Також у статті ми розглянули історію розвитку ідей трансгуманізму та філософські засади трансформації концепції у візуальних творах.

Підбиваючи підсумки, можна зазначити, що трансгуманізм – це симбіоз історико-філософської та літературної, науково-фантастичної бази, що вплинула на сприйняття людини. Швидкий розвиток сфери технологій актуалізує інтерес до даної теми теж у прогресії, тому для нас є важливим вивчити це питання, визначити подальші перспективи концепції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аветісян М.Г. Філософія художнього простору у сучасному творі мистецтва: культурно-антропологічний підхід. *Гілея. Науковий вісник. Філософські науки*. 2020. Вип.152 (№ 1). С. 94-98.
2. Артюхов И.В. Трансгуманизм – философские истоки и история возникновения. 2008 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://core.ac.uk/download/pdf/304717271.pdf>
3. Кант И. *Критика чистого разума*. Минск. 1998. 909 с.

4. Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 4. С. 132–147. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-4-132-147
5. Луков В. А. *Трансгуманизм. Знание. Понимание. Умение*. Москва 2017. С. 245-252. DOI: 10.17805/zpu.2017.1.20
6. Ницше Ф. *Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого*. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Москва: Культурная революция, 2007. 432 с.
7. Фома Аквинский. *Сумма теологии.* / Пер. С.С. Аверинцева. Антология мировой философии. Т. 1..2. Москва, 1969. С. 824-862.
8. Фуко М. *Слова и вещи*. Археология гуманитарных наук. Москва: Прогресс, 1977. 408 с.
9. Evaldas J. Religious Dimensions in Transhumanist and Posthumanist Philosophies of Science. *Journal of philosophy*. New York : J Philosophy INC. 2021. Vol. 6, no. 1. P.125-133. DOI: <https://doi.org/10.12681/cjp.24582>
10. Ferrando F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *An International Journal in Philosophy Religion, Politics and Art "Existenz"*, Vol. 8, No 2, 2013.
11. Fuller S. *Humanity 2.0. What It Means to be Human Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan, 2011. 265 p.
12. Fuller S. *Knowledge. The Philosophical Quest in History*. New York: Routledge, 2015. 312 p.
13. Greene D. *Moral tribes*. Penguin Press, 2013. 432 с.
14. A History of Transhumanist Thought. 2008 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>
15. Samuelson H. Transhumanism as a secularist faith. *Zygon*. 2012. P. 710-734. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x>
16. Sorgner S. L. (2020). *On Transhumanism: The most dangerous idea in the world?!* /S.Hawkins, trans Pennsylvania State Univ Press, 2020. 160 p.
17. Talovic A. On Transhumanism: The Most Dangerous Idea in the world?! *Journal of Posthumanism*. 2021. Vol. 1, No. 1, May. P.125-8, DOI:10.33182/jp.v1i1.1491.
18. Transhumanism word declaration. Boston, 1998 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>

Стаття надійшла до редакції 28.10.2021

Стаття рекомендована до друку 10.11.2021

Marharyta G. Avetisyan, postgraduate of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody sq., Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-4199-0712>

PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL AND HISTORICAL-PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF TRANSHUMANISM IN CONTEMPORARY CULTURE: DESIGN AND DEVELOPMENT OF THE CONCEPT

The issues of formation of transhumanism in cultural philosophy and history of development of conceptual ideas in visual works were considered. In modern philosophical issues, position of transhumanism becomes essential. Ideas of transhumanism are reflected in all areas of digital space. Based on predominantly visual component of this space, we consider philosophical and anthropological ideas and analyze genre features inherent in the means of expression and technological aspects of modern visual culture. Clarification of conceptual foundations of transhumanism and peculiarities of cultural-anthropological and transdisciplinary approaches to defining the phenomenon of transhumanism helps clarify the issue of transhumanism in historical-philosophical and philosophical-anthropological perspective.

Conceptual foundations of the direction are based on humanistic historical perspective, and features of the current state of culture depend on the development of technology, nanotechnology, computer engineering, virtualization of cultural space, literary and cinematic experiments in science fiction. To achieve this goal, we turn to modern advances in neurobiology, phenomenology, philosophy of technology and address ethical issues regarding the morality of the individual in new changing conditions and impact of technological advances on public morality. Drawing conclusions on the development of the concept is not only based on ideas of supporters of transhumanism but also on the work of authors who criticize it.

Provisions of transhumanism (including historical, philosophical and literary base) affect man's perception of the world around him. And development of technical component of the world and state of digital influence on society actualize interest in further immersion in prospects of the direction.

The purpose of the article is to clarify conceptual foundations of transhumanism, features of cultural-anthropological and transdisciplinary approaches to defining the phenomenon of transhumanism and clarify issues of transhumanism in historical-philosophical and philosophical-anthropological perspective.

Keywords: **transhumanism, humanism, science fiction, existentialism, morality, ethics.**

REFERENCES

1. Artyukhov, I. V. (2008). Transhumanism – philosophical origins and history of origin, 2008. <https://core.ac.uk/download/pdf/304717271.pdf> (In Russian)
2. Avetisyan, M.G (2020). Philosophy of artistic space in a modern work of art: cultural and anthropological approach. *Gileya. Scientific Bulletin, Philosophical sciences*. Issue 152 (№1). P.94t-98, (In Ukraine)
3. Evaldas, J. (2021). Religious Dimensions in Transhumanist and Posthumanist Philosophies of Science. *Journal of philosophy*. New York: J Philosophy INC. Vol. 6, no. 1.P. 125-133. DOI: <https://doi.org/10.12681/cjp.24582> (In English)
4. Ferrando F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanis, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *An International Journal in Philosophy Religion, Politics and Art "Existenz"*, Vol. 8, No 2, 2013. (In English)
5. Foucault, M. (1977). *Words and Things*. Archeology of the Humanities. Moscow: Progress, 1977.408 p. (In Russian)
6. Fuller, S. (2011). *Humanity 2.0. What It Means to be Human Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan,. 265 p. (In English)
7. Fuller, S. (2015). *Knowledge. The Philosophical Quest in History*. New York: Routledge, 312 p. (In English)
8. Greene, D. (2013). *Moral Tribes*. Penguin Press. 432 p. (In English)
9. A History of Transhumanist Thought. 2008 [Electronic resource] / Access mode: <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (In English)
10. Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Minsk. 909. (In Russian)
11. Krizan, A.I. (2019) The idea of a posthuman: a comparative analysis of transhumanism and posthumanism. *Philosophical sciences*. Vol. 62. Nom. 4. P. 132–147. DOI: 10.30727 / 0235-1188-2019-62-4-132-147 (In Russian)
12. Lukov, V.A. (2017). Transhumanism. Knowledge. Understanding. Skill. Moscow. DOI: 10.17805 / zpu.2017.1.20 (In Russian)
13. Nietzsche F. (2007). *Thus Spoke Zarathustra*. A book for everyone and for no one. Complete works: In 13 volumes. Vol. 4: Thus spoke Zarathustra. A book for everyone and for no one. Moscow: Cultural revolution. 432 p. (In Russian)
14. Samuelson, H. (2012). Transhumanism as a secularist faith. *Zygon*. P. 710-734. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x> (In English)
15. Sorgner, S. L. (2020). *On Transhumanism: The most dangerous idea in the world ?!* /S. Hawkins, trans. Pennsylvania State Univ Press. 160 p. (In English)
16. Thomas Aquinas (1969). *The sum of theology.*/ S.S. Averintseva, trans. Anthology of World Philosophy. T. 1-2. Moscow. P. 824-862. (In Russian)
17. Talovic, A. (2021) On Transhumanism: The Most Dangerous Idea in the world ?! *Journal of Posthumanism*. Vol. 1, no. 1, May. P. 125-128, doi: 10.33182 / jp.v1i1.1491. (In English)
18. Transhumanism word declaration (1998) Boston. <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> (In English)

The article was received by the editors 28.10.2021

The article is recommended for printing 10.11.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-04>

УДК 791.623.1

Надія Степанівна Корабльова

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

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна,
майдан Свободи, 4, Харків, 61022, Україна,

<https://orcid.org/0000-0002-3831-6030>

Ганна Павлівна Чміль

доктор філософських наук, професор,

академік Національної академії мистецтв України,

директор Інституту культурології Національної академії мистецтв України,
бульвар Шевченка, 50-52, Київ, 01032, Україна,

<https://orcid.org/0000-0001-6569-1066>

ОПЕРАТОРСЬКЕ МИСТЕЦТВО – ДЕСКРИПТИВНА ФІЛОСОФІЯ «НА ПЛІВЦІ» ОБРАЗІВ НОМО: ВІД ФІКСАЦІЇ ОБРАЗІВ (НОМО PHOTOGRAPHICUS) ДО ВІРОЛОМСТВА ОБРАЗІВ (СУЧАСНИЙ НОМО VIDENS)

У статті досліджується операторське мистецтво як об'єктивована культурна реальність, в просторових і часових структурах відеоопису. Генеза мистецтва зйомки змінювала звички сприйняття і мислення людей – від фотографічних образів Homo photographicus до сучасного Homo Videns, візуальний досвід якого є досвідом привласнення і дистанціювання від світу в його оптичній модальності. Операторське мистецтво, корелюючи з метафізичними дискурсами реальності, створює соціокультурний код як матрицю значення і смислів, забезпечує організацію і підтримку семіотичного фонду культури через здійснення функції соціалізації і культурної інтеграції. Акцентується увага на відмінностях між відеоописом і філософським текстом. Переваги відеоопису у тому, що він позбавлений складності філософського тексту за рахунок читабельності індексів, демонстрації кодів, які визначають їх послідовність через відзняті образи-персонажі близькі до повсякдення настільки, що не потребують аналізу, бо є очевидностями.

Магічна функція екранного образу у тому, що він має множинні віддзеркалення, тому наратив набуття ідентичності переводиться в зовнішню площину, по той бік екрану, коли образ створений оператором є тим сигналом, який запускає уяву, а індикативний характер переноситься на зображене, і ці індикатори достатньо індексовані, щоб бути знаками-стимулами, ефектами для сприйняття Homo Videns. Вони дешифруються у відповідності до стандартів і ідеалів певної культури, коди якої в конкретний момент часу розпізнаються суб'єктом цієї культури, впливаючи на конституювання і реконституювання Homo Videns, який споживає як речі, так і зображення, і на трансформації самої культури. Технологічне перетворення образів Homo Videns відбувається через зміну технологій зйомки і операторської роботи, яка складає вагомий сегмент історії культури. Нехай операторська майстерність прямо не визначає рух технічного прогресу, проте користується здобутками технологічних революцій. Вибір проблемних полів аналізу образів людини пов'язаний з еволюцією технік зображення, візуалізації, на сьогодні є більш виправданим, ніж раціоналізація цих образів.

Ключові слова: **технології зйомки, Homo photographicus, Homo Videns, відеоопис, безіндексний запис.**

Як цитувати: Корабльова, Н., Чміль, Г. (2021). Операторське мистецтво – дескриптивна філософія «на пливці» образів homo: від фіксації образів (homo photographicus) до віроломства образів (сучасний homo videns). *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки», (64), 32-43.* <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-04>

In cites: Korabliova, N., Chmil, H. (2021). Cinematography as a descriptive philosophy “on the cinefilm” of images of homo: from the fixation of images (homo photographicus) to the treachery of images (contemporary homo videns). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (64), 32-43. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-04> [In Ukr]

Поява кіно – технічно опосередкована його технологічною генезою поєднання зображення, звуку і режисури, що стало початком і осереддям аудіовізуального дискурсу в екранних мистецтвах. Аналізуючи ці процеси Сандра Паулетто вказує, що генетично це можна почати з античності, яка зосередила свої пошуки «спільних принципів, які б могли пояснити і підсумувати наш мультисенсорний досвід світу» (Паулетто, 2004, з посиланнями на Дітера Даніельса Сандра Паулетто означає предметне поле нової науки – аудіовізіології «від античності до сьогодення, від теорії універсальної гармонії Піфагора до музичної візуалізації плагінів для mp3 плеєрів», дослідження взаємодії між кольором і звуком є процесом пошуку людиною принципів і підстав всеохоплюючої гармонії світу (Паулетто, 2004 с.45) [In Ukr]. Поява і зміна образів Homo Videns корелює з образами-знаками, коди яких очевидні і добре скоординовані, які використовуються людиною для оприявлення власного образу, через які вона може трансформувати себе, свою референтну групу. Образ створений оператором є тим сигналом, який запускає уяву, а індикативний характер переноситься на зображене, і ці індикатори достатньо індексовані, щоб бути знаками-стимулами, ефектами сприйняття. Вони дешифруються у відповідності до стандартів і ідеалів певної культури, коди розпізнаються суб'єктом цієї культури. *Філософічність фотографії* Анрі ван Лієр пов'язує з зернистістю, тобто тим, що фактично складається з зерен, і зазначає, що дякуючи цій властивості людство отримало можливість «зрозуміти «квантовий» характер Всесвіту: «Фізики, зокрема Ервін Шрєдінгер, відзначали, що без квантової структури енергії (неподільності кванта енергії h) наш Всесвіт був би абсолютно неперервний, і тому не міг би спровокувати події чи дати початок людям. Таким чином, фотографія вже є філософською в силу своєї зернистості» [А. ван Лієр, 2019, с. 170] [In Ukr].

У ситуації, коли мовна реальність – вичерпно самодостатня і не потребує позамовного гаранта (Р. Барт), «пристібки» (приймєники) тиражуються в міксах з «модними» техніками і технологіями, доцільним є означник – *відеоопис*, бо відзнятий кадр не менш здатний вмістити в собі прірву не витлумачених ще – «сплячих», «відсутніх», «мерехтливих» (означники К. Свасьяна) смислів, ніж слово. Дифузії між логічним і образним – відмінні, хоча і взаємопов'язані: Олег Драч (український актор, режисер) розмірковуючи стосовно збереження тексту автора, як він висловився, «до коми», перетворення змістів у інші форми, цитує Леся Танюка: «Якщо взяти віршований текст Лесі Українки, то в ньому не можна піймати ідею і зафіксувати її, можна тільки почути її варіативність і створити такі умови, щоб ця ідея, як мозаїка, мерехтіла різними неочікуваними гранями своєї багатогранності» [Драч, Кіно-Театр, 3(149), 2020, с. 21]. Створювачем таких умов є операторська діяльність, мистецтво «писати світлом» так, щоб стимулювати у глядача мислєдіяльність.

Виділяючи три рівні смислу Р. Барт зазначає, що «третій смисл – рівень значення, відкритого сенсу ... не підлягає опису, а піддається теоретичному осмисленню і вираженню ... в способі «читати реальність» [Барт, 2015, с. 85] [In Ukr]. Ця здатність ґрунтується на застосуванні взнаваних і чітких кодів до зображення, до послідовності подій, щоб створити відеоопис більш реальних ситуацій, ніж ті, які викликає звичайний текст. Відеоопис за рахунок читабельності індексів, кодів послідовності, персонажів близьких до повсякдення настільки, що вони не потребують аналізу, є взнаваними через маркування образу денотаціями чи конотаціями розповсюдженими в культурі. *До зображувальних технологій* Анрі ван Лієр і Міхал Ямпольській застосували означник «антропогенеза» (Анрі ван Лієр стосовно генези феномену фотографії, а М. Ямпольській – кіно Кіри Муратової). Анрі ван Лієр підкрєслює своєрідність такої художньої антропології тим, що фотографія демонструє поступову «появу того, що робить нас людьми через історію виду». Зробимо наголос на «своєрідну», бо, як зазначає Анрі ван Лієр: «З камерою в руках важко уявити собі людину мікрокосмом чи вигукнути з Декартом: «Я мислю, отже я існую» [А. ван Лієр, 2019, с. 87] [In Ukr]. На відміну від тексту знімок є природним знаком-стимулом, якому властива стимул-дія без репрезентації. Вони мають переваги перед філософськими

текстами у своїх впливах на Номо: починаючи від винайдення фотографії, Номо *photographicus* (означник Анрі ван Лієра) до Номо *Videns* (означник цього типу суб'єктивності представлений у праці «Номо *Videns: Televisione e Post-Pensiero*» Джовані Сарторі).

Аналогічно тому, як появи свідомості у Номо *sapiens* передувало оволодіння молотком, про що у свій час писав Ф. Енгельс («Роль праці у процесі перетворення мавпи на людину»), появи нового типу людини зі зміненою свідомістю – Номо *Videns* передувала поява екранних зображень. З посиланнями на кантівський аналіз відмінностей між світом ідей і світом чуттєвого сприйняття (робота І. Канта «Критика чистого розуму»), Д. Сарторі звинувачує екранні технології у перетворенні Номо *sapiens* на Номо *Videns*, вважаючи це регресією у людській еволюції, бо вони сприяли заміщенню абстрактного, аналітичного, системного мислення на маніпулятивне, сформувавши домінуючу здатність у цього типу людини – маніпулювати з візуальним сприйняттям, використовуючи здатність нашого мислення відірвати нас від власного досвіду. Регресом це вважає і Pisters P. [Pisters P., 2003, s. 16].

Рух світла створює ситуації, коли око торкається екранних зображень, здатних корелювати з настроєм реципієнта [Barker, 2009]. Те, що потрапляє в поле зору, через зв'язок між оком і мозком впливає на конституювання суб'єктивності. Адресат впливу через дотик до образів, які функціонують як знаки, засвоює, інтерпретує, повторює пропоновані образи-зразки з різним ступенем достовірності. Кіноплівка має ті ж самі характеристики світлового відбитку, що і фотографія: «Завдяки своїй площині різкості, кадруванню, ізоморфізму, синхронності, пульсації, переваженості і недовантаженості» подає «фігуру, жестикуляцію, частину тіла чи дію у такій привабливій і напруженій манері, що глядач буквально заводиться» [А. ван Лієр, 2019, с. 45] [In Ukr]. Виокремлюючи ці особливості впливу фотографії на глядача, Анрі ван Лієр зазначає, що у такій площині «є спокуса говорити про стимули-сигнали. Але оскільки цей ефект досягається тільки дякуючи дуже насильницькій індексації, а індекси відносяться до групи загально визначених, більш чи менш систематизованих знаків, ми будемо говорити про стимули- знаки» [А. ван Лієр, 2019, с. 45] [In Ukr]. Braudy L., Cohen M. називають це «перевагами» екранної реальності, бо процеси самопізнання для Номо *Videns* призводять через «регрес до стадії примітивного нарцисизму» [Braudy L., Cohen M., 2009, p. 143]. Нарцисичний і з клінічної точки зору. Як у часи Фрейда лікували едипові комплекси, у сучасну добу культури споживання власного образу, культу самого себе – лікують нарцисичні. У зробленому Ж. Лаканом розрізненні Я і власного Я, останнє носить відчужуваний і привласнювальний характер. Екран дозволяє «відчутти недоступну насолоду, отримати задоволення від дереалізації, яка, фактично, є імміграцією, втечею від підпорядкування, ангажування. Можна полегшити невизначеність бажання» [McGowan, 2007] [In Ukr]. Ще Вальтер Беньямін («Краткая история фотографии») висловив тезу стосовно того, що оптичне-несвідоме людина пізнає за допомогою фотографій аналогічно тому, як про своє несвідоме дізнається від психоаналітика на сеансах психоаналізу. Номо *Videns* як соціальна і культурна істота народжується двічі (стадія дзеркала Жака Лакана, «Лаканівські зошити»): подібно Нарцису виявляє себе як Іншого, з тим потрапляє у символічний світ соціальних, культурних об'єктів, у світ Закону Іншого – мови, логіки, ідеології, де віднаходить себе [Лакан, 2004]. Одним з таких місць віднаходження стало екранне дзеркало. Не безпідставно Вадим Скуратівський у одній зі своїх кінознавчих розвідок вказує на психоаналітичний ефект від появи екранного дзеркала: «Від монархів до плебсу, найвищі тоді інтелектуальні авторитети, скептики всіх орієнтацій, віряни усіх церков – пройшли через найсильнішу «комунікаційну травму» зустрічі з рухомим зображенням, через шокову його рецепцію» [Скуратівський, Кіно-Театр 4 (150), с. 43] [In Ukr].

Унаочнене підсвідоме через образ чинить більший вплив на людину, ніж раціонально вибудовані аргументи. Так, у фільмі Стенлі Кубрика «Із широко заплещеними очима», режисер через «фантазмагорії препарує підсвідомість фрейдистськими натяками», оголюючи «приховані бажання, людську природу підсвідомого» [В'южаніна, Кіно-Театр, 2,(148) с. 29], мотивуючи глядача до самоаналізу. Тетяна В'южаніна епіграфом взяла характеристику творчості Стенлі Кубрика дану Ксенією Петрухіною: «Стенлі Кубрик, безсумнівно, філософ. І, мабуть, більшою мірою філософ, ніж більшість кінематографістів, тому що йому вдалося зобразити не просто конкретну людину, а людину взагалі», додамо – людину в ситуаціях. «Своєю наповненістю життям фільм завдячує майстерній операторській роботі Ларрі Сміта, члена Британського товариства кінооператорів. Опиняючись у полоні фільму, неможливо

збагнути, як семантичну значимість кожного кадру втілено через колір, перспективу, музичний супровід, гру акторів, де усе на своїх місцях.» [В'южаніна, Кіно-Театр, 2,(148) с. 28] [In Ukr]. Ця загадковість досягається операторською роботою, коли не лише образи-фантазії, спроектовані підсвідомістю героя, який ніби на сеансі психотерапії – занурений в себе і подорожує власним Я, а й коли підсвідомими стають простори, у яких відбувається екранна дія: «технологія *rip* проєкції, щоб зімітувати вулиці Нью-Йорка, зробити їх схожими на щось декоративне, справді «фальшиве» [В'южаніна, Кіно-Театр, 2 (148) с. 29]. Це є те «означуване як знаки, які з'являються з різною щільністю в різні моменти, а великі плани в кіно надають особливої рухливості означуваному» [Барт, 2010, с. 103] [In Ukr].

Сучасні технології зйомки дозволяють за допомогою рухомих кадрів оприяти інструменти кінографіки, які «легко перетворюють сцени на справжні шедеври, дивовижні атракціони». Саме про це йдеться у кінознавчій розвідці, «зовсім не рецензії», як означив цей жанр її автор Іван Войтюк, ділячись враженнями від перегляду телешедедру «Спіймати Кайдаша». Відзначаючи вдалу операторську роботу Анатолія Сахно, автор зазначає, що операторові вдалося «не втратити цілісної картини та ще й умудритись зняти кілька суперових кадрів з тваринами. А комаха в тарілці борщу та гніздо на дереві з пташенятами – шедевр» [Войтюк, Кіно-Театр, 4 (150), с. 13] [In Ukr]. Окрім відеоряду, відзнятого оператором, ніщо інше краще не ілюструє тезу про те, що немає справжнього, істинного існування, є ракурси його подачі і ілюзії справжності, бо «філософія кінофільмів – це філософія рухомих картинок» [Carroll, 2008] [In Ukr]. Це доводить автоматичний безіндексний запис без втручання оператора чи з мінімальним втручанням (зйомка автоматичною камерою). У цьому відмінність «малювати світлом» від малювати пензлем чи писати текст. Анрі ван Лієр, порівнюючи ініціативи фотографа з ініціативами художника чи мислителя, визнає ініціативу фотографа як не обов'язкову, тому що «навіть фотографії, які представляють психологічну чи соціальну ситуації, отримуються шляхом автоматичного використання об'єктивів, плівок, проявників і фіксажів», тобто здатні створювати випадковості, які неможливі у текстах чи малюнках [А. ван Лієр, 2019, с. 112] [In Ukr]. У подібній ситуації врахована сама суть і специфіка операторської роботи – без напередзаданих індексів, коли індикатори сигналізують, а знаки означають, аналогічно знакам COVID інфекції, яка ініціювала «семіологію» хвороби з усіма наслідками цієї фіксації так активно відрефлектованої філософією.

З винайденням монтажу оператор освоював нове проблемне поле у дослідженні екранних мистецтв – семіотику кіно. Крістіан Метц зазначає, що «Монтаж став практично синонімом самого кінематографа, і почав розвиватись як провідний елемент створення знаку у кіно» [Метц, 2010, с. 105] [In Ukr]. Жак Дерріда розглядаючи кіно як деконструктивне письмо, зазначав, що воно «...активно експлуатує всі можливості монтажу. Тут і ритмічна гра, і внутрішні цитати, і вкраплення інших текстів, і зміни тону, і перехід з однієї мови на іншу, і перетин різних дисциплін... письмо – це і є кінематограф» [Дерріда, 2007, с. 58] [In Ukr]. Щоб протиставити кінематограф авторитету дискурсу, до написання книги «Знімати слова» Жак Дерріда залучає французького режисера Сафа Фаті, щоб показати здатність кадрів стимулювати як емоційне, так і інтелігібельне, недоступне чуттєвому пізнанню. Можливості багатокамерної зйомки, інтерактивні технології, безмежні можливості трансформації зображення породжують нові монтажні прийоми. Сьогодні за допомогою комп'ютерних технологій створюють літературно-образотворчі *кінометафори* на кшталт хрестоматійних для кіношників образотворчих тропів у фільмах С. Ейзенштейна, те, що С. Ейзенштейн називав «інтелектуальним монтажем (відома монтажна фраза з «Броненосця Потьомкіна», у якій «піднімаються» алупкінські леви тощо).

Розрізнення «модерної-доцентрової чи постмодерної-відцентрової» моралі, як їх означив Юлій Швець, дане через операторську майстерність Володимира Гуєвського (фільм «Пекельна хоругва, або Різдво козацьке»): «...пригоди козака Семена реалізовані у фільмі переважно через середні плани й тривалі кадри. Звісно, це шокує фанів фейсбуку, звиклих до кліпового мерехтіння телематрофа й самодостатніх візуальних ефектів, які затіняють історію». На протигагу Сергію Ейзенштейну, Юлій Швець вважає, що не «міжкадровий» монтаж, а «всереднінкадровий» (під назвою «мізансцена») є засадничим у мистецтві, бо «...в ньому менше маніпулятивних резервів», отже, «у глядача є можливість вибирати: він може бачити і головний предмет, і те, що навкруги, а – не те, що як «головне» йому «вносять в очі» [Швець, Кіно-Театр, 3 (149) 2020, с. 4]. Має значення і структура кадру.

Вадим Скуратівський до сторіччя режисера Федеріко Фелліні написав статтю – «Структура кадру режисера Фелліні». Автор підкреслює, що «...у всіх фільмах режисера посередині – і геометрично, і «сміслово» – обов'язково якийсь зворушливий предмет, а власне ніби якийсь «семантичний ліхтар», який саме «сміслово» висвітлює все довкола себе, і в тому кадрі, і у всій почережності всіх інших кадрів». Підкреслюючи значення монтажу, його смислоподієву мовленість до глядача, В. Скуратівський говорить про кінематограф як «само карколомну монтажну почережність» від С. Ейзенштейна до «патології монтажного розгулу американського кіно останніх його десятиріч», але тільки у Фелліні «монтаж» – посередині кадру та чи та зворушлива предметність. Чи просто якась зворушлива чи подія, а точніше, «подійка». І воно відразу стає абсолютним сигналом для всієї іншої подієвості кадру» [Скуратівський, Кіно-Театр, 3 (149) 2020, с. 37]. Епоха і стилістика постмодерної доби урізноманітнила палітру авторських засобів оператора «малювати світлом», дозволила випрацьовувати власний почерк, впливати на режисерські практики нелінійного монтажу.

Про операторство як авторський «візуальний живопис», пише відомий український оператор Сергій Борденюк, аналізуючи операторську роботу Данила Демуцького у фільмі «Два дні» (Одеська кінофабрика, 1927). Такі операторські прийоми, як «використання світла, динаміка кадру, внутрішньокадровий монтаж, стилістична єдність, відчуття та втілення екранного авторського образу, візуальний темпоритм – стали базовими та переконливими в передачі інтонацій, настрою, атмосфери, всього драматизму подій». У цьому Сергій Борденюк бачить впливи німецького експресіонізму і манери знаменитого німецького оператора Карла Фройнда, про якого говорили як про «сенсаційну новизну в галузі техніки зйомки» [Борденюк, Кіно-Театр, 3(149), 2020 с. 38]. Загальна операторська стилістика відзнятої стрічки є авторським малюнком художника світлом, коли «світловий пензель молодого оператора насправду ставав диригентом настрою кожного його кадру. Тут можна говорити про драматургію світла» [Борденюк, Кіно-Театр, 3(149)2020 с. 39], екранний образ – не просто інформує, а, практично, фізично впливає на людину (ефект «словесної дії», відкритий Луїджі Піранделло) і за наслідками має дорівнювати «дії фізичній» [Борденюк, Кіно-Театр 3 (149) 2020 с. 39].

Перевагами ризомної кінооповіді майстерно скористався оператор Сергій Михальчук у зйомках фільму «Екс», зазначає Юлій Швець: «Доволі вільна композиція – ударний епізод (експозиція нападу), експресивний епізод (польський суд), флеш бек із усього, що призвело до трагедії» [Швець, Кіно-Театр, 3 (149) 2020, с. 5]. Така архітектоніка поетизує дійство, а поетичне кіно – це своєрідний маркер національної стилістики з врахуванням ментального тла. Аналогічно тому як філософ – творець концептів (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі), оператор творець екранної реальності. Можливий і зворотний процес – нищення дійсно реальним оптичної реальності, коли оператор стає управителем і семіотичним втілювачем програми організації реальності – подієвої і об'єктної, на відміну від дійсності – процесуальної і трансляційної. «З технічного погляду ніколи не було більш захоплюючої і цікавої епохи для кінооператора, – заявив президент Британської асоціації операторів Гевін Фінні в інтерв'ю журналу *British Cinematographer*. Наразі ми маємо такий широкий діапазон інструментів: від класичної плівки до дивовижного спектра цифрових форматів, які дають нам можливість використати широку палітру засобів для задоволення розпеченої візуальними ефектами аудиторії» [ТТК, 3, 2008, 3, с. 34]. Знаки також старіють, про що свідчить поява «кліпового монтажу»: монтаж стає різким, хронометраж кадру менш довгим. Паралельно змінюється і тип мислення, яке перетворюється на «кліпове», мислення фрагментарне, мислення «в цю хвилину».

Гіперфотографізм культури змінює технології операторської роботи, яка є результатом розвитку знімальної техніки і технологій у сучасних цифрових форматах. Камера як технічний винахід продовжує залишатись навігатором у полі сучасного життєвого світу, формат зображення корелює з можливостями технік зйомки, операторським мистецтвом відеоопису. Технологічний процес знімання 3D-камерами, коли замість білого екрану – сірий, дає можливість міксувати реальні зйомки, віртуальні зображення, імпровізувати. При цьому оператор повинен враховувати активатори впливу на глядача, які спрацьовують в момент перегляду відзнятого ним матеріалу, ті підсвідомі реакції, коли «неперервно утворюються тисячі нестійких ментальних схем, які плетуться в спіралі і реалізуються у такому вигляді, що метафори і метонімії є не просто стилістичні фігури... їх варто розглядати як основне дійство» [А. ван Ліер, 2019, с. 67]. Це той «сон розуму», який ближче до сну, ніж до уяви, бо включає до

сновидіння аналогії і асоціації (З. Фрейд, «Інтерпретація сновидінь»). Екранне дійство – безодня, у яку чим довше вдивляєшся, тим більше вона вдивляється в тебе (ситуація відрефлектована екзистенціалістами). Це безкінечна глибина, небезпечна і оманлива, магічна і бажана, яка зачаровує, вабить і нищить одночасно, симулюючи задоволення, яке хочеться подовжувати до нескінченності. Ця ситуація потребувала переозначуваності традиційної філософської проблеми мови і образу.

Філософські рефлексії корелюють з прозоріннями геніальних кінорежисерів, які на рівні своїх, таких же геніальних, інтуїцій завжди резонують з часом, виступаючи провісниками подальших рефлексій стосовно відзнятих ними і візуально означених феноменів. М. Ямпольскій, підкреслюючи антисимволізм кінострічок Муратової, наводить приклад: Кіра у своєму інтерв'ю відповіла, що фікус є фікус і нічого іншого не означає, а глядач, вишколений інтелектуалами, намагаючись уподібнюватися їм, побачивши фікус, радіє своїй символічній обізнаності і бачить символ міщанства. Михайл Ямпольскій називає цю «надзвичайно інтелектуальну витонченість, принципово антикультурною» [Ямпольскій, 2008, с. 7]. С. Зонтаг пропонує радикальну технологію – зробити думку пристрасною, еротично забарвленою [Зонтаг, 1997, с. 13]. Десятий розділ її роботи містить лише одне речення – «Замість герменевтики нам потрібна еротика мистецтва». Цю еротизацію здатне оприявити екранне дзеркало завдяки новітнім технологіям зйомки. Її здатне забезпечити і фотографічне мистецтво. Таку «фотографічну активність» ван Лієр ототожнює з сексуальним актом, бо та «має свою стадію збудження, стагнації, фазу квазівегетативного запуску, прелюдію до різних стадій вагітності у темній кімнаті з її методами засвітки і підсилення контрастності, обрізки і центрування, а також перепланування макетів перед родами однинними чи множинними знімками. У цій метафорі знімок є моментом оргазму. У фотографічного процесу є свої посібники з акушерства і своя філософія в спальні». Акцентуючи увагу на останньому, Анрі ван Лієр зазначає, що саме це вказує на переваги того, хто знімає, в нашому контексті це може бути і оператор, здатний досягнути кульмінації не ретушуючи зображення і зберігаючи цільність негативу. Для цього потрібна «попередня візуалізація» (здатність в уяві отримати бажаний образ), тобто така професійна властивість як фотографічне бачення, як «передбачення того, що після проявки і друку цей знімок стане незвичним тригером ментальних схем, які можна відчутти вже в момент відкриття засуви» [А. ван Лієр, 2019, с. 115] [In Ukr].

Аркадіуш Левіцкі, зазначає, що еротизм був властивий кінематографу від початку його існування: «реєструючи, і у той же час провокуючи і проєктуючи подібні зміни, сприяв зародженню цього процесу», бо «якщо ми більш уважно подивимося на сюжети, які у ньому з'являються, мотиви, формальні і сюжетні рішення, виявиться, що він був таким же грішним, повним еротичної вседозволеності і нерозбірливості, як і головні напрямки сучасного кінематографу». Констатуючи, що «Десята муза була надзвичайно чуттєвою» [Левіцкі, 2018, с. 558], Аркадіуш Левіцкі зазначає, що це «було пов'язане як з соціальними змінами, так і з технічними винаходами, які з'явилися у той самий час» [Левіцкі, 2018, с.559]. Людська чуттєвість є культурним конструктом і має свою символіку (людина – продукувач символів у Ернста Кассіра) і образність, яка не потребує розпредметнення чи інтерпретації.

Оскільки смисл не передує тексту, неможливо поглянути на текст ззовні (смерть суб'єкта), то текст постає знаком, за яким нічого не стоїть (ефект присутності симульований). Цю симуляцію здатне забезпечити «написане» камерою, воно є самодостатньою технологією продукування реальності, яка може бути перекодована глядачем. За наявності ілюзії відсутності режисури, через ефект присутності глядач може симулювати будь-яку роль. Відсутність чітко визначених смислових ліній розгортання сюжету у фільмі дозволяють багатозначності, непередбачуваності, готовність народжувати нові версії смислів з «нон-фінальною експериментацією» (Ж. Дельоз). Змінюючи ситуацію, можна вибудовувати нову норму пристосування до нової ситуації з явленими паралелями, які напрошуються при повторних переглядах. Тут велику роль відіграють схеми сприйняття. М. Ямпольскій говорить про муратівський медіум як описову філософію, у якій велика роль відведена простору репрезентації кінокамери. Сьогодні, завдяки технологічним рішенням камери і зміни критеріїв фаховості операторського мистецтва, продукти операторської діяльності набувають нових характеристик. Впливаючи на сприйняття глядачем відзнятого дійства через відповідні ділянки нервової системи, операторське мистецтво змінює емоційний (і не тільки) інтелект реципієнта,

формує особливий спосіб сприйняття екранної реальності, продуцентом яких є операторська діяльність, а «плівка» – місцем, де відбувається дійство розраховане на глядацьке сприйняття.

Для оператора часів комп'ютерної культури процес фахової роботи над створенням екранного продукту значно скорочений у часі, що дає відчутний економічний зиск. Введене в комп'ютер зображення можна збільшувати/зменшувати, розмножувати (так зване розкодовування). Наприклад, мультиплікатор малює тільки ключові кадри руху, потім передає інформацію комп'ютеру, який продовжує малювати проміжні кадри. Таким чином, продуктивність праці художника зростає більше ніж у 10 разів. 15-хвилинний фільм можна закінчити через тиждень. Така технологія створення мультиплікаційних фільмів, за умови отримання певних навичок на відповідних курсах, може бути застосованою у приватній діяльності і повсякденному житті: любий бажаючий може не лише створити свій фільм чи мультимедіа, але і викласти його в Кіберпростір для перегляду.

Дешева магнітна плівка дозволяє робити скільки завгодно дублів і варіантів, щоб була можливість вибрати з них найкращий. Невеликі розміри цифрової камери, висока світлочутливість дозволяють використовувати її у невеликих приміщеннях навіть в умовах невисокої освітленості. Тому, за необхідності, можна гранично скорочувати кількість знімальної групи. Тобто мова йде про *черговий етап «розкріпачення» камери*, яка надала оператору можливість реалізувати набагато ширший *спектр творчих можливостей*. Завдяки легкій і компактній цифровій відеокамері, яка здатна працювати в автоматичному режимі, актор отримує набагато більшу свободу переміщення і імпровізації. Саме так було знято багато епізодів знаменитого фільму Ларса фон Трієра «Та, що танцює в темряві», які знімалися одночасно кількома ручними цифровими відеокамерами. Віртуозне використання портативної ручної, беззвучної камери у французькому фільмі «Коханці» (режисер Ж.-М Барр, Франція) дозволило акторам, вільно позуючи перед камерою, забути про зйомку, діяти спонтанно та імпровізувати, залучаючи до цього процесу і глядача. Видовищність здатна створити і сама камера. Анрі ван Лієр наводить приклад з режисером Шанталем Анкерманом, який створив кінематографію фігур за допомогою фронтальної і нерухомої камери. Це саме можна сказати і про фотоновели, персонажі яких «не є індивідуальностями, не виконують істинних дій чи навіть рухів. Вони невиразні і мертві. Але вони займають місце в просторі, і це дає можливість для сигніфікації» [А. ван Лієр, 2019, с. 46].

Важливу роль відіграє і те, що зйомка на цифрових носіях *коштує набагато дешевше*, що створює можливості для розвитку малобюджетного і незалежного кіно, можна обійтися без знімальної групи, творчого колективу. Тепер з цим здатна впоратися одна людина – режисер, він же оператор і автор. Цифрове кіно надає можливість знімати тривалий час, без особливих витрат і технічних обмежень, на гарну оптику, з чутливими мікрофонами. Негативними наслідками такої ситуації є те, що з'явилися фільми без думок, без концепції, без драматургії. Парадокс, але необмеженість спостереження згубила думку в багатьох фільмах і репортажах. Цілком можливо, це хвороба зростання, породжена досконалістю нової техніки і різким здешевленням знімального процесу. Для таких сподівань є підстави, бо так склалася сучасна ситуація, що знання стають надбанням небагатьох, решта – оволодіває технологіями. І ця решта не здатна *забезпечити потребу у радикально нових ідеях, які були б співзвучні часу, чи сприяли б творчому прориву у нову кіноестетику*, здатну акумулювати новий естетично-технологічний досвід дігитальної творчості. Визначатися з радикальністю новизни і формувати відповідну естетичну парадигму мають фахівці. Однією з таких робіт, які претендують на естетичне і філософське осмислення феномена «дігитального мистецтва» є робота відомого болгарського критика, і теоретика кіно, віце-президента міжнародної федерації кінопреси Божедара Манова «Дігитальна стихія: Нові засоби комунікації у цифровому XXI столітті». У роботі Б. Манова багато тонких і точних спостережень, висновків, які спонукають до роздумів. Так, виявляючи специфіку роботи на цифрових відеокамерах, Б. Манов не відокремлює період появи формату DVD від періоду початку роботи на апаратурі формату HDV, яка має вдвічі більшу роздільність, ніж DVD, тому наведені ним висловлювання західних режисерів, які працювали на цифрових відеокамерах і потім переводили відеозображення на 35 мм кіноплівку, у цьому невизначеному контексті виглядають не достатньо переконливими. Цитовані Мановом режисери виявляють здивування з приводу того, що після переведення відеозображення з кіноплівки на великий екран деталі, на які вони не звертали увагу під час відеомонтажу, стають

більш помітні, наприклад, «вологі сльози, на очах акторів, що значно посилювали драматизм кадру і загальне звучання епізоду» [Б. Манов, 2005, с. 285]. У випадку, коли мова йде про роботу в форматі DVD, під час роботи на комп'ютері з матеріалами, знятими на HDV, такі деталі на моніторі просто неможливо не помітити. І, якщо вже говорити про нову естетику гіперфотографізму, то вона пов'язана саме зі стандартом HDV, що дає дуже високий ступінь роздільності і, відповідно, вищу чіткість зображення.

Анрі ван Лієр говорить про фотографію: «...після неодноразового копіювання кількість чорно-білих бітів на першому знімку, невпинно зменшуватиметься. Але ...втрата бітів часто приводить до появи накладань чи нових індикаторів для коду читача» [А. ван Лієр, 2019, с. 53] [In Ukr]. Утворюється нове «проблемне поле» для удосконалення майстерності подачі матеріалу, а значить і для відповідних рефлексій. Повернення чорно-білих зображень у наше сьогоднішнє – не лише ностальгія, а й *своєрідний метамодерн*, який, наділяючи/приписуючи мистецтву глибини і фантоми з різних ресурсних джерел – від іконографії до інсталяцій, намагається перевизначити смисл мистецтва. Цьому сприяє середовище, яке вже, практично, гомогенізувалось утворивши мікс з медій, інтернет-технологій, кіно тощо. Але головне – незрозуміло, як корелюють ці технічні особливості цифрового відеозапису зі специфікою «дігитального зображення» і його «естетичною природою» у тих випадках, коли його використовують у дійсно новій, самостійній системі комунікацій – у Мережі. Висловлювання режисерів-прогресистів щодо означеної ситуації стало випробуванням для мислення, а філософія активізувалась у пошуках нової мови для нового формату філософського мислення, здатного осмислювати нефілософські практики, так як існує різниця між знаками і індикаторами, принаймні, у нашій традиції.

Удосконалення технічних засобів і можливостей кінокамери призвели до того, що час і простір стислися. Усунення дистанції, звичайно, не одноосібний здобуток кінокамери з її оператором, а ситуація в культурі, яка зумовлена розповсюдженням телекомунікації, Інтернетом, гаджетами різного ґатунку, якими просякнуте життя сучасної людини, тому не через топоси, а через потоки висвічуються людські відносини і людські долі. Це вже не людські екзистенціали в образах Отелло, Гобсека, Аполлона, Едіпа, Прометея і т. д., а «універсальний солдат» – Номо Виденс, робот-Протей, бо, як зазначає грецька міфологія, саме він здатний набувати образу різних істот і володіє многознанієм, яке, як відомо ще з Еклезіасту, «розуму не навчає», але поставляє енергію сучасній культурі, яка живиться нею і стурбована пошуком її «постачальників». Модною фішкою став фармакон (перетин візуального і голосового в одному), тому що технології візуалізації мають власні інтонації, якими можна керувати. Оператор за допомогою камери визначає точки біфуркації для продукування нових «героїв нашого часу», стимулює мислення образами. Це – також практика, смислова навігація в полі життєвого світу, коли будь-яку цінність можна перетворити на внутрішній імператив Номо Виденс. Погляд у камеру *подвоює*, це – момент зупинки потоку життя, миттєва фіксація. Той, хто режисує екранне дійство, керується техніками нормалізації людського матеріалу, а глядач-реципієнт на екран проєктує свої ідеали, надії, сподівання, страхи і фобії. Людина може і «втратити від образу», коли сюжет відзнятий оператором – система ковзаючих поверхнею дзеркал кадрів («стрічкою Мьобіуса», за Дельозом), є нарративне екранне зображення для нормалізації людського матеріалу через перетворення мозку на екран, про що писав Жан Бодрійяр у «Прозорості зла» (людина перед пустим екраном), що аналізує Schwab [Schwab, 2000].

Оператор мешкає в камері-обскурі, передає місце і тяглість часу, які властиві дійсно реальному, поза простором і часом, але у формі простір-час. Якщо зображення перевантажене сприйняттям, то запускається чергова концептуалізація і узгодження перцептивних, семіотичних, індикативних просторових ефектів. При перегляді стрічки чи екранного дійства місце дії конденсується у всюдисутність чи множинну присутність, його глядач охоплює своїм поглядом і слухом. Включається уява, яка тісно зв'язана з екранним дійством розміреженим знаками. Коли ці знаки потрапляють в поле зору реципієнта, він потрапляє в полон тяглості, подовжуваності і справжнього теперішнього (бергсонівська конкретна одночасовість). Подібну ситуацію сьогодні означають як «насилля дискурсу», коли ідеї і концепти є семіотичними ілюзіями, актами насильства, нав'язаними прагненнями реальності взяти у полон дійсність і переконати глядача, що це реальне. Але ж знаковою є природа кіно, яке полонить ілюзіями (Ілюзіон), а в системах знаків єдність понять завжди ілюзорна. Ця ілюзія – породження

професіоналізму майстра, бо «ідеальне – не що інше як матеріальне, перенесене в людську голову і перетворене в ній» (Карл Маркс, «Капітал»), тому якщо мозок творця екранного продукту створив невдалий проєкт чи обрав не підходящі засоби, коли клітини його мозку, як це рефреном звучить в серії картин про Пуаро, знятих за мотивами творів Агати Крісті, «сіра речовина погано працює», ефекту не отримаємо і стрічка залишиться «на полиці».

Коли творцями екранного дійства рухає натхнення, отримуємо перетворену дійсність під романтичні ілюзії його творців, апологію історії – «Молитва за гетьмана Мазепу» (режисер Юрій Ілленко). «Молитва за гетьмана Мазепу» важка для перегляду пересічним глядачем, який розуміє, що не він є адресатом дійства, бо багато у чому воно масштабніше, глибше його можливості «обійняти те, що не обіймається», те що філософи означили маркерами «радикально не сприймане», але – зачарований чи апатичний, агресивний до зображуваного чи «вмивається слізьми» від побаченого, глядач розуміє епохальність того, що постає перед його зором. Усе це спрацьовує як стимулятор перегляду стрічки, у якій представлені образи – індикативні, денотативні і конотативні знаки. Юрій Ілленко – сам оператор, він знімав відомий фільм «Тіні забутих предків» і виступив засновником «певної української операторської школи», про що пише кінознавиця Анастасія Пашенко, відзначаючи операторську роботу Олександра Кришталовича у фільмі «Толока». Авторка зазначає, що у цьому фільмі достатньо «фірмової ілленківщини», що, окрім сміливого часового згущення й стрибків, є і відповідні ігри з простором...», найбільш «ілленківською» є сама атмосфера: сюрреальна, сновидна, з її поєднанням абсурдності й багатозначності, несподіваних і не завжди зрозумілих образів, що ніби впливали з глибин несвідомого» [Пашенко, Кіно-Театр, 4(150), 2020, с. 11].

Про це йдеться у «спробах української історіософії» її авторства, аналізі операторської роботи Олександра Кришталовича у фільмі «Чорний ворон», який «пише світлом» «мову ненависті». Він не лише застосовує «фірмову ілленківщину», а й стилізує її у авторський почерк [Пашенко, Кіно-Театр, 2, (148), 2020 с. 7]. Хоча реалізації таких масштабних проєктів оператором передували ініціативи науковців, інженерів, техніків, освітлювачів, для створення видовища зі своїми правилами структурування простору, з дійовими особами потрібен головний режисер дійства, яким у свій час став геніальний режисер, одночасно і геніальний оператор Юрій Ілленко, який «замість того, щоб відтворювати реальність ...переробляв її» (С. Зонтаг «О фотографі»). Це є кінодійство, а не реальна життєва історія, отже воно носить маніпулятивний характер, може бути ідеологізованим – вилученим з обігу, підданим цензурі, обмеженим у доступі тощо. Фактично такі фільми стимулюють колективну потребу у запам'ятовуванні чи у забуванні історії власного народу. У ситуації затребуваності культурою типу Homo Videns людина втрачає здатність до сприйняття серйозних образів і до рефлексій над ними, бо у медіапросторі домінують рекламні образи, а заклики, подумати про минуле власної історії, губляться у потоці гламуру, у видовищних міксах.

Тип Homo Videns, пов'язаний з втратою універсальних смислів, обмеженням процесу ідентифікації дискурсивним мисленням, абстрагованим від духовно-культурного досвіду особи. Байдужо-споглядальне ставлення до універсальї культури, практично, зруйнувало трансцендентний полюс культури, такі цінності відсутні у життєбаченні Homo Videns. Такий Homo втратив здатність вдивлятися не лише в екранні обличчя, а й в обличчя тих, хто поряд, він – поінформований, але втратив «здатності судження» (І. Кант), які формуються від здатності спів-страждати, задіюючи не лише розум, а й серце, які підсилюють один одного (кордоцентризм Г. С. Сковороди, П. Д. Юркевича). У філософії Г. С. Сковороди і П. Д. Юркевича є ще один цікавий сюжет, який не так «христоматизований» і «тиражований» серед освітченої спільноти як філософія серця – адаптація ними німецької містики для розкриття «серцевих печер» (медитативний досвід, самостереження). Сюди варто додати рефлексивну практику, «живе філософування», за Е. Гусерлем. Навіть коли камера знімає автоматично, безпристрасно, з мінімальним індексом, виводячи нас за межі ідеології, політики, варто самовизначатися, бо трансформація суб'єктивного світу у світ інтерсуб'єктивний є результатом свідомого зусилля бути собою, за що людина повністю відповідальна.

Замкнути нашу розвідку, яку почали з Ж. Дельоза, варто також ідеєю Дельоза, що саме кіно навчило і визначило сприйняття світу людиною. Це та «педагогіка перцепції», яка навчає іншому способу сприйняття, який народився із взаємодій і взаємовпливу філософії і кіно [див.: Лапицький, 2000, с. 85]. Визначаючи принципи взаємодії між людиною і екраном, кіно здатне

конституювати і ре-конституювати затребувану суб'єктивність. Кризи і протиріччя Covid-19 – Deer Web пандемії, онтологічна катастрофа постковідності Deer Web стали не лише екранними образами, а й – «тиранами наших думок, детонатором, який визволив присутню в суспільстві напругу, потребував готовності усвідомлення зміни і потреби сконструювати нову реальність» (Славою Жижек). Славою Жижек означає «нормальність як символічний порядок з його сіткою правил і практик, які «створюють» наше відношення до того, що ми визначаємо як «реальність». Можливості для супротиву обмежені, бо «немає смислу ризикувати життям тільки ради того, щоб виступити проти офіційного дискурсу» (Жак Рансьєр) [In Ukr]. У такій ситуації Homo Videns набуває здатності до послуху. Отже, замальовка онтологічної конституції присутності Homo Videns на екранній поверхні дозволяє рефлексії стосовно специфіки цього предметного поля, а отже і специфіки самого людського буття. Залучення операторських технологій і операторського мистецтва для такої аналітики – справа дослідницького смаку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Барт Р. Третий смысл. Москва: Маргинем Пресс., 2015.
2. Беньямин В. Краткая история фотографии Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – М., 1996.
3. Борденюк Сергій. Новаторство візуального живопису та кіномислення у фільмі «Два дні». *Кіно-Театр*. 2020. №3 (149). С. 38–41.
4. Войтюк Іван. Зовсім не рецензія. *Кіно-Театр*. 2020. №4 (150). С. 12–14.
5. В'южаніна Тетяна. Уважний погляд на «Із широко заплещеними очима» Стенлі Кубрика. *Кіно-Театр*. 2020. №2 (148). С. 28–29.
6. Деррида Ж. Позичення. Переклад з французького В. В. Бибихина. Москва: Академічний проект. 2007.
7. Левицькі Аркадіуш. Десята муза. Кинематограф як нова форма мистецтва. Еротизм в кіно XIX – XX століть. Переклад з польськ. – Харків: изд-во «Гуманитарний Центр». 2018.
8. Зонтаг Сьюзен. Протиприродність інтерпретації. // *Зонтаг Сьюзен. Мисль як страсть*. – М.: Русское феноменологічне товариство, 1997. – 208 с.
9. Лапичкий В. Письмо и различие: первый взгляд. *Деррида Ж. Письмо и различие*. Санкт Петербург: Академічний проект, 2000.
10. Лиер ван Анри. Філософія фотографії/Переклад з англ. Шаповал Ж. В. – Харків: «Гуманитарний Центр», 2019.
11. Манов Б. Техническая характеристика и эстетическая природа образа мира. Переклад К. Разлогова. *Кінознавчі записки*. 2005, №71. С.285–293.
12. Метц К. Воображаемое означающее. Психологія і кіно. Переклад з французького Д. Я. Калугин, Н. С. Мовнина. Санкт Петербург, 2010.
13. Пащенко Анастасія Толока як спроба української історіософії. *Кіно-Театр*. 2020. №4 (150). С. 10–11.
14. Свята Анна відкрила російський щорічний конкурс студентських і дебютних фільмів на соискание національних премій. *ТТК – 2008* №3. С. 34.
15. Скуратівський Вадим. Структура кадру режисера Фелліні (до його сторіччя). *Кіно-Театр* №3 (149) 2020. С. 36–37.
16. Скуратівський Вадим. Коли і де народилося рухоме зображення? До 125-річчя кіно. *Кіно-Театр*. 2020. №4 (150) 2020. С. 43.
17. Українська кінооператорська школа. Вибране: Збірка наук. статей. Упор. Л. Брюховецька. – Київ: Редакція журналу «Кіно-Театр», ВД «Освіта України», 2020.
18. Швець Юлій. Різдво козацьке: не вір, не бійся, не проси. *Кіно-Театр*. 2020. №3 (149). С.3–4.
19. Лакан Ж. Семинары. Книга II. Четыре основные понятия психоанализа/ пер. с фр. А. Черноглазова. Москва: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2004.
20. Barker, J. M. (2009). *The Tactile Eye: Touch and the Cinematic Experience*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
21. Brady L., Cohen M. *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. Oxford: Oxford University Press. 2009.
22. Carroll, N. (2008). *Philosophy of Motion Pictures*. Malden, MA: Blackwell.

23. McGowan T. *The Real Gaze: Film Theory after Lacan*. Albany: State University of New York Press, 2007.
24. Metz C. *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*/trans.by C. Britton, A. Williams, B. Brewster, & A. Guzzetti, London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD. 1983.
25. Pauletto, S., 2004. *Audiovisual Discourse in Digital Art*, Available at: https://www.researchgate.net/publication/234802597_Audiovisual_Discourse_in_Digital_Art_2004
26. Pisters P. *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*. Stanford: Stanford University Press. 2003.
27. Schwab, M. (2000). *Escape from the Image: Deleuze's Image-Ontology*. In G. Flaxman (Ed.), *The Brain Is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema* (pp. 109–139). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Стаття надійшла до редакції 08.11.2021

Стаття рекомендована до друку 07.12.2021

Nadiia Korabliova, Dr. hab. in Philosophy, Professor, J.B. Schad Department of Theoretical and Practical Philosophy, V.N. Karazin Kharkiv National University, Svoboda sq. 4, 61022 Kharkiv, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-3831-6030>

Hanna Chmil, Dr. hab. in Philosophy, Professor, Director of the Institute for Cultural Research of the National Academy of Arts of Ukraine, Full Member of the National Academy of Arts of Ukraine, <https://orcid.org/0000-0001-6569-1066>

CINEMATOGRAPHY AS A DESCRIPTIVE PHILOSOPHY "ON THE CINEFILM" OF IMAGES OF HOMO: FROM THE FIXATION OF IMAGES (HOMO PHOTOGRAPHICUS) TO THE TREACHERY OF IMAGES (CONTEMPORARY HOMO VIDENS)

The article explores art of cinematography as an objectified cultural reality, in spatial and temporal structures of video description. Genesis of art of photography has changed the habits of human perception and thinking process – from photographic images of Homo photographicus to contemporary Homo Videns whose visual experience is the experience of appropriation and distancing from the world in its optical modality. The art of cinematography, correlating with metaphysical discourses of reality, creates a socio-cultural code as a matrix of meanings and senses. It provides organization and support to the semiotic fund of culture through performing the functions of socialization and cultural integration. The differences between video description and philosophical text are emphasized. The advantage of video description is being devoid of the complexity of philosophical texts due to readability of indexes, demonstration of codes that define their sequence through the captured images-characters close to everyday life to the extent that they do not require any analysis as being self-obvious.

The magic function of screen image is that it has multiple reflections, so narrative of identity is transferred to the outer plane, onto the other side of the screen when the image created by the operator is a signal that triggers imagination. The indicative character is transferred to the image, and these indicators are indexed sufficiently to be stimulus signs, effects for Homo Videns's perception. They are deciphered according to the standards and ideals of a particular culture whose codes are recognized by the subject of that culture at a particular moment which influences constitution and re-constitution of Homo Videns who consumes both things and images – but also transformation of culture itself. Technological transformation of images of Homo Videns is due to changes in the technology of filming and cinematography which is an important segment of cultural history. Even if cameraman's skills do not directly determine movement of technical progress, they dwell on the achievements of technological revolutions. The choice of problematic fields of human images analysis as bound with evolution of rendering techniques and visualizations, today is more justified than the rationalization of these images.

Keywords: **shooting technologies, Homo photographicus, Homo Videns, video description, index-free recording.**

REFERENCES

1. Barker, J. M. (2009). *The Tactile Eye: Touch and the Cinematic Experience*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
2. Barthes, R. (2015). *The Third Meaning*. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).

3. Benjamin, W. (1996). A brief history of photography. In *The Work of Art in the Age of Its Technical Reproducibility*. Moscow. (In Russian).
4. Bordenyuk, S. (2020). Innovation of visual painting and cinematic thinking in the film “Two Days”. *Kino-Theater* №3 (149). P. 38–41. (In Ukrainian).
5. Brudy L., Cohen M. *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. Oxford: Oxford University Press. 2009.
6. Bryukhovetska, L. (Ed.). (2020). *Ukrainian Cinematography School. Selected: Collection of scientific articles*. Kyiv: Kino-Theater Magazine Editorial Board, Education of Ukraine. (In Ukrainian).
7. Carroll, N. (2008). *Philosophy of Motion Pictures*. Malden, MA: Blackwell.
8. Derrida, J. (2007). *Positions* (V. V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Akademicheskii proyekt. (In Russian).
9. Lampolski, M. (2008). *Muratova. The experience of kinanthropology*. Saint Petersburg: Seans. (In Russian).
10. Lapitsky, V. (2000). Writing and distinction: a first glance. In J. Derrida *Writing and Difference*. Saint Petersburg: Akademicheskii proyekt. (In Russian).
11. Levicki, A. (2018). Tenth muse. Cinematography as a new art form. Eroticism in the cinema of the 19th – 20th centuries. Kharkiv: Gumanitarnyy Tsentr. (In Russian).
12. Manov, B. (2005). Technical characteristics and aesthetic nature of the image of the world (K. Razlogov, Trans). *Kinovedcheskiye zapiski* №71. P. 285. (In Russian).
13. McGowan T. (2007). *The Real Gaze: Film Theory after Lacan*. Albany: State University of New York Press.
14. Metz C. (1983). *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*/trans.by C. Britton, A. Williams, B. Brewster, A. Guzzetti, London and Basingstoke: The Macmillan Press LTD.
15. Metz, C. (2010). *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema* (D. Ya. Kalugin, N. S. Movnina, Trans). Saint Petersburg. (In Russian).
16. Pashchenko, A. (2020). Toloka as an attempt at Ukrainian historiosophy. *Kino-Theater* №4 (150) 2020. P. 10–11. (In Ukrainian).
17. Pauletto, S. (2004). *Audiovisual Discourse in Digital Art*, Available at: https://www.researchgate.net/publication/234802597_Audiovisual_Discourse_in_Digital_Art_2004
18. Pisters P. (2003). *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*. Stanford: Stanford University Press.
19. Saint Anna has opened the Russian annual competition of student and debut films for national awards. (2008). *ТТК* №3. P. 34. (In Russian).
20. Schwab, M. (2000). *Escape from the Image: Deleuze’s Image-Ontology*. In G. Flaxman (Ed.), *The Brain Is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema* (pp. 109–139). Minneapolis: University of Minnesota Press.
21. Shvets, Yu. (2020). Cossack Christmas: do not believe, do not be afraid, do not ask. *Kino-Theater* №3 (149). P. 3–4. (In Ukrainian).
22. Skuratovsky, V. (2020). *Fellini’s structure of the frame (on his centenary)*. *Kino-Theater* №3 (149) 2020. P. 36–37. (In Ukrainian).
23. Skuratovsky, V. (2020). *When and where was the moving image born? To the 125th anniversary of cinema*. *Kino-Theater* №4 (150) 2020. P. 43. (In Ukrainian).
24. Sontag, S. (1976). *On photography*. (In Russian).
25. Sontag, S. (1997). *Against Interpretation*. In *Thought as passion*. (In Russian). Moscow: Russian phenomenological society. (In Russian).
26. Van Lier, A. (2019). *Philosophy of Photography* (J. V. Shapoval, Trans.). Kharkiv: Gumanitarnyy Tsentr. (In Russian).
27. Voytyuk, I. (2020). *Not a review at all*. *Kino-Theater* №4 (150) 2020. P. 12–14. (In Ukrainian).
28. Vyuzhanina, T. (2020). *A close look at Stanley Kubrick’s “Eyes Wide Shut”*. *Kino-Theater* №2 (148) 2020. P. 28–29. (In Ukrainian).

The article was received by the editors 08.11.2021

The article is recommended for printing 07.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-05>
УДК 130.2

Svitlana Grygorivna Pylypenko

Phd in Philosophical Sciences, Assistant Professor,
Chair of UNESCO and Social Protection
State Biotechnological University,
44, Alchevskih, Kharkiv 61002, Ukraine,
<https://orcid.org/0000-0003-3838-7805>

HUMAN IN THE CONTEXT OF TRANSVERSALITY OF THE NETWORK SOCIETY

The article is dedicated to the phenomenon of network society transversality which leads to new conceptualization of human in the context of new values formation and new opportunities. The multidimensionality of the current situation is outlined which needs new optics to comprehend the existing interactions that can serve as response to challenges of the postmodern era. It is emphasized that a person is left on his/her own in the situation of sociocultural paradoxes caused by modern global processes that put pressure on person's existence.

The aim is to analyze situation of human in the context of network society in the optics of transversality as a paradigm of modernity. This actualizes the issues of group solidarity in the context of the network society, possible homogeneity / heterogeneity. We are talking, firstly, about semantics of a person in the planes of network society / network reality, and secondly, about semantics of transversality which resonate with the destruction and formation of the new configuration of interactions. The purpose of the article is to analyze human in the context of network society in the optics of transversality as the paradigm of flowing modernity.

A new fusion / heterogeneous entanglement arises, which within the framework of the concept of "transversality" becomes an optic and articulates the problem of both social space of network society and the problem of essence / existence of a person among which the leading place is taken by person's concern for him/herself in information modernity.

Problematic field of transversality creates new intentions and interpretations of transformational processes of our time. It is noted that definition of transversality is the condition for overcoming intention of dispersion of human existence. The use of the marker "transversality" allows us to conclude that network society should be conceptualized as the phenomenon that involves both virtual and physical aspects of interaction which finally overcomes the linear approach to understanding of a person, social community and humanity as a whole.

Keywords: **network society, globalization, self-care, transversality, paradigm, "integrated world capitalism".**

In cites: Pylypenko, S. (2021). Human in the context of transversality of the network society. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (64), 44-52. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-05>

Modern philosophical reflections related to social changes testify to significant transformations in the existence of both a person and humanity as whole. First of all, this is due to the processes of globalization, informatization and technologization, which have radically changed the configuration of postmodern society. The "exhaustion" of western modern is emphasized by the contemporary british sociologist M. Featherstone [Featherstone, 2020]. Thoughts are expressed about the "openness of the future" and the "confusion of modernity" [Therborn, 2003]. This situation conditions the discourse on the analysis of human life-creation, his sociocultural practices in the context of the new forms formation of interactions that cannot be explained in terms of constructs created in the historical conditions of Modern. We are talking about the creation of a new space, the comprehension of which is proclaimed within the framework of a metaparadigm that

outlines the dispositive “classical – non-classical – post-non-classical”. This dispositive visually represents the value space as a “synthesis of values” [Chmil et al., 2020, p. 1459]. New modes of interaction of social actors are being formed in a situation of obsessive / continuous / unrestrained fluidity (Z. Bauman). The global advancement of civilization is noted, which actualized the system “information + intelligence + innovation” (O. Skalenko). We are talking about the formation of information modernity, changing the concept of time and space. This reinforces / creates a configuration of connectivity, which makes it possible to speak of the transversality manifestation.

The space acts as a network, a hypertext that produces significant contradictions and paradoxes, among which it is important to single out the situation of a person’s beingness: “The network society is our society, a society consisting of individuals, enterprises and the state, operating in the local, national and international arena” [Castells, Cardoso, 2005]. It should be emphasized that this definition of the network society as a multifaceted phenomenon resonates with the concept of the global society. The network is an integral part of the information modernity, which is a challenge to the integrity of the human self. Note that in the context of the ontological dimension, networking organizes the world into a single wholeness, where the “vertical” is finally forced out. At the same time, the network provides and receives new opportunities in the context of transversality, because it eliminates the clear distinction “either – or”, replacing it with the plurality of “and / between”. This situation affirms the formation of a new paradigm, where speed displaces time, giving rise to a new totality – timelessness, eliminating the concept of place, replacing it with a simulacrum of presence, attaching special importance to the phenomenon of connection. There is a change in the socio-cultural practices of a person, including the practice of self-care, which determines the relevance of the study. *The purpose of the article* is to analyze the human figure in the context of the network society in the optics of transversality as the paradigm of flowing modernity.

The issue of the network society occupies a leading place in modern research. First of all, these are the works of B. Wellman, F. Guattari, J. Deleuze, M. Castells, J. Nesbit and other philosophers. The network society as a configuration of the information modernity society is a multidimensional phenomenon, where established markers such as “identity”, “state”, “social institution”, etc., are undergoing changes and acquiring new characteristics and are now interpreted as follows: “virtual identity”, “digital / information state”, “network communities”, “communication systems / actors”, etc. At the same time, the concept of the network society is closely related to the conceptualization of the information society, which was studied in their works by P. Drucker, Y. Masuda, M. Poster, A. Toffler, A. Touraine, etc. It should be emphasized that thanks to these works, the conceptualization of the network society overcomes the established scheme “communication – information – network” and actualizes the problem of anthropological dimension. “The morality strategy of the virtual world involves a wide range of assessments: from identification with the stoic principles of ataraxia and autarchy to accusations of irresponsibility, impersonality and escapism. Therefore, we consider it appropriate to define the modern type of actualization and representation of subjectivity as transversal, that is, complex, contradictory, integrative and motivated by certain intentions and aspirations of the individual” [Яценко, 2020, с. 7].

Modern reality acts as a flow of information that transforms the socio-cultural space, which has always been an ontological platform. The space loses the semantics of the “memory traces” / architectonics complex (G. Bashlyar). We are talking about the “destruction of life forms” (according to G. Simmel), which occurs, firstly, by the destruction of the time-space of life – as a transition from biological, physical to artificial; secondly, the destruction of the boundaries of life, which is associated with the development of new technologies. In this regard, the importance of the media space, which is also a factor in significant paradigm shifts, should be emphasized.

The ability of history to be represented is articulated with the help of such narratives as territory, tradition, social organization, etc. In other words, the existing history no longer takes into account territories or social attributes, it is about the emergence of new forms of being, which also embraces the dynamics of the network society. At the same time, the network society unfolds on the platform of the Earth, therefore it inevitably interacts with all the processes of the planet. According to the actor-network theory (ANT) of B. Latour, the only common platform for interactions is only the Earth, as a result of adding such a component as a “non-human” [Latour, 2005]. These ideas are reflected in the meditations of F. Guattari: “Now more than ever, nature cannot be separated from culture; in order to comprehend the interactions between ecosystems, the mechanosphere and the

social and individual Universes of reference, we must learn to think 'transversally'" [Guattari, 2000, p. 43]. Consequently, the definition of the relationship between man and nature / Earth takes on special significance in the context of the transversal principle, which in the first quarter of the XXI century testifies to the formation of a new paradigm, covering all forms of the human community, including the network society.

The connection "nature – man – technology" is of particular relevance in the situation of significant technological shifts and acts as a matrix of interactions in the information modernity. Thus, F. Guattari in his work "Integrated World Capitalism (IWC) and the Molecular Revolution" emphasizes that capitalism is becoming a new sphere of the planet. Integrated world capitalism with capital flows "incorporates all of our machinic systems, human labours and all other kinds of social and institutional spaces—such as technical and scientific arrangements, public facilities, or the media" [Guattari, 2016, p. 2]. Semiotic integration is noted and it is emphasized that henceforth the IWC shapes people and communities and provokes new forms of slavery in a cybernetic sense; from now on, a person interacts with signs / simulacra. Guattari comes to the conclusion that the integrated world capitalism not only transforms the world, intervenes in the world, but also "plunges" into the individual, acting as a so-called "virus", attacking the social body. About a virus, but in a media shell – a media virus, D. Rashkoff also says. He notes that the media not only directly serve the expansion of the human, but are also one of the factors in the dynamics of evolution [Рашкофф, 2003, с. 27]. IWC as a virus affects aspects such as work, leisure, consumption, etc., transforms culture and generates significant mutations, the consequences of which are unknown. First of all, this concerns subjects and social groups, their consciousness and the unconscious. Guattari emphasizes: "It is important to remember that when a molecular revolution opens the flows of desires it is a wholly undetermined opening—both the best and the worst can come out" [Guattari, 2016, p. 7]. The being of man "Dasein", the being in the world "in-der-Welt-sein" appears as a new symbiosis of the social, spatial and psychic in the sense of the existential, time as such is not taken into account; space, as already noted, loses its physical form and becomes streams that are difficult to "catch". Continuing this idea, it can be noted that we are talking about such conceptualizations: firstly, transversality as statics and dynamics; secondly, transversality as a phenomenon and process. The distinction between subject and object is eliminated, a new integrity arises, which can be considered in the context of transversality, which is at the same time a plane where a constant transition, converting, transformation take place. Transversality creates a new singularity.

Consequently, transversality acts as a source of actions, on the one hand, and flows representing the desire of the group, on the other. This allows us to state that the concept of "desire machine" is used by F. Guattari to refer to both internal and external actions, united according to the principle of transversality, which forms an ontological integrity and is in a certain way responsible for the preservation of the group. Transversality can be both a source of development and a factor of elimination: "It is my hypothesis that there is nothing inevitable about the bureaucratic self-mutilation of a subject group, or its unconscious resort to mechanisms that militate against its potential transversality. They depend, from the first moment, on an acceptance of the risk ... of having to confront irrationality, death, and the otherness of the other" [Guattari, 1984, p. 23].

This means that Guattari, combining psychological analysis and transversality, created a polyparadigm approach that combines politics, philosophy, sociology, and psychoanalysis. Transversality is no longer a mathematical concept, it is a category that allows us to consider existing transformational processes and systems that are undergoing these changes. This category includes all transformations.

We are talking about the formation of a new optics of research, where the question is articulated precisely at the level of metatheory, which eliminates the specialization of individual areas. Thus, Guattari points to the situation of the "national subject" figure crowding out and insists on changing / transforming the constant recognized by the Super-Ego to new models. It is the concept of "transversality", according to the philosopher, that makes it possible to avoid any prejudices and acts as an alternative to the existing vertical, creates great opportunities for adaptation for socially vulnerable persons [Guattari, 1984, p. 13, 18]. Transversality as a mode of new communication that denies the vertical, however, is not horizontal, which, according to the philosopher, allows avoiding the simplification of interactions. Modern researchers note that "many

social movements have made use of social media, one of which is Instagram. The photos in Instagram are used to show marginalized groups which can attract sympathy, empathy, and attention of social media users as an initial stage to the social movement” [Yuliarti, Siagian, Kusuma, 2020, p. 179]. On the one hand, this indicates a situation of searching for certain archetypes in order to create certain images and meanings, and on the other hand, the formation of a new configuration due to the manifestation of transversality. In other words, a new methodology for constructing interactions is being formed as a manifestation of the transversal. In the ukrainian philosophical community one of the first to address the problem of transversality was kharkov philosopher D. Petrenko. He considers the concept of “transversality” in the context of the ideas of F. Guattari, V. Welsh, J. Raunig, the American literary theorist B. Reynolds and comes to the conclusion that “all the data of the thematization of transversality are limited by the solution of local problems related either to the narrowly understood political, or to the sphere of certain areas of art” [Петренко, 2016, с. 8]. This situation, according to the researcher, limits the potential of the transversality concept in the context of taking into account situationality, innovativeness, temporal configurability, anthropological uncertainty, etc. “To transverse means to embark on the path of an anthropological experiment in which there is no predetermined teleology. Transversal research is always directed towards the frontier – an intermediate, indefinite anthropological zone, eluding identification and potentially released by such media as photography, cinema and the so-called new media” [Петренко, 2016, с. 8]. A person acts as an open form – an information person, a virtual person, a media person, a technological person, etc.

Since the image of a person in the information space is not static and, accordingly, available, he becomes Proteus, and in this context, the issue of preserving identity is quite controversial. There are many lines of human social practices, where in each of them he has a certain identity (relatively static), but their totality forms a multiplicity, where these images leak, they merge. At the same time, the problem of fixing these forms / markers arises – an informational, virtual, media, technological, etc. person as a unaltered invariant. In other words, the comprehension of a person according to a certain criterion appears one-dimensional, which contradicts the multidimensionality / polyphony of a person. In this regard, the reflections of M. Heidegger should be cited: “A person loses himself, he lacks a person, and this is all the more so, the more exceptionally he makes himself as a subject the measure of everything that exists” [Хайдеггер, 1991, с. 23]. The use of the “transversality” marker eliminates this simplification.

D. Petrenko, using the example of Philippe Grangier’s cinematography, emphasizes that transversal potencies eliminate semiotic and narrative theoretical models. Transversality becomes an impetus for change and demonstrates these changes, which resonates with the reflections of F. Guattari; the distinction between external and internal disappears – a new configuration arises that eliminates representations created and set by any systems (political, educational, etc.). Heuristically valuable is the position that transversality “undermines the dominant organization forms of the dispositive, destroying the oppositions of the human / animal and cultural / natural” [Петренко, 2020, с. 7]. It is, as the researcher emphasizes, about a perceptual experiment. It should be noted that we see this experiment in the installation of the contemporary austrian artist T. Feuerstein “Prometheus delivered”. Based on the deconstruction of the myth of Prometheus, the installation author articulates the problem associated with the reproduction of life and the opportunities that open up to modern man. As the artist himself points out: “The exhibition presents this narrative using drawings and objects, sets them to music that also incorporates a radio play, and performs them by means of biochemical processes. In addition to focusing on sound scientific facts, the show is also a science fiction story and a splatter movie on the brink of horror” [Feuerstein, 2018].

And if D. Petrenko describes the markers “affect – gesture – touch” as a certain assemblage, certifying the “presence of the transversal”, then Feuerstein, on the basis of biotechnology, determines the existential contradictions of the phenomenon of life, thereby destroying the usual idea of a person. In this regard, we should talk about the artistic “restructuring” of the human phenomenon and the creation of a new composition, where pre-reflexive intentionality and affect form an integrity, which is the driving force [Dackevičiūtė, 2021]. The combination of sensory and conceptual-virtual occurse. This allows us to conclude that the image of Prometheus as a symbol of anthropocentrism has been destroyed, but a new figure appears, which can be understood, firstly, from the point of view of a renewed person (informational, virtual, digital, etc.); secondly, as an

image of a combined machine (according to Deleuze and Guattari). The problem of person concern for himself / self-care acquires new configurations. The phenomenon of self-care as the ultimate experience in a situation of anthropological crisis is considered by O. Horodyska, who emphasizes that “human has come to real marginalisation – not via social or cultural prohibitions but via paving limit, margin though the subject and by itself only” [Horodyska, 2021, p. 15].

The concept of self-care in the plane of information modernity was used by A. Kaziliūnaitė [Kaziliūnaitė, 2020]. Thus, the conceptual basis of the above study is the project of J. Bentham “Panopticon” and the concept of panopticism M. Foucault (on the example of the transition from the society which functioning is determined by a systematic approach and a vertical of power to the society where a network system of interactions arises). Binary thinking is noted, corresponding to the marker “friend or foe”, indicating the uncertainty of the individual, guarantees the totality of power, which solves the existing social “anomalies” by labeling. To determine the changes provoked by informational modernity, the concept of “synopticon” is used, emphasizing the changes taking place in society. Now it is not the minority that watches the majority, but vice versa – the majority gets unprecedented opportunities for observation. This allows us to talk about the acquisition by society of a new dominant feature / absolutization, which can be described as “inspiring” voyeurism for new bodily and spiritual practices. It is about developing new relationships, when a person tries to go beyond, fixing his own gaze beyond the horizon. Person continues to search for the bonds of his being, despite the “nomadic” wandering way of life; continues to “grab” the familiar images that return him to objective reality, but he does not always succeed. A person is fascinated by the spectacle of the show, which the inventive “sellers of voyeurism” demonstrate. From now on, social networks and the Internet are the main institutions of this society, in contrast to television, which is the embodiment of the panopticon, as it continues to act in accordance with the matrix “symbol – idea – sign” as a dispositive, where “the process of formation of common meanings in culture takes place” [Гулевський, 2021, с. 3]. The image of Narcissus is gradually replaced by the image of a voyeur who embodies the danger of dehumanization of man himself. We are talking about new anthropological risks.

Self-care moves to a new level. The network society is gradually turning into a single independent actor that subjugates and transforms existing social interactions, understood as losing the principle of systemity and increasingly meeting the requirements of communicative reflection, the model of which is the Internet network. It is argued that the person himself appears as a “link”, allowing the formation of a new network and, accordingly, new markers and simulacra. A person appears as a hero who is able to “travel” through the network, create both his own story and his own plot, and can constantly be in touch. From now on, “social life is created primarily and most importantly by relations and the patterns formed by these relations” [Marin, Wellman, 2015]. Algorithms of interactions that produce new value systems and have a direct impact on social reality arise. We are talking about Facebook, LinkedIn, Instagram and other social Internet networks that define and encourage the sociocultural practices of individuals and social communities. This approach articulates the problem of existing interactions in a single network, which is social reality as whole. The network supplants all other connections; the social becomes dependent on the network. A person turns into a navigator, whose main task is to create certain profiles that eliminate the concept of social status, and present oneself as a media personality. All this ensures multilinear interactions and a high level of integration in the planes of information reality. It should be emphasized that the architecture of personality profiles is associated with the “culture of the mask” and the totality of the media space and corresponds to the image of Proteus. Distancing from the profile, as well as distancing a person of mass society from own social roles, is impossible. So, R. Sennet emphasized that a person loses the integrity of his inner life, because he must correspond to “the play in which he plays” [Сеннет, 2002, с. 112]. Now this play is a person’s own Internet profile, causing new existential and phenomenological problems, because it is a person who is an addition to a new network reality, where a new configuration of the actual and the possible, the real and the virtual, etc. is created.

A post-panoptical society is emerging, where the characteristics of the digital world are not limited to the emergence of new networks. From now on, we are talking about the digital characteristics of corporality as such, that is, a new digital configuration of the body [Kaziliūnaitė, 2020]. In other words, a new user appears, whose corporality is hidden “behind the backstage” of the

data. This basis provokes the question of a new figure of a person – a digital person as a manifestation of a network society, which acts as a modality for the existence of information reality. According to Y. Harari, R. Kurzweil and other researchers of the problematic field of transhumanism, we should talk about the end of the era of Homo sapiens, which is associated with the formation of a new religion – dataism as a religion of data [Харпін, 2018]. This causes concern. Thus, the definition of dataism as a new religion resonates with the formation of a new worldview, where not the Creator or a person, but information acquires special significance, thereby defining new aspects of good and evil. As M. Mamardashvili once noted: “The implementation of both moral actions, and assessments, and a seeking desire makes sense only for a finite being. For an infinite and omnipotent creature, questions about their meaningfulness disappear by themselves and are thereby resolved [Мамардашвілі, 1992, с. 111]. Post-anthropological humanism arises, where human life is a value, provided that it is dedicated to the “service” of information in the space of a new platform. Information acts as a new “steel cage”, however, unlike the prototype created by M. Weber, the instrumental mind is not sacred, it is replaced by data. The Panopticon and the Synopticon are a single network where a person is reduced to a symbol of information, an algorithm that can be rewritten if necessary.

Conclusions. The network society as a new configuration for building social interactions and implementing the life-creating practices of a modern person has entailed the problem of maintaining the ontological integrity of the subject in a situation of loss of support. This allows us to talk about a change in the paradigm, which provides new optics for the study of modern social systems and the existing interactions of social communities and society as whole. The network society denies the absolutization of both the narrative and any totality, at the same time it forces a person to look for his own integrity. Transversality testifies to the flexible configuration of the network society, therefore it is a factor that forms a new form of polylogue. Transversality eliminates dispositives (D. Petrenko) and forms a new plane where flows of desires, values and opportunities freely intersect. The conceptualization of transversality gives new intentions, interpretations and creates a new assemblage, forcing us to turn to the problem of human self-care in the situation of anthropological collisions. Transversality becomes both an unconscious source of actions / archetype and a process by which the integrity of the phenomenon is preserved.

REFERENCES

1. Gulevsky, S. V. (2021). Transformation of the Socio-Cultural Discourse of Television Series in the Modern Media Space: author. dis. for the academic degree PhD in Phil. Sciences. Speciality 09.00.04 “Philosophical anthropology, philosophy of culture”. Kharkiv. 16 p. (In Ukrainian).
2. Mamardashvili, M. K. (1992). As I Understand Philosophy. Moscow: Progress. 416 p. (In Russian).
3. Petrenko, D. V. (2016). Reproducing and Transversing. Philosophical Anthropology of Media: monograph. Kharkiv: V. N. Karazin KhNU. 372 p. (In Russian).
4. Petrenko, D. V. (2020). Transversal Cinematography by Philippe Grandrieux: Affect, Gesture, Touch. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series “Theory of Culture and Philosophy of Science”*. № 61. Pp. 7–14. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-61-01>. (In Ukrainian).
5. Rushkoff, D. (2003). Media Virus! How Pop Culture Secretly Influences your Mind. Transl. from English. D. Borisov. Moscow: Ultra-culture. 363 p. (In Russian).
6. Sennet, R. (2002). The Fall of a Public Person. Transl. from English O. Isaeva, E. Rudnitskaya, V. Sofronova, K. Chukhrukidze. Moscow: Logos. 423 p. (In Russian).
7. Heidegger, M. (1991). On the Essence of Truth. Conversation on a Country Road: compilation. A. L. Dobrokhov (Ed). Moscow: Higher School. Pp. 8–27. (In Russian).
8. Harari, Y. N. (2018). HomoDeus. The Man is Divine. Behind the Scenes of the Future. Transl. from English A. Demyanchuk. Kyiv. 512 p. (In Ukrainian).
9. Yatsenko, E. D. (2020). Transversal Subjectivity in the Dimensions of Virtual Reality. *Educational discourse: a collection of scientific papers*. Iss. 28(11). Pp. 7–22. DOI: [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.28\(11\)-1](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.28(11)-1). (In Ukrainian).

10. Castells, M., Cardoso, G. (2005). *The Network Society: From Knowledge to Policy*. Washington: Johns Hopkins Center for Transatlantic Relations. URL: https://communication.biu.ac.il/sites/communication/files/shared/qstl_castell_d1_3-21.1-80.pdf.
11. Chmil, H., Korabliova, N., Zubavina, I., Kupriichuk, V. & Kuznietsova, I. (2020). Cultural Form of Manifestation of Value Models in the Interaction of Personal Values and Social Structures. *International Journal of Criminology and Sociology*. Vol. 9. Pp. 1451–1460. DOI: <https://doi.org/10.6000/1929-4409.2020.09.165>.
12. Dackevičiūtė, S. (2021). Deleuze and Guattari's Logic of Sensation in the Context of Contemporary Art. *Problemos*. Vol. 100. Pp. 180–190. DOI: <https://doi.org/10.15388/Problemos.100.14>. (In Lithuanian).
13. Featherstone, M. (2020). Problematizing the Global: An Introduction to Global Culture Revisited. *Theory, Culture & Society*. Vol. 37 (7–8). Pp. 157–167. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276420957715>.
14. Feuerstein, Th. (2018). Prometheus Delivered. Prometeo liberado. *Ecozon: European Journal of Literature Culture and Environment*. Vol. 9. Pp. 195–199. DOI: <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2018.9.2.2396>.
15. Guattari, F. (2016). Integrated World Capitalism and Molecular Revolution. Transl. A. T. Kingsmith. 10 p. URL: <https://adamkingsmith.files.wordpress.com/2016/10/integrated-world-capitalism-and-molecular-revolution.pdf>.
16. Guattari, F. (1984). *Molecular Revolution : Psychiatry and Politics*. Transl. R. Sheed. Harmondsworth; New York : Penguin Books. 308 p. URL: https://monoskop.org/images/1/1b/Guattari_Felix_1984_Molecular_Revolution_Psychiatry_and_Politics.pdf.
17. Guattari, F. (2000). *The three Ecologies*. Transl. I. Pindar and P. Sutton. London and New Brunswick, Nj : The Athlone Press. 174 p. URL: https://monoskop.org/images/4/44/Guattari_Felix_The_Three_Ecologies.pdf.
18. Horodyska, O. M. (2021). Care of the Self as Limit-Experience. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science"*. № 63. Pp. 15–22. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-63-02>.
19. Kaziliūnaitė, A. (2020). Foucault Panopticism and Self-Surveillance: from Individuals to Dividuals. *Problemos*. Vol. 97. Pp. 36–47. DOI: <https://doi.org/10.15388/Problemos.97.3>. (In Lithuanian).
20. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford : Oxford University Press. 301 p.
21. Marin, A., Wellman, B. (2011.). *Social Network Analysis: An Introduction*.
22. URL: https://www.researchgate.net/publication/253324312_Social_Network_Analysis_An_Introduction_1.
23. Yuliarti, M. Sr., Siagian, M., Kusuma, A. & Wardaningtyas, A. K. (2020). Network Society and Social Movement: Message Reception Among Instagram Users. *Jurnal Komunikasi. Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia*. Vol. 5, no 2. Pp. 179–188. DOI: <http://dx.doi.org/10.25008/jkiski.v5i2.382>.
24. Therborn, G. (2003). Entangled Modernities. *European Journal of Social Theory*. Vol. 6, no 3. Pp. 293–305. DOI: <https://doi.org/10.1177/13684310030063002>.

The article was received by the editors 19.10.2021

The article is recommended for printing 07.12.2021

Світлана Григорівна Пилипенко, кандидат філософських наук, доцент кафедри ЮНЕСКО та соціального захисту Державного біотехнологічного університету, вул. Алчевських, 44, м. Харків, 61002, Україна, <https://orcid.org/0000-0003-3838-7805>

ЛЮДИНА В КОНТЕКСТІ ТРАНСВЕРСАЛЬНОСТІ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА

Стаття присвячена феномену мережевого суспільства, що зумовлює нову концептуалізацію людини в контексті формування нових цінностей та нових можливостей. Зазначається багатовимірність сучасної ситуації, яка потребує нової оптики для осмислення наявних взаємодій, які можуть слугувати відповіддю на виклики епохи постмодерну. Підкреслюється, що людина залишилася наодинці із собою в ситуації соціокультурних парадоксів, зумовлених сучасними глобальними процесами, які здійснюють тиск на екзистенції людини.

Метою статті є аналіз ситуації людини в контексті мережевого суспільства в оптиці трансверсальності як парадигми плінної сучасності. Це актуалізує питання групової солідарності в контексті мережевого суспільства, можливої гомогенності / гетерогенності. Ідеться, по-перше, про семантики людини в площинах мережевого суспільства / мережевої реальності, по-друге, про семантики трансверсальності, які резонують з руйнуванням і формуванням нової конфігурації взаємодій.

Виникає нова злитість / гетерогенна зчепленість, що в межах концепту «трансверсальність» постає оптикою та артикулює як проблему простору мережевого суспільства, так і проблему есенції / екзистенції людини, серед яких чільне місце посідає турбота людини про себе в умовах інформаційної сучасності. Це зумовлює проблему відповідальності в ситуації усунення розмежування між утаємниченим / особистим та відкритим / суспільним, між бажанням бути належним до певної соціальної спільноти / мати можливість утілювати власні бажання й переконання тощо.

Проблемне поле трансверсальності надає нові інтенції та інтерпретації трансформаційних процесів сучасності. Зазначається, що визначення трансверсальності є умовою подолання небезпеки «розпорошення» людського існування. Застосування маркера «трансверсальність» дозволяє зробити висновок, що мережеве суспільство варто концептуалізувати як феномен, який залучає як фізичні, так і віртуальні аспекти взаємодії, та остаточно долає лінійний підхід до розуміння людини, соціальної спільноти та людства в цілому.

Ключові слова: **мережеве суспільство, глобалізація, турбота людини про себе, трансверсальність, парадигма, «інтегрований світовий капіталізм».**

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гулевський С. В. Трансформація соціокультурного дискурсу телевізійних серіалів у сучасному медіа-просторі : автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філ. наук. спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури». Харків, 2021. 16 с.
2. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. Москва : Прогресс, 1992. 416 с.
3. Петренко Д. В. Воспроизводит и трансверсировать. Философская антропология медиа : монография. Харьков : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2016. 372 с.
4. Петренко Д. В. Трансверсальний кінематограф Філіпа Гранрійє: афект, жест, дотик. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020. Вип. 61. С. 7–14. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2020-61-01>.
5. Рашкофф Д. Медиа Вирус! Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / пер. с англ. Д. Борисов. Москва : Ультра-культура, 2003. 363 с.
6. Сеннет Р. Падение публичного человека. / пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, Вл. Софронова, К. Чухрукидзе. Москва : Логос, 2002. 423 с.
7. Хайдеггер М. О сущности истины. *Разговор на проселочной дороге*: сборник / пер. с нем.; под ред. А. Л. Доброхотова. Москва : Высшая школа, 1991. С. 8–27.
8. Харарі Ю. Н. HomoDeus. Людина божественна. За лаштунками майбутнього / пер. з англ. О. Дем'янчука. Київ, 2018. 512 с.
9. Яценко О. Д. Трансверсальна суб'єктивність у вимірах віртуальної реальності. *Освітній дискурс* : збірник наукових праць. 2020. Вип. 28 (11). С. 7–22. DOI: [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.28\(11\)-1](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.28(11)-1).

10. Castells M., Cardoso G. *The Network Society: From Knowledge to Policy*. Washington: Johns Hopkins Center for Transatlantic Relations, 2005. URL: https://communication.biu.ac.il/sites/communication/files/shared/qstl_castell_d1_3-21.1-80.pdf.
11. Cultural Form of Manifestation of Value Models in the Interaction of Personal Values and Social Structures / H. Chmil et al. *International Journal of Criminology and Sociology*. 2020. No 9. P. 1451–1460. DOI: <https://doi.org/10.6000/1929-4409.2020.09.165>.
12. Dackevičiūtė S. Deleuze and Guattari's Logic of Sensation in the Context of Contemporary Art. *Problemos*. 2021. Vol. 100. P. 180–190. DOI: <https://doi.org/10.15388/Problemos.100.14>.
13. Featherstone M. Problematizing the Global: An Introduction to Global Culture Revisited. *Theory, Culture & Society*. 2020. Vol. 37 (7–8). P. 157–167. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276420957715>.
14. Feuerstein Th. Prometheus Delivered. Prometeo liberado. *Ecozon: European Journal of Literature Culture and Environment*. 2018. Vol. 9. P 195–199. DOI: <https://doi.org/10.37536/ECOZONA.2018.9.2.2396>.
15. Guattari F. Integrated World Capitalism and Molecular Revolution / transl. A. T. Kingsmith. 2016. 10 p. URL: <https://adamkingsmith.files.wordpress.com/2016/10/integrated-world-capitalism-and-molecular-revolution.pdf>.
16. Guattari F. *Molecular Revolution : Psychiatry and Politics* / transl. R. Sheed. Harmondsworth; New York : Penguin Books, 1984. 308 p. URL: https://monoskop.org/images/1/1b/Guattari_Felix_1984_Molecular_Revolution_Psychiatry_and_Politics.pdf.
17. Guattari F. *The three Ecologies* / Transl. I. Pindar and P. Sutton. London and New Brunswick, Nj : The Athlone Press, 2000. 174 p. URL: https://monoskop.org/images/4/44/Guattari_Felix_The_Three_Ecologies.pdf.
18. Horodyska O. M. Care of the Self as Limit-Experience. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science"*. 2021. № 63. P. 15–22. DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-63-02>.
19. Kaziliūnaitė A. Foucault Panopticism and Self-Surveillance: from Individuals to Dividuals. *Problemos*. 2020. Vol. 97. P. 36–47. DOI: <https://doi.org/10.15388/Problemos.97.3>.
20. Latour B. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford : Oxford University Press, 2005. 301 p.
21. Marin A., Wellman B. *Social Network Analysis: An Introduction*. 2011. URL: https://www.researchgate.net/publication/253324312_Social_Network_Analysis_An_Introduction_1.
22. Network Society and Social Movement: Message Reception Among Instagram Users. / M. Sr. Yuliarti et al. *Jurnal Komunikasi: Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia*. 2020. Vol. 5, no 2. P. 179–188. DOI: <http://dx.doi.org/10.25008/jkiski.v5i2.382>.
23. Therborn G. Entangled Modernities. *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6, no 3. P. 293–305. DOI: <https://doi.org/10.1177/13684310030063002>.

Стаття надійшла до редакції 19.10.2021

Стаття рекомендована до друку 07.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-06>
УДК 141.7

Геннадій Леонідович Коростильов

аспірант кафедри філософії Національного технічного університету
«Харківський політехнічний інститут»,
вул. Кирпичова, 2, Харків, 61002, Україна.
<https://orcid.org/0000-0001-5736-0507>

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВІЙСЬКОВО-ТЕХНІЧНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ ХХІ СТОЛІТТЯ

На початку ХХІ ст. все частіше став використовуватися термін *військово-технічна революція* (ВТР). У статті проводиться його філософський аналіз та історія появи, даються головні ознаки самих революцій, обґрунтовується їхня кількість, спираючись на аналітичні розвідки дослідників розвитку суспільства і сучасних аналітиків у галузі філософії війни, як вітчизняних, так і закордонних. Показується зв'язок між революцією і техніко-технологічним укладом суспільства, з одного боку, і змінами в характері ведення сучасної війни, термінами і масштабами розвитку бойових дій, з іншого. Відштовхуючись від традиції філософських роздумів про філософію техніки, автор зосередився на трансформаціях, характерних для сучасної війни, важливості онтологічного і антропологічного чинників в сучасній військовій справі. Автор спирається на широкий ілюстративний матеріал, який дає можливість показати зміни в шостій військово-технічній революції. В якості прикладу (свого роду метод Case study) розглядається характер використання в сучасній війні безпілотних літальних апаратів і роботизованих військових систем. Спираючись на конкретний матеріал, автор доводить, що характер сучасної війни має гібридний характер, але і сама гібридність неоднорідна за своїм характером. Останнє дозволило стверджувати наявність перехідного періоду між шостою та сьомою військово-технічними революціями.

Ключові слова: **військово-технічна революція, онтологізація та антропологізація військової справи, гібридна війна, техніка, наука, технології.**

Як цитувати: Коростильов, Г. (2021). Філософський аналіз військово-технічної революції ХХІ століття. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (64), 53-59. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-06>

In cites: Korostylov, H. (2021). Philosophical analysis of the military-technical revolution of the XXI century. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (64), 53-59. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-06> [In Ukr]

Методологія та постановка проблеми. В центрі уваги опинилася методологія системного аналізу, оскільки сучасний стан військового озброєння, національна система оборони будь-якої держави є складною системою, яка постійно розвивається, спираючись на досягнення науки, промислового потенціалу, політичних, національних ідей та міжнародні документи правового і етичного характеру. Це стає в нагоді, оскільки сам процес ведення військових операцій має розглядатися як відкритий до будь-яких змін і несподіваних факторів процес, що свідчить про необхідність враховувати події непередбачуваності.

Методологія М. Гайдегера дає можливість стати на шлях процесу антологічного осмислення техніки, взаємодії людини, техніки і світу взагалі. Тому саме тут на часі методологія М. Гайдегера з його ідеєю співвідношення розвитку людини і техніки, з потребою людини постійно удосконалювати її, бо «техніка пов'язана з принциповими особливостями існування людини у світі» [Гайдегер М., 2013: 56-57] [In Ukr]. Сучасна техніка, за М. Гайдегером, розкриває сутність прихованого буття в природі, розмішуючи, впорядковуючи все для того, аби вивести до непотаємного. Цей вид взаємодії з прихованим буттям є маркером сучасної епохи і цей агресивний відносно потаємного буття вид розкриття несе небезпеку перетворення самої людини на технічний механізм, на функцію.

Використовуємо методологію М. Кондратьєва про «економічний уклад» розвитку будь-якої країни, світу, і методологію Л. Грініна, який пристосував цю ідею для опису стану науки і техніки у світовому масштабі. Беремо також розробки М. Требіна, де активно застосовується термін «війни шостого покоління», яким підкреслюється характер воєн і способи, за якими організуються методи ведення сучасних бойових дій. Ми фіксуємо також факт переходу від механізації до інформатизації в організації характеру зброї і військових дій, тому посилюємо наші розвідки методологію О. Дольської про входження людства в період третьої інтелектуальної революції, де наголоси ставляться на інтелектуалізації, інформатизації та медіатизації як характерних ознак сучасного інформаційного суспільства.

Новизна. Показується трансформація простору війни за рахунок її антологічного та антропологічного вимірів, що дає можливість активізувати такий термін, як військово-технічна революція. Даються характерні ознаки сучасної військово-технічної революції. Обґрунтовується теза про очевидність перехідного періоду між 6-ю та 7-ю військово-технічними революціями.

Основна частина. Вперше про революції у військовій справі написав М. Робертс, вивчаючи в 1950-х роках основоположні зміни у європейському способі ведення війн, які були викликані застосуванням вогнепальної зброї [Робертс М., 1967]. Здобутки та наслідки військово-технічної революції досліджували такі науковці як: Тофлер Е., Ітліс Д., Блек Д., Роджерс К., Паркер Дж., Бжезинський Зб. тощо. На думку Е. А. Коена, «останні десятиріччя американські військові експерти прогнозують революційні зміни характеру бойових дій. Іноді про ці зміни говорять як про військово-технічну революцію. Така революція, мабуть, стане початком фундаментальної перебудови системи оборони, перехід до нових форм її організації, переогляд існуючої структури армії та вкладення безпрецедентно величезних засобів у наукові дослідження та конструкторські розробки» [Коен Е., 2005: 1] [In Ukr].

Із філософської точки зору ВТР не трапляються самі по собі, вони виникають на тлі відповідної промислової, науково-технічної революції (НТР), технічних та наукових «ноу-хау», запровадження у промисловість новітніх технологій. Взагалі дуже обґрунтований, глибинний філософський погляд на взаємозв'язок «людина –техніка» розкриває видатний філософ ХХ-го ст. М. Гайдеггер. У своєму циклі лекцій «Питаючи про Техніку» він вводить термін «постав», який означає «підпорядкувати природу собі», підкреслюючи, що людина робить з природою може все, що захоче. Цей термін з'явився під впливом робіт Е. Юнгера та у значній мірі терміну Ф. Ніцше «Воля до влади» у роботі «Zarathustra», яка є трансформацією його метафізичної теорії. М. Гайдеггер на основі метафізики Ф. Ніцше активно використовує термін «постав», але ставить наголос на можливості людини робити технічні нововведення відносно природи. Ми можемо сказати, що він начебто розглядає техніку як продовження людини, збільшення її сили і потенцій. Тобто людина, з одного боку, стає більш «технічною» за рахунок розвитку техніки і за рахунок цього приходять до безмежного панування над природою (стає вже творцем свого сучасного «буття»), але, з іншого боку, попадає у залежність від сучасної техніки та технологій. Згадайте ситуацію, коли ми забуваємо смартфон вдома – ми розгублені, ми у паніці, ми ніхто. Сьогодні змінюється сама сутність людини, бо в новий її образ вписується і воля, і влада над природою. Гайдеггер говорить, що саме природа виступає як джерело, ресурс, знаряддя існування сучасної людини та суспільства.

А зараз до філософії суспільства. Філософію використання ресурсів природи як джерела етапів технічного розвитку людства розвиває автор терміну «третья промислова революція» американський економіст, філософ та політолог Джеремі Ріфкін. Він визначає: «Великі економічні революції в історії трапляються тоді, коли нові комунікаційні технології співпадають з новими енергетичними режимами та виникає зовсім інша економічна парадигма» [Ріфкін Д., 2006: 299]. Відносно спорідненою до теорії Дж. Ріфкіна є концепція зміни хвиль Е. Тоффлера, теорія постіндустріального (інформаційного) суспільства. Він передбачив багато технічних досягнень, таких як появу Інтернету, цифрової техніки, а також їхній вплив на економіку та військову організацію суспільства. Також з ідеями Дж. Ріфкіна співпадає теорія зміни технологічних укладів С. Глазьева, який вважає, що базовими інноваціями третьої промислової революції є зниження енергоємності виробництва, перехід на альтернативні джерела енергії, накопичення та перерозподіл енергії за рахунок сучасних засобів комунікації [Глазьев С., 2012: 28-40].

Іншої думки про ступені промислової революції (вже четвертої), дотримується К. Шваб, засновник і беззмінний президент всесвітнього економічного форуму у Давосі. Він характеризує масштаб змін як безпрецедентний в історії людства. За його словами: «Зміни торкнуться всіх: відношень людини зі світом, із собою та із іншими людьми кардинально змінюються. Четверта промислова революція прогнозує масове впровадження кіберфізичних систем виробництва (індустрія 4.0) та обслуговування людських потреб, включаючи побут, працю та дозвілля» [Шваб К., 2017: 208] [In Ukr]. Але, аналізуючи постер «Індустрія 4.0», або «The Fourth Industrial Revolution», ми бачимо, що в цих проектах, крім цифровізації, кібернетизації життєдіяльності людства, немає більш глибоких роздумів про характер промислово- економічного розвитку людства. Відсутній аналіз про передачу, перерозподіл, накопичення енергії через електронні чи кібернетичні мережі, і цьому питанню приділяється не дуже багато уваги. Але енергетичні ресурси – це кров будь-якої економіки. Хоч К. Шваб і говорить про альтернативні джерела енергії (вітер, сонце, водень тощо), як і Д. Ріфкін, але якось поверхнево. Тому автор статті більш схиляється до того, що світове суспільство все-таки знаходиться ще в межах третьої промислової революції та починає наближатися за своїми характеристиками до четвертої.

Все частіше ми бачимо, що військові революції тісно прив'язані до так званих «технологічних укладів». Цей термін активно використовував М. Д. Кондратьєв, а сьогодні в аналітичні розробки його впроваджує Л. Ю. Грінін: «Технологічні уклади (ТУ) – сукупність технологій, характерних для розвитку виробництва, сукупність сполучених виробництв, які мають єдиний технологічний рівень, що розвиваються синхронно» [Грінін Л., 2015: 225]. Ми можемо говорити, що кожний етап ВТР, кожне покоління ведення війни відповідає певному ТУ. На нашу думку, сучасні війни органічно вписуються у 6-й технологічний уклад з характерним розвитком науки, техніки та технологій, які є слідством нового етапу розвитку науки і технологій – так звану парадигму NBIC-технологій. Про це свідчать стан сучасного війська, умов ведення війн, використання в сучасних війнах новітнього озброєння, яке формується за рахунок інформатизації (використання ІТ-технологій, відповідність інтелектуальним зрушенням у вигляді інтелектуальних революцій, процеси роботизації тощо). Більш того, «розвиток і втілення інноваційних технологій у військову справу дають поштовх для розвитку загальної науки, технологій, економіки, промисловості, виробничих сил, занятість працездатного населення, веде до виведення країни на більш високу ступень розвитку» [Шваб К., 2017: 70] [In Ukr].

Сучасна фахівці у галузі філософії війни пишуть, що в війнах першої чверті ХХІ сторіччя, треба зафіксувати два типи війн: контактні війни (4-го покоління з використанням звичайної зброї) та безконтактні війни (6-го покоління з використанням високоточної зброї на нових фізичних принципах, інформатизації зброї, сил та засобів радіоелектронної боротьби [Слипченко В., 2002: 8-11]. Потрібно зауважити, що війни 5-го покоління ми у даній статті не розглядаємо, тому що це війни з використанням ядерної зброї. Війни 6-го покоління кардинально відрізняються від 4-го ще і тому, що вся міць агресора функціонально направлена переважно на ураження об'єктів управління військами та економіки супротивника, шляхом одночасного нанесення потужних інформаційних ударів та ударів високоточного озброєння різного базування [Kaldor M., 2007: 54-83]. Разом з контактними війнами почнуть поступово зникати теперішні численні загальновійськові формування сухопутних військ, і остаточно знеціняться не тільки ядерна зброя, але і звичайні збройні сили. У війнах майбутнього буде широко застосовуватися зброя на нових фізичних принципах: така, як геофізична, радіологічна, радіочастотна, лазерна, інфразвукова, психотронна, генетична, акустична, електромагнітна та інше [Слипченко В., 2002: 71-88]. Тобто відбуваються дуже складні процеси, характерні тільки для сучасної цивілізації: скорочення, мінімізація кількості військ, котрі приймають участь у збройному конфлікті, локалізація збройних конфліктів (переходом до війн 6-го покоління прийнято вважати дату застосування американськими військовими керованих авіаційних бомб у В'єтнамі у 1967 році). Війни 6-го покоління ще прийнято називати «інформаційними». На практиці перехід до «інформаційного суспільства» приводить до посилення можливостей використання методів економічно-інформаційного протиборства до посилення та вдосконалення методів інформаційної війни» [Требін М., 2005: 214-215]. Наприклад, війну у Персидській затоці

«Буря у пустелі», яка тривала п'ять тижнів (з січня по лютий 1991 р.) назвали першою інформаційною війною. Під цю характеристику підходять також і війни у Югославії (1998 р.) та зовсім недавні у Сирії (2015 р.) та Карабахі (2020 р.).

Проводячи філософський системний аналіз цих війн, ми бачимо, що війни стають локаційними, збільшується використання високоточної зброї, ураження в першу чергу направлено на знищення командних пунктів управління, скупчення військ, великих об'єктів військового призначення. Йде активне застосування використання безпілотних літальних апаратів, армія переходить до використання «розумної зброї», що мінімізує загибель цивільного населення. Сучасне військо швидко інформатизується, що теж прискорює прийняття рішень командирами, а це в цілому впливає на строки проведення бойових дій у бік скорочення за часом [Аксенов П., 2020]. Дослідники визнають, що всі війни мають елемент гібридності. Дійсно, жодна війна не зводилася до дій військових на полі бою, а завжди мала принаймні політичний та економічний вимір. К. фон Клаузевіц порівнював змінність умов ведення війни з водою, яка не має власної форми. Але унікальністю гібридної війни сьогодення є те, що до звичайних важелів гібридного впливу на хід та кінцеві результати війни, сьогодні приєднується фактор новітніх технологій, застосування новітніх засобів озброєння, які вже виходять за своїми технологічними показниками з 6-го технологічного укладу до наступного – 7-го. А взагалі це означає, що здійснюється перехід до наступного етапу розвитку збройних конфліктів – до війн 7-го покоління. В залежності від того, які чинники впливають на хід військових дій, стають прозорими ті чи інші характеристики гібридизації війни, що дає можливість фіксувати різні характеристики гібридних війн [Hoffman F., 2007: 20-22].

Гібридні війни мають характер локальності, нетривалі за часом активні фази, на зміну яких приходять затяжні збройні конфлікти, а це, як наслідок, відбивається на ході війни. Тому і назва її «гібридна»: крім основних протидіючих сторін є ще зовнішні важелі впливу – глобально-політичні та транснаціонально-економічні, які у проведенні маленької локальної війни вирішують свої геополітичні інтереси. У ході цих конфліктів з'явилась зовсім нова термінологія, в якій прослідковується тенденції на перехід вже до наступного покоління ведення війни – 7-го: безконтактна, контактна, асиметрична, інформаційна, гібридна війна; інформатизація військової справи, мережеві командні системи та деджиталізація систем військового управління; інформаційно-технічне, комп'ютерне та кібернетичне протидіюство; робото-технічні системи зі штучним інтелектом (дрони, роботи, безпілотний); дистанційне ураження високоточною зброєю; застосування нанотехнологій у військовій справі.

Перед нами розгортаються нові характеристики військового простору. За рахунок нововведень ми можемо говорити про нову онтологію війни, онтологізація якої формується новою технікою і технологіями. Зважаючи на те, що ці терміни почали використовуватися у повсякденній життєдіяльності, то це дає нам підказку вважати, що ми знаходимося у перехідному етапі розвитку військової справи з новими характеристиками по точності ураження, мініатюризації засобів ураження, особливих навичок у особового складу, задіяного у військовому конфлікті.

На сьогодні усі розвинуті держави приділяють велику увагу створенню і фінансуванню військових інформаційних технологій («технологій створення видимого і невидимого» – гібридних інформаційних технологій як одного із елементів технологічної гібридизації війни), сучасним військово-науковим центрам, які займаються дослідженнями у галузі створення сучасних систем озброєння, військовій робототехніці, автономним системам озброєння, безпілотним системам повітряного та наземного, морського базування, нанобіотехнологіям у військової сфері тощо. Самою відомою організацією, яка займається новітніми військовими технологіями є Агенція провідних оборонних проєктів DARPA (США), яка була створена у 1958 р. Успіхи феномену DARPA стали причиною створення аналогів цієї організації в інших країнах. Наприклад: DRDO (Індія), MAFAT (Ізраїль), SASTIND і SRSC (Китай), Науково-дослідницький центр «Бюро оборонних рішень» (Росія), GDA (Франція) та GARDA (Україна).

Більш перспективним вважається використання в якості інформаційної зброї інформаційних технологій. Чим більше ми діджиталізуємо системи управління військами, занурюємося у світ інформаційних технологій, тим більш ми стаємо незахищеними з боку

втручання зловмисників у наші електронні бази та електронні системи управління війська в цілому. У теперішній час активно розробляється інформаційна зброя на основі програмного коду, так звана «кібер-зброя». Ще у середині 2000-х рр. на конференції у Вашингтоні з проблем захисту від кібертерористів Р. Кларк прямо визнав, що електронний Перл-Харбор – це не теорія, це реальність. У війнах 6-го покоління початку XXI-го сторіччя активно використовують робототехнічні системи різного призначення. На прикладі дронів та безпілотників можна показати практичний характер трансформацій у війнах.

Вже зараз постає питання у спробах прирівняти військових роботів до негуманної зброї, тобто підпорядкувати їх до «Конвенції про заборону або обмеження застосування конкретних видів звичайної зброї, які можуть вважатися такими, що завдають надмірних ушкоджень або мають невибіркову дію» [Конвенція, Женева, 1980] [In Ukr]. На підтримку їхньої заборони виступають громадські організації, в тому числі The Future Of Life Institute, а також Human Rights Watch. Ключова теза цих організацій зводиться до того, що безконтрольні військові роботи будуть завдавати великої шкоди цивільному населенню. Побожування викликає те, що надання до їх конструкції штучного інтелекту дає можливість їх принципового виходу з-під людського контролю. Вже зараз у розвитку військової справи антропологічний фактор виходить попереду всіх якісних змін. Процес прийняття рішень саме у військових питаннях неможливо відокремити від "людського фактору", від особистості військового, його сміливості і вміння включити в своє рішення якусь ступень ризику. Ставити завдання та приймати остаточне рішення буде людина і при цьому пам'ятати наступне:

«Недостатньо мати танки, літаки та апаратуру зв'язку; недостатньо мати людей, які спроможні такі речі обслуговувати; недостатньо навіть просто оволодіти технікою, яка застосовується ким завгодно та для будь-яких цілей. Потрібне людство, яке у своїй основі відповідає унікальній суті новоевропейської техніки та її метафізичній істині, тобто яке дає сутності техніки цілком опанувати собою, щоб безпосередньо самому направляти і використовувати всі окремі процеси і можливості» [Гайдегер М., 2007: 285].

Висновки

Світове філософське наукове середовище все частіше звертається до терміну *військово-технічна революція*. Кожна революція сприяє не тільки техніко-технологічним трансформаціям в озброєнні військ, вона обов'язково буде «стимулювати» перехід до нового характеру ведення бойових дій і, як слідство, буде виступати чинником, за рахунок якого війна буде мати особливі характеристики. По-перше, змінюється онтологізація військового простору, бо війна проводиться в просторі, де поєднуються реальний та інформаційний світи, і в якому ми бачимо переплетіння таких явищ, як інформатизація та роботизація до яких додається антропологічний фактор. По-друге, перераховані вище характеристики війни XXI ст. не є остаточними, але, на нашу думку, дозволяють зробити висновки, що людство стоїть на межі переходу до війн 7-го покоління, де в центрі уваги опиняється штучний інтелект, починають поступово застосовуватися нанотехнології, а інформатизація війська стає глобальною і багаторівневою, проникає у всі військові структури, формує новітні зразки озброєння, деджиталізує військове управління. Нарешті сьогодні війни найчастіше характеризуються, як гібридні, які мають свої ознаки за терміном ведення і за характером використаної зброї. Останні данні дають можливість вийти на загальні характеристики сучасних гібридних воєн, до яких відносимо: зростання інформаційних технологій, особливе ставлення до кібербезпеки, мініатюризація засобів озброєння, надання засобам озброєння елементів штучного інтелекту, мінімізація кількості підрозділів та загальної кількості військовослужбовців, загострення онтологічного питання та антропологічного фактору.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аксенов П. Война дронів в Карабахі: як беспілотники змінили конфлікт между Азербайджаном и Арменией. BBC NEWS (06.10.2020). URL: <https://www.bbc.com/russian/features-54431129>.
2. Глазьев, С. Ю. Современная теория длинных волн. 2012. С. 27-42. URL: <http://www.glazev.ru/upload/iblock/77b/77b8141cdfc1038b78520f79fc9acd40.pdf>.

3. Гринин Л. Е., Гринин А. Л. Кибернетическая революция и шестой уклад. Историческая психология и социология истории. 2015. №1. 224 с. URL: <https://tucont.ru/efd/279129>
4. Дольская О. А. Интеллектуальные революции и техники мышления. *Теория и практика управления социальными системами: философия, психология, педагогика, социология*. 2015. № 1. С. 20–28.
5. Коен Е. Военно-техническая революция. 2005. № 5 (26). URL: <https://strana-oz.ru/2005/5>
6. Кун Т. Структура научных революций. Москва: АСТ МОСКВА, 2015. 605 с.
7. Рифкин Д. Если нефти больше нет. Москва: Секрет фирмы, 2006. 416 с.
8. Слипченко В. И. Война шестого поколения. Оружие и военное искусство будущего. Москва: Вече, 2002. 384 С.
9. Требин М.П. Армія та суспільство: соціально-філософський аналіз взаємодії в умовах трансформації. Харків:ІНЖЕК, 2004. 402 с.
10. Требин М.П. Войны XXI века. Москва: АСТ; Минск: Харвест, 2005. 608 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Академический Проект, 2013. 460 с.
12. Хайдеггер М. Вопрос о технике. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва, 1993. С. 37-47 // URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/5565>
13. Четверга промислова революція: Целеві орієнтири розвитку промислових технологій та інновацій. Всемирный экономический форум, 2019. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/cite_note-T&P-3.
14. Шваб К. Четвертая промышленная революция. Москва: Э, 2017. 320 с.
15. В 2022 году мировые затраты на покупку дронов и роботов превысят \$200 млрд, *Daily - Comm*, 2018. URL: <http://www.dailycomm.ru/m/44324/>
16. Brzezinski Zb. Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era / пер. з англ. І.М.Максимової.-Москва: Прогресс, 2005. 308 с.
17. Drone market outlook in 2021: industry growth trends, 7 market stats and forecast. URL: <http://www.businessinsider.com/drone-industry-analysis-market-trends-growth-forecasts-2017->
18. Hoffman F. Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid War. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies, 2007. 58 p.
19. Roberts M. Essays in Swedish History. London, 1967.195 p.
20. Remarks On Opening DIUx East and Announcing the Defense Innovation Board <https://www.defense.gov/Newsroom/Speeches/Speech/Article/858155/remarks-on-opening-diux-east-and-announcing-the-defense-innovation-board/>

Стаття надійшла до редакції 27.09.2021

Стаття рекомендована до друку 07.12.2021

Hennadii Korostylov, post-graduate student of Department of Philosophy National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute", 2, Kyrpychov St., 61002, Kharkiv, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0001-5736-0507>

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE MILITARY-TECHNICAL REVOLUTION OF THE XXI CENTURY

At the beginning of the XXI century the term military-technical revolution (MTR) was increasingly used. The article presents its philosophical analysis and the history of its appearance, gives main features of revolutions, substantiates their number relying on analytical research in the field of hilosophy of society and in the field of philosophy of war, both domestic and foreign experts. The connection between revolution and technical and technological structure of society, on the one hand, and changes in the nature of modern warfare, terms and scale of the development of hostilities, on the other, is shown. Proceeding from traditional philosophical thoughts on philosophy of technology, author focused on transformations characteristic of modern warfare, the importance of ontological and anthropological factors in modern military affairs. Author relies on a wide illustrative material that made it possible to show changes in the sixth military-technical revolution. As an example (a kind of Case study method), author examines nature of the use of unmanned aerial vehicles and robotic military systems in modern warfare. Based on specific material, author proves that the character of modern warfare is hybrid in nature, but hybridity itself is heterogeneous

in nature. The latter made it possible to assert the existence of a transitional period between the sixth and the seventh military-technical revolutions.

Key words: **military-technical revolution, ontologization and anthropologization of military affairs, hybrid war, engineering, science, technology.**

REFERENCES:

1. Aksenov, P. (2020). Drone War in Karabakh: How Drones Changed the Conflict between Azerbaijan and Armenia. BBC NEWS (06.10.2020). URL: <https://www.bbc.com/russian/features-54431129>. (In Russian).
2. Hlazev, S. Yu. (2012) Modern theory of long waves. pp.27-42 URL: <http://www.glazev.ru/upload/iblock/77b/77b8141cdfc1038b78520f79fc9acd40.pdf>. (In Russian).
3. Hrynyn, L. E., Hrynyn A. L. (2015). The Cybernetic Revolution and the Sixth Estate. *Historical Psychology and the Sociology of History* №1. 224 с. URL: <https://rucont.ru/efd/279129> (In Russian).
4. Dolskaia, O. A. (2015) Intellectual Revolutions and Techniques of Thinking. Theory and Practice of Social Systems Management: Philosophy, Psychology, Pedagogy, Sociology № 1. S. 20–28. (In Russian).
5. Koen, E. (2005). *The military-technical revolution* № 5 (26). 2005. URL: <https://strana-oz.ru/2005/5> (In Russian).
6. Kuhn, T. (2015). *The structure of scientific revolutions*. Moscow: AST, 605 p. (Original work published 1962). (In Russian).
7. Ryfkyn, D. (2006). If the oil is gone. Moscow: Company Secret. 416 p. (In Russian).
8. Slypchenko, V. Y. (2002). *The War of the Sixth Generation. Weapons and Military Art of the Future*. Moscow: Veche. 384 p. (In Russian).
9. Trebin, M.P. (2004). Army and society: socio-philosophical analysis of interaction in the conditions of transformation. Kharkiv: INZhEK. 402 p. (In Ukrainian).
10. Trebyn, M.P. (2005). *Wars of the 21st Century*. Moscow: AST; Mynsk: Kharvest, 608 p. (In Russian).
11. Heidegger, M. (2013). *Being and Time*. Moscow: Academic Project, 460 p. (In Russian).
12. Heidegger, M. A (1993). *A question about technology. Time and Being: Articles and Speeches* Moscow, pp. 37-47. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/5565> (Original work published 1954) (In Russian).
13. The Fourth Industrial Revolution: Targets for the Development of Industrial Technologies and Innovations. World Economic Forum (2019). URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/cite_note-T&P-3
14. Shvab, K. (2017). *The Fourth Industrial Revolution*: Moscow: E, 320 p.
15. In 2022, global spending on the purchase of drones and robots will exceed \$200 billion, *Daily - Comm*, 2018. URL: <http://www.dailycomm.ru/m/44324/>
16. Brzezinski, Zb. (2005). *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. Moscow: Progress. 308 p.
17. *Drone market outlook in 2021: industry growth trends, 7 market stats and forecast*. URL: <http://www.businessinsider.com/drone-industry-analysis-market-trends-growth-forecasts-2017>
18. Hoffman, F. (2007). *Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid War*. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies, 58 p.
19. Roberts, M. (1967). *Essays in Swedish History*. London, 195 p.
20. *Remarks On Opening DIUx East and Announcing the Defense Innovation Board* <https://www.defense.gov/Newsroom/Speeches/Speech/Article/858155/remarks-on-opening-diux-east-and-announcing-the-defense-innovation-board/>

The article was received by the editors 27.09.2021

The article is recommended for printing 07.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-07>

УДК: 37.013.73 (477.83+438) (1)

Olha Honcharenko

Doctor of Philosophy,

Associate Professor at the Psychology, Pedagogic and Social-Economic Disciplines Department of the National Academy of State Border Service of Ukraine named after Bohdan Khmelnytskyi, 46 Shevchenko str., Khmelnytsky, 29003, Ukraine.

<https://orcid.org/0000-0002-2710-6521>

PHILOSOPHY OF EDUCATION IN LVIV-WARSAW SCHOOL. THE PHILOSOPHICAL CULTURE PROJECT AND THE IDEA OF UNIVERSITY

Lviv-Warsaw School (LWS) promoted philosophical culture project in society. Key values of this project were worldview, moral ideal, self-cognition and critical thinking. LWS also attached great importance to the idea of university. LWS representatives contributed to solving the problems of the ideal university and its autonomy, academic freedom and communication, as well as place and importance of philosophy in university studies. Such issues as idea of university and philosophical culture are among main problems in philosophy of education. The aim of this article is to examine solving of these problems by LWS and thus, to argue that LWS has its philosophical conception of education. The first part of the paper arranges elements of LWS philosophical cultures, based on works of its members. It also reveals that, according to representatives of LWS, a worldview is a pointer in human life and a basis for scientific worldview; moral ideal is associated with moral autonomy and ethical creativity; self-cognition is a natural desire of humans to cognize their "I"; criticism is a human ability to demonstrate independence of his or her ideas. The second part of this paper discloses the framework of LWS's idea of university, based on its representatives' works. It shows that, according to them, unity of research and study is a timeless spiritual value of university; university autonomy is a prerequisite for highest spiritual benefits; academic freedom and communication is a prerequisite for meeting the ideal of university; philosophy is either a worldview or a science. The article is an extension of the article "Philosophy of Education in Lviv-Warsaw School. Twardowski's and his Students' Philosophical Conceptions of Education". *Filozoficzne Problemy Edukacji*. 2020 (3). This article analyses LWS's contribution to philosophy of education through both Polish and Ukrainian branches.

Keywords: **philosophy of education, Lviv-Warsaw School, philosophical culture, the idea of University.**

In cites: Honcharenko, O. (2021). Philosophy of education in Lviv-Warsaw School. The philosophical culture project and the idea of University. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (64), 60-70. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-07>

Introduction

The Polish philosopher Kazimierz Twardowski founded Lviv-Warsaw School (1895–1939).

As a lecturer¹, Twardowski made considerable efforts for the general recognition in society of the need for philosophy. He tried to introduce the philosophy of his teacher, Franz Brentano. In Poland. Moreover, Twardowski felt obliged to convey to his contemporaries and especially to the students not only the spirit and method of Brentano's philosophy, but also his attitude to philosophy and his special style of philosophizing [Twardowski, 2014, p. 45]. The ideal of a person capable of

¹ Anna Brożek, the Polish researcher of Twardowski's life and intellectual legacy, denies the established opinion of Polish historians of philosophy regarding the predominance in Twardowski's figure only teaching and organizational roles of the professor and the minor significance of his scientific achievements [Brożek, 2014]. This article deals only with the effect that Twardowski evoked in LWS by his teaching and organizational activities.

© Honcharenko O., 2021.

realizing this idea, the Polish philosopher chose not a self-contained thinker, like Immanuel Kant, but an active public figure and educator.

As an organizer, Twardowski devoted much of his time to the university affairs. The Polish government has repeatedly listened to the philosopher's opinion on the organization of higher education. Twardowski instilled a love of science and its invaluable value - scientific truth. He taught an almost humble and pious attitude towards the majesty of the university. Even his colleagues - professors - the scientist has repeatedly taught this respect for the university [Lempicki, 1938]. The speech of the philosopher "On the Majesty of the University" carries concern for the university and its students [Twardowski, 1933]. Shortly before his death, Twardowski ordered to place a printed version of this speech in a coffin with his body. Because of this, this speech is considered a spiritual testament of the philosopher [Jadczyk, 1991, p. 29].

When Twardowski's students began to succeed in the philosophical sciences, as well as in pedagogy, physics, mathematics, philology, history, art theory, literature, and music, he made the following entry in his notes: "Students should not continue their teacher, even the method in every detail. [...] It would be bad if there were no progress. They must continue to build on their own on the foundations taken from him" [Jadczyk, 1992, p. 8]. However, despite the fact that Twardowski's students or students of his students sought to pave their way in science, they did not betray the ideal of a philosophical way of thinking and a philosophical approach to the actions of their school. Perhaps the most expressive model of Twardowski's philosophical education manifested itself in the project of the philosophical culture of LWS, and his concern for the majesty of the university – in the idea of LWS University.

The idea of university and the philosophical culture are rather topical issues in philosophy of education. The aim of this paper is to examine the solving of these problems by LWS and thus, to argue that LWS has its philosophical conception of education. To achieve this goal, we have arranged the values of philosophical education, which were shared by the LWS representatives, and described the framework of the LWS's idea of university. Within one article, we can reach it by considering only the most significant achievements of LWS in philosophy and higher education according to recent research¹ of both Polish and Ukrainian representatives.

1. The philosophical culture project

1.1. Worldview

Worldview was not among the frequent particular studies in LWS. The LWS representatives examined this issue mainly in the context of other problems. Nevertheless, even being on the sidelines, it raised the issue of a metaphysical view of the world and its worth in human life and society. LWS considered the worldview as a guide in human life, the basis for a scientific view of the world, a precondition for achieving the highest spiritual values – wisdom and happiness.

Kazimierz Ajdukiewicz believed that a narrow and limited worldview exposes a person to the risk of changes in eudemonic and moral evaluations under the possible condition of its expansion. It seemed obvious to the philosopher that a man wanted to embrace the thought of the widest possible worldview, so that. In case of its possible further expansion, he or she was able to prevent changes in eudemonic and moral evaluations. The scholar defined worldview as a set of information contained in the human mental horizon and have a decisive influence on his or her eudemonic and moral evaluations. If this view is provincial, then the eudemonic and moral evaluations, based on it, are temporary and changeable in expanding the worldview. Thus, it is important for a person to strive for a definitive worldview [Ajdukiewicz, 2010, p. 184–185].

Tadeusz Kotarbiński defined philosophical texts as the source of worldview formation. The scholar identified history of philosophy with history of worldviews, which contains a critical description of the metaphysical thoughts of philosophers. The importance of history of philosophy in the worldview formation the philosopher explained by the fact, that metaphysical thought is always the basis of great scientific discoveries. Therefore, the philosophical position on the world is a background for intellectual development [Kotarbiński, 1987a, p. 94].

¹ The Ukrainian philosopher Stepan Ivanyk proved that about ten representatives of the Western Ukrainian intelligentsia of the first half of the twentieth century belonged to LWS. See: Ivanyk 2014.

Tadeusz Kotarbiński and Oleksandr Kulchytskyi paid attention to the importance of worldview for a young man. Kotarbiński considered the worldview a guarantee of a young person's autonomy and critical thinking [Kotarbiński, 1987b]. Kulchytskyi believed that a young person naturally seeks through amazement at the world to cover it in the imagination completely. Thanks to this, he or she will find his or her way and being in harmony with own "I" [Kulchytskyi, 1985].

Tadeusz Czeżowski wrote that it is impossible to impose person's worldview. In his opinion, man can only get the material for worldview building. If the worldview is a thorough and sincere belief that determines person's way of life, then he or she must create it by his or her own mental efforts. To make human life meaningful, a person needs a worldview, so needs to believe in some ideals "to which he or she should dedicate his or her life" [Czeżowski, 1965, p. 160].

Yakym Yarema attributed the worldview formation to philosophy as metascience that helps to cognize the general. Yarema believed that the basis of a certain worldview could only be a person's desire for all knowledge in its integrity. One cannot bypass this integrity by such speculation, as "finding out the connection between spirit and nature, life and matter [...] requires independent creative thought [Yarema, 1924, p. 26–27].

1.2. Moral ideal

LWS related the moral ideal to moral autonomy and ethical creativity. According to the LWS representatives, good and evil are irrespective and moral actions are relative. Thus, man cannot learn ethics as a system of rules of life and social wisdom. One can only cultivate his or her acquaintance with historically given styles and schemes of morality. However, this is no longer ethics, but the science of morality.

Stepan Baley argued that morality is not something mysterious to a man. Morality is only an experience of individual and social behaviour that guides in life situations. A person has not only the right but also the duty to design his or her own moral ideal. Still, ethical creativity is not random. It must have the logical basis. Otherwise, this creativity can acquire very ugly traits [Baley, 2002c, p. 149].

Władysław Tatarkiewicz defined good and evil as irrespective and objective features. Instead, he treated moral behaviour as relative and subjective. The philosopher argued that the moral rule obliges, but individually and conditionally. Therefore, the only principle of moral behaviour is the principle of properness. Consequently, a person can regulate his or her moral life via various ethical theories [Tatarkiewicz, 1971].

Tadeusz Czeżowski distinguished axiological and deontic norms of morality based on the general distinction of theories on inductive and deductive. He believed that whatever ethics is (inductive or deductive), it cannot avoid confrontation with the conscience that constructs and verifies it in practice [Czeżowski, 1989a].

Tadeusz Kotarbiński argued that a person is able to make independent decisions about what is worthy and what is not worthy because of rational random thinking. He denied the characterization of ethics as a manifestation of a self-sufficient heart and insisted on its cultivation by means of the science of individual and social morality [Kotarbiński, 1987a, p. 94]. The elements of philosopher's ethics were independent ethics, practical realism, and ethics of a caring guardian. Independent ethics is a situational ethic which is based on the moral evaluation flexibility. Independent ethics does not aspire to "break records" in virtues, but works toward decency. The answer to the main question of independent ethics varies between opposites: courage – cowardice, good heart – evil man, truthfulness – lying, domination over oneself – lack of will, nobleness – baseness [Kotarbiński, 1987e]. Practical realism is the evaluation of human action in terms of pleasantness and unpleasantness. Signs of practical realism are a prudent view of the world, the tendency to relevance, considering the conditions and limits of possible actions, the ability to implement a true hierarchy of significance of worldviews [Kotarbiński, 1987d]. Ethics of a caring guardian is egalitarian ethic that combines axiological and deontic norms into a single whole. The features of a reliable guardian are kindness, truthfulness, courage, bravery, discreetness [Kotarbiński, 1987c].

Maria Ossowska raised the issue of coherence of individual and social morality in her work. Among the features desired for a citizen of a democratic system, as the embodiment of the unity of individual and social morality, the scholar singled out perfectionist demands, sincerity of thought.

Inner discipline, tolerance, activity, civic courage. Intellectual honesty, criticism, responsibility, socialization, chivalry, aesthetic sensibility, sense of humour. The moral ideal she considered egalitarian [Ossowska, 1983b].

1.3. Self-cognition

The representatives of LWS were convinced, that a person could know himself or herself through introspection. In this case, a man will not get “astronomical” knowledge about his or her brain, but knowledge about his or her spiritual “I”. This will help him or her to evaluate himself or herself and find out his or her place and purpose in the world. Therefore, LWS considered the development of curiosity to one’s “I” important.

Havryil Kostelnyk identified self-cognition with the conscious existence of a man. He treated “I” as an internal spiritual form of the human body. The philosopher believed that a person should be taught to cognize his or her spiritual “I” in himself or herself, so that he or she could independently develop and shape it. From the spiritual “I”, Kostelnyk distinguished the conventional “I”. This “I”, wrote the philosopher, “does not see deeper and further beyond the world around it” [Kostelnyk, 1936, p. 68]. The scholar considered the path to one’s own “I” to be the greatest virtue of a man.

Stepan Baley interpreted self-cognition as a natural human desire for cognition of his or her “I”, which occurs during the adolescence. The need for self-cognition coincides with the development of a special ability to examine oneself and form an opinion about oneself based on one’s own evaluation [Baley, 1947, p. 8–21]. The scholar considered practical psychology to be a science that helped a person to reach his or her lifetime goal via evaluating, realizing, and cognizing himself or herself [Baley, 2002a, p. 166].

Leopold Blaustein also wrote about self-cognition during the adolescence. Based on an anonymous survey of young people, the philosopher proved that they sought objectivity in assessing themselves, because they believed that it would help in their self-realization. The scientist found out that nobody could convince young people of what they were or who they should become, as they could learn about it only through self-cognition. Because of this, he stressed the importance of cultivating self-cognition practices in the field of education [Blaustein, 1931].

1.4. Logical culture

LWS advocated the value of logical culture for a man and society. There it saw a way to criticism, unity and progress. The model of logical education in LWS differs by going beyond formal logic in favour of the theory of cognition, semiotics and methodology, as well as a focus on the life needs.

Stepan Baley argued that a person had the ability to think logically as well as the ability to speak. Since the truth is important in life, the science of logic examines the conditions that lead to it. The philosopher defined the truthfulness as a feature of judgment and a representation – as its basis. A judgment Baley understood as affirmation or negation of a represented object. Thus, he proved the unconditional participation of a man in distinguishing between the truthfulness and falseness [Baley, 2002b, p. 357].

Havryil Kostelnyk also adhered to the “natural” origin of thinking. He believed that a person could not know logic and language, but tried to follow their laws in life. The philosopher defined natural logic the product of human mind nature, and scientific logic – the product of man’s “I”. Scientific logic teaches a person to think just as grammar teaches him or her to write [Hirnyk, n. d., p. 28–36]. Distrust of the mind in the history of philosophy Kostelnyk regarded as equivalent to despondency to the nature, through which the human critical and free “I” breaks up with natural metaphysical, moral and religious intuitions, which “in fact is alone bridge between the human critical “I” and the whole nature” [Kostelnyk, 1925, p. 4].

Tadeusz Kotarbiński advocated the value of logical culture. This concept, according to the philosopher, covered formal logic, theory of cognition and semantics. Kotarbiński stressed that it is important not just to master these sciences, but also to make them a tool of thinking. He wrote that it is vital to “follow” logic, so that it would be a strong achievement of a person even when all its statements are forgotten. Thus, logic should be for man, not man for logic [Kotarbiński, 1987a, p. 103].

Tadeusz Czeżowski defined logical culture as having logical knowledge and thoroughness in logical thinking and expressing ideas. The scholar explained the importance of logical culture by its ability to develop critical thinking – criticism – and unite people around absolute values. The philosopher wrote that logical culture exalts people over the opposites that split them up and consolidate them by universal human ties. So logical culture determines the way to achieve eternal ideals of truth and goodness and beauty [Czeżowski 1958c, p. 271–278].

Kazimierz Ajdukiewicz considered logical culture useful for everyday life, science and society. The philosopher advocated a model of practical logical education, as it would help to teach the correct expression of ideas, recognize logical errors in thinking and speaking, avoid methodological disorientations during the study of the particular sciences, promote the progress and unity of society [Ajdukiewicz, 1985a; Ajdukiewicz, 1985b].

2. The idea of University

2.1 Research and studying

LWS defined the inseparability of research and studying at the university as an absolute spiritual value. The LWS representatives associated the neglect of this value with the decline of culture.

Tadeusz Czeżowski defined the university objectives as following: scientific research, experiential studying, vocational training, promotion of research results. Scientific research involves students in scientific work. Experimental studying means the transfer to students of research results orally or in writing. Vocational training is the preparation of students for being able to independently pose problems, analyse them and solve them with the help of knowledge and methods of scientific work obtained in the learning process. Promotion of research results is an independent dissemination by a university lecturer of his or her scientific achievements in the form of general university lectures and participation in educational and popular science institutions [Czeżowski, 1946, p. 6–8].

Czeżowski explained that unity of research and studying at the university is necessary for the creative personality formation, but not a standardized specialist, as provided in the higher vocational school. This does not mean that the higher vocational school deprives students of creativity and the university deprives them of professional training. This means that higher vocational school requires strict adherence to the curriculum, while the university provides freedom in choosing the curriculum [Czeżowski, 1989b, p. 239].

Czeżowski considered a creative person one who has an independent opinion, and a non-creative person – one who has an average mindset. The philosopher believed that the student could achieve his or her autonomy at the university by developing his or her intellectual, moral and aesthetic culture. Intellectual culture is precision in scientific formulations and justifications and logical conscience – criticism. Moral culture is regularity. Integrity, thoroughness, diligence, tolerance, modesty, courage. Aesthetic culture is feeling of beauty of the research subject and scientific theory [Czeżowski, 1989b, p. 239–241].

Stefan Swieżawski, despite the socio-cultural changes of the second half of the twentieth century, also believed that the university objectives should remain science, culture and education. Science is the true being of the university. Culture is a manifestation of the intellectual and moral values of the university. Education at the university intended to form an active citizenship [Swieżawski, 1978a]. By interpreting the university as the axis of culture, Swieżawski aimed to change the common in university pedagogy idea of agility and quickness significance in learning into significance of truth-seeking and critical thinking.

2.2 University autonomy

LWS interpreted the university autonomy as the right to self-government, open activity, and working for the society. The representatives of LWS considered the autonomy of the university as a precondition for producing the highest spiritual values.

According to Józef Maria Bocheński, the university autonomy means that the university does not claim to be a “state within a state”, since the only sovereign institution is the state. The university does not try to avoid public control, as it seeks to promote its activities; university autonomy does not imply the privilege to professors, but their expediency for social progress [Bocheński, 2008, p. 63–64]. The philosopher attributed independence in legal relationships,

organizing research and study, disposal own funds, recruitment to the university autonomy framework [Bocheński, 2008, p. 67–68]. A compromise that may occur between the university and society is the autonomy and right to choose their representatives [Bocheński, 2008, p. 70).

Tadeusz Kotarbiński did not identify the autonomy of scientific organizations with absolute isolation from public life. The philosopher believed that the autonomy of scientific organizations should involve openness in favour of work for the common good. He associated the acquisition of scientific truth with a focus on long-term research, rather than “immediately quick results” [Kotarbiński, 1970, p. 122]. The university focus on short-term utility, the scholar considered critical for the society development. According to Kotarbiński, the development of science at the university is significant for society only when it is objective. Independent and unprejudiced [Kotarbiński, 1970].

Tadeusz Czeżowski considered the autonomy of the university as a coexistence with the city. The philosopher called professors and students the cultural face of the city. On the one hand, professors spread cultural values within the city through general university lectures, magazines, publications, etc. On the other hand, students enliven the cultural life of the city with their passion. The activities and development of the university also depend on the city, because the city controls the university: it responds to every effort among both professors and students. From this coexistence between the university and the city, professors and students develop a sense of dignity associated with belonging to the university. Therefore. In European countries the universities in towns reached the highest level, as they did not disappear in the hustle and bustle of crowded city, but dominated the entire life of their residence [Czeżowski, 1946, p. 65–67].

2.3 Academic freedoms

LWS identifies Academic freedoms as freedom of teaching, freedom of learning, freedom of scientific research, freedom of science and the possibility of discussion.

Tadeusz Czeżowski interpreters free teaching as a free choice of teacher’s knowledge areas, which he or she intends to introduce to students, and free presentation by a teacher the knowledge, that is true, according to his or her scientific conscience [Czeżowski, 1946, p. 11]. The philosopher defines freedom of teaching as the unity of teacher’s scientific research with the subject of his or her lectures. Therefore, the scholar considers economically profitable lectures to be contrary to the university values. After all, a teacher cannot teach everything that a lecture course covers. His or her lecture then “ceases to be alive” [Czeżowski, 1946, p. 12].

Czeżowski understood freedom of learning as student’s free choice to specialize in his or her studies and student’s free choice of time to study and prepare for the exam. The philosopher considered freedom of learning as a way to expel irresponsible students from the university and support the most responsible. He did not consider this method repressive; as he was convinced, that selection at the university was the only and necessary precondition for student’s character and responsibility formation [Czeżowski, 1946, p. 23].

Czeżowski relates freedom of scientific research with the principles of thoroughness, objectivity and impartiality. According to the philosopher, thoroughness is defining by scientists the truthfulness of those statements, the truthfulness of which guarantees actual knowledge. Objectivity is associated with the adherence to the principle of scientific criticism by scientists; impartiality means the obligation of a scientist to take the position of an arbitrator in a scientific dispute, as his non-interference in it may indicate either an admission of erroneous opinion or non-compliance with the principle of objectivity. In this context, the scholar clarified what an objective and impartial research is. The objective research is the research in which the scientist considers not only his or her own statements, but also those known in science. The impartial research is research which has the logical basis and scientific methodology and in which the scientist does not consider political or any other views. In Czeżowski’s opinion, if science is objective and impartial, relativism, dogmatism or scepticism cannot influence it [Czeżowski, 1958d, p. 306–309].

Czeżowski associated the possibility of collective scientific work with the discussion. He defined a discussion as an exchange of opposing views between scientists, conducted according to certain rules and aimed at achieving a theoretical or practical goal [Czeżowski, 1958b, p. 280].

Freedom of science, according to Kazimierz Ajdukiewicz, is freedom of speech, freedom of thought, freedom in the choice of methods and freedom in the choice of a problem. From the

philosopher's point of view, freedom of speech means the absence of political, national, religious or social features in science. Freedom of thought is the right of a scientist to trust only justified knowledge, while the acceptance of unjustified statements is a normative dogmatism, and not sufficiently justified – methodological dogmatism. Freedom in choice of method means the absence in science of a monopoly on research methods; freedom to choose a problem involves scientist's impartial search for the truth [Ajdukiewicz, 1985c].

2.4 Communication at the university

In LWS, not only the university studies but also the spiritual closeness between a teacher and students had significant value¹.

Tadeusz Czeżowski wrote that the teacher and students are developing their relationship based on the search for truth (common interest) and moral culture (respect, trust, friendship, love). Thus, there can be no formalism between them [Czeżowski, 1946, p. 23–25].

Czeżowski emphasized the role of a lecture in communication between the teacher and students, because it unites them in a content and experiences. The richer theoretical content of a lecture, the deeper and longer contact between the teacher and students [Czeżowski, 1946, p. 25].

The philosopher did not support the denial of the lecture importance at the university in favour of independent reading books. He argued that the lecture is a living action that introduces students to the world of scientific creativity of the teacher and builds intellectual and moral contact between them, while a book is only a dead product of an author, which leaves its reader alone with it and does not help to understand it. Only during the lecture, the teacher's creative ideas inspire students to think, cause them to exchange ideas and unite them in searching for the truth [Czeżowski, 1946, p. 32].

Maria Ossowska expressed a similar opinion. According to Ossowska, the lecture aims at teaching students how to work with a book; the lecture provides conditions for communication between a teacher and students; the lecture prevents students from spending time on the analysis of a large amount of literature; the lecture increases contact between teachers and students [Ossowska, 1983a, p. 167].

Czeżowski considered seminars to be a necessary addition to the lecture, because during the seminar students can engage, together with a teacher. In problem solving. Lectures provide limited opportunities for communication between a teacher and students. The seminars build preconditions for their common scientific work [Czeżowski, 1946, p. 26].

The closest contact between a teacher and students, according to Czeżowski, occurs when students independently deal with scientific problems, and the teacher evaluates their achievements. Then the teacher and the students become friends for life [Czeżowski, 1946, p. 26].

Józef Maria Bocheński did not consider the contemporary university as being worthy of its name due to the neglect of communication between a teachers and students. He did not understand how students could learn the research methods from a teacher if he or she is a myth to them. Especially when the lecture hall is designed, as in Buenos Aires, for 6,000 students, and the university has 150,000 students. Such a university, according to the philosopher, is worthy of being called only a higher vocational school [Między Logiką a Wiarą, 1992, p. 35].

2.5 Philosophy at the university

LWS distinguished philosophy as the methodological and philosophical basis for university study.

¹ For example, Władysław Witwicki attributed his teacher, Kazimierz Twardowski, to those prominent people whose influence on students is difficult to grasp. Twardowski developed critical thinking of his students and introduced to them the philosophical ideas and research methods. He taught students punctuality, precision and order, and did not leave them alone in difficult times [Witwicki, 1920, p. XVIII]. This also see in [Czeżowski, 1938, p. 10; Kotarbiński, 1956, p. 13; Dąbbska, 1992, p. 482]. The students of Twardowski's students also mentioned the closeness between them and their teachers. For example, Tadeusz Kotarbiński's students wrote that they have special relationship with their teacher. They measured time not by the number of Earth's rotation around the Sun, but by the sum of the spiritual values created by Kotarbiński [Fragmenty filozoficzne, 1934, p. 3]. This also see in [Swieżawski, 1978b, p. 196–197; Mońka-Stanikowa, 1987, p. 44; Perzanowski, 2009, p. 22; Kuczyńska, 2011, p. 454].

Jan Łukasiewicz associated the development of such abilities as expression of opinions in the native language, sense of reality, correctness of reasoning, precision and clarity of thinking with philosophy. The ability to express thoughts in a native language the philosopher appreciated not only from a national perspective, but also scientific. This involves teaching students the purity of language and scientific terminology, as well as clear, precise and beautiful scientific style. He explained the ability to feel reality by the need for internal and/or external observation of the facts and emotional fascination with them. This implies impartiality and respect for the facts. The scholar justified the ability to think correctly by the need to be able to connect the observed facts logically, because science is not a reflection of facts, but ordering and giving them a certain form – theory. Łukasiewicz identified the ability to think precisely and clearly with the logical justification of a research. He compared knowledge of logic with knowledge of grammar. Just as a person knows grammar, can explain the use of a certain word in a sentence, so a person knows logic, and can explain the use of a certain method in the research. By defining philosophy as a group of sciences – logic, psychology, theory of cognition, ethics, and aesthetics – the scholar indicated its contribution into the development of these abilities. By defining philosophy as an indivisible unity – metaphysics – he justified its role in the development of individual and national worldviews [Łukasiewicz, 1915].

Tadeusz Kotarbiński and Józef Maria Bocheński thought similarly about the significance of philosophy. According to Kotarbiński, philosophy as a worldview provides wide opportunities for the development of creative ideas, and philosophical sciences, namely psychology of descriptive thinking, theory of cognition, logic of elementary philosophy, formal logic, methodology, epistemology, contribute to the development of logical honesty. The philosopher considered philosophical logic to guarantee the unity of worldview and philosophical sciences. He explained this by the need for logical honesty in philosophers' professional activities, so that under the guise of philosophy they do not multiply speculation [Kotarbiński, 1936, p. 366]. Bocheński advocated the major role of the Faculty of Philosophy at the university, since he had defined philosophy as theoretical basis for all other sciences. Under such circumstances, students of any faculty would be able to study pure sciences: pure mathematics, philosophy, theoretical biology, etc. [Między Logiką a Wiarą, 1992, p. 35].

Tadeusz Czeżowski formulated objectives, forms and methods of teaching philosophy. The scholar connected the objectives of teaching philosophy with alternatives to teaching it at various faculties at the university. For example, deepening the propaedeutic of school philosophy. Introduction to scientific research, learning the basics of scientific methodology, studying the problems of epistemology, studying history of philosophy and the basic concepts of axiology and theory of action are the objectives of teaching philosophy for students at all faculties. General philosophical culture formation in unity with history of philosophy. Introduction to logic, psychology and ethics are the objectives of teaching philosophy for students at the pedagogical faculty. Czeżowski attributed proseminar, seminar, lecture, reading of philosophical literature, writing master's thesis to the forms of teaching philosophy at the university. Czeżowski derived the methods of teaching philosophy from the forms. For example, seminar involves a written review and interpretation of philosophical texts, while reading philosophical literature involves a systematic review of philosophical journals. The scholar considered friendly spiritual coexistence and self-education among colleagues to be important in teaching philosophy [Czeżowski, 1958a].

Conclusion

1. Twardowski's model of philosophical education has found its implementation in the philosophical culture project of LWS. The LWS representatives promoted within the society such values of philosophical education as worldview, moral ideal, self-cognition, logical culture. The philosophical culture project of LWS provided to young people acquaintance with metaphysics (for the worldview formation), the science of morality (for the moral ideal designing), practical psychology (for the self-cognition practices), logic, theory of knowledge, semiotics and methodology (for the logical culture development). The LWS project of philosophical culture proves the value in human life not only of metaphysical knowledge, but also of ethical, psychological and logical one. This project is worth implementing in the modern culture.

2. By raising the issue of the University majesty, Twardowski directed the LWS reflections in terms of the idea of university. For the LWS representatives the ideal university embodied the unity of research and studying. They interpreted university autonomy as the right to self-

government, open activity, and working for the society. They associated academic freedom with freedom of teaching, freedom of learning, freedom of scientific research, freedom of science and the possibility of discussion. They considered spiritual closeness between the teacher and students as the condition of study at the university. They acknowledged a unique role of philosophy in the university studies. The LWS idea of University proves that the unity of research and studying is a timeless spiritual value and abandoning it will mean the decline of culture. The university autonomy is a prerequisite for the creation of the highest spiritual benefits. Academic freedoms and communication contribute to the achievement of the university's ideal. The definition of philosophy as a worldview and philosophical sciences clarifies its purpose regarding to everyday life and science, man and society.

REFERENCES

1. Ajdukiewicz, K. (1985a). Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej. In Ajdukiewicz, K. *Język i poznanie*, vol. II (pp. 127–142). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
2. Ajdukiewicz, K. (1985b). O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów uniwersyteckich. In Ajdukiewicz, K. *Język i poznanie*, vol. II (pp. 192–25). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
3. Ajdukiewicz, K. (1985c). O wolności nauki. In Ajdukiewicz, K. *Język i poznanie*, vol. II (pp. 266–281). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
4. Ajdukiewicz, K. (2010). Philosophical issues and trends. Theory of cognition. Metaphysics: tutorial, Kyiv: Education of Ukraine.
5. Baley, S. (1947). *Drogi samopoznania*, Kraków: Wiedza. Zawód. Kultura.
6. Baley, S. (2002a). The experiment in the science of psychology. In Baley, S. *Collection of works in 5 volumes, 2 books*, vol. I (pp. 151–170). Lviv-Odesa: Cogito.
7. Baley, S. (2002b). Essay on logic. In Baley, S. *Collection of works in 5 volumes, 2 books*, vol. I (pp. 354–389). Lviv-Odesa: Cogito.
8. Baley, S. (2002c). The concept of ethical good and evil in modern philosophy. In Baley, S. *Collection of works in 5 volumes, 2 books*, vol. I (pp. 139–150). Lviv-Odesa: Cogito.
9. Blaustein, L. (1931). *O ocenie samego siebie w wieku młodzieńczym*, Poznań: Polskie Towarzystwo Filozoficzne.
10. Bocheński, J.M. (2008). Autonomia uniwersytetu. In Bocheński, J.M. *Sens życia i inne eseje*, (pp. 60–71). Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski.
11. Brożek, A. (2014). The significance of Kazimierz Twardowski in philosophy and culture, *Pro-Fil* [online] (pp. 32–46). 15 (1). [accessed 2021-03-20], available at: < [dx.doi.org/10.5817/pf15-1-719](https://doi.org/10.5817/pf15-1-719) >
12. Czeżowski, T. (1989a). Aksjologiczne i deontyczne normy moralne. In Czeżowski, T. *Pisma z etyki i teorii wartości moralne*, (pp. 150–156). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
13. Czeżowski, T. (1958a). Dydaktyka filozofii w nauczaniu uniwersyteckim. In Czeżowski, T. *Odczyty filozoficzne*, (pp. 310–313). Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
14. Czeżowski, T. (1938). Kazimierz Twardowski jako nauczyciel. In *Kazimierz Twardowski. Nauczyciel – Uczony – Obywatel*, (pp. 7–12). Lwów: Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.
15. Czeżowski, T. (1958b). O dyskusji i dyskutowaniu. In Czeżowski, T. *Odczyty filozoficzne*, (pp. 280–288). Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
16. Czeżowski, T. (1989b). O ideale uniwersytetu. In Czeżowski, T. *Pisma z etyki i teorii wartości*, (pp. 237–243). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
17. Czeżowski, T. (1958c). O kulturze logicznej. In Czeżowski, T. *Odczyty filozoficzne*, (pp. 271–279). Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
18. Czeżowski, T. (1958d). O rzetelności, obiektywności i bezstronności w badaniach naukowych. In Czeżowski, T. *Odczyty filozoficzne*, (pp. 305–309). Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
19. Czeżowski, T. (1946). *O uniwersytecie i studiach uniwersyteckich*, Toruń: Nakładem Księgarni naukowej T. Szczesny i S-ka.

20. Czeżowski, T. (1965). Sens i wartość życia. In Czeżowski, T. *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, (pp. 151–161). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
21. Dąbbska, I. (1992). Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918–1939. In Twardowski, K. *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, (pp. 479–482). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
22. Fragmenty filozoficzne (1934). Księga pamiątkowa ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej w Uniwersytecie Warszawskim profesora Tadeusza Kotarbińskiego. Warszawa: Nakładem uczniów.
23. Hirnyk, O. (n.d.). *Analysis of the main philosophical manuscript by H. Kostelnyk "Logic"* [online], [accessed 2017-01-27], available at: < ruthenia.info/view/3576 >
24. Ivanyk, S. (2014). Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, Warszawa: Semper.
25. Jadcak, R. (1991). *Kazimierz Twardowski: twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
26. Jadcak, R. (1992). Wstęp. In Twardowski, K. *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, (pp. 7–80). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
27. Kostelnyk, H. (1936). *Arcana dei. Way of the modern man's faith*, Lviv: Authors edition.
28. Kostelnyk, H. (1925). *Three studies on cognition*, Lviv: Edition of St. Paul Society.
29. Kotarbiński, T. (1970). Dążenia zrzeszeń naukowych w toku dziejów. In Kotarbiński, T. *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, (pp. 116–128). Wrocław-Warszawa- Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
30. Kotarbiński, T. (1987a). Kultura filozoficzna. In Kotarbiński, T. *Pisma etyczne*, (pp. 91–103). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Ossolineum.
31. Kotarbiński, T. (1987b). O urabianiu poglądów na świat i życie. In Kotarbiński, T. *Pisma etyczne*, (pp. 104–105). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Ossolineum.
32. Kotarbiński, T. (1987c). Próba charakterystyki oceny etycznej. In Kotarbiński, T. *Pisma etyczne*, (pp. 115–123). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Ossolineum.
33. Kotarbiński, T. (1987d). Realizm praktyczny (1). In Kotarbiński, T. *Pisma etyczne*, (pp. 124–133). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Ossolineum.
34. Kotarbiński, T. (1956). *Sprawność i błąd. Z myślą o dobrej robocie nauczyciela*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
35. Kotarbiński, T. (1987e). Zagadnienia etyki niezależnej. In Kotarbiński, T. *Pisma etyczne*, (pp. 140–149). Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Ossolineum.
36. Kotarbiński, T. (1936). Żywotne i mniej żywotne koncepcje zadań filozofii, *Przegląd Filozoficzny* (pp. 366–367). XXXIX (IV).
37. Kuczyńska, A. (2011). Władysława Tatarkiewiczza wizja Innego, *Filo-Sofija* (pp. 451–458). 13–14.
38. Kulchytskyi, O. (1985). Worldview and youth. In Kulchytskyi, O. *Ukrainian personalism. Philosophical and ethnopsychological synthesis*, (pp. 15–19). Munich-Paris: The Ukrainian Free University.
39. Lempicki, S. (1938). Rola Kazimierza Twardowskiego w uniwersytecie i w społeczeństwie. In *Kazimierz Twardowski. Nauczyciel – Uczony – Obywatel*, (pp. 31–49). Lviv: Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.
40. Łukasiewicz, J. (1915). O nauce i filozofii, *Przegląd Filozoficzny* (pp. 190–196). XVIII (3–4).
41. Parys, J (ed.) (1992). *Między Logiką a Wiarą*, Montricher: Les Editions Noir sur Blanc.
42. Mońka-Stanikowa, A. (1987). Wstęp. In Nawroczyński, B. *Dziela wybrane*, vol. I, (pp. 11–126). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
43. Ossowska, M. (1983a). Jeszcze o uniwersytetach. In Ossowska, M. *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, (pp. 166–169). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
44. Ossowska, M. (1983b). Wzór obywatela w ustroju demokratycznym. In Ossowska, M. *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, (pp. 355–366). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
45. Perzanowski, J. (2009). Rozum – Serce – Smak w myśli Izydory Dąbbskiej. In Perzanowski, J. (ed.) *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąbbskiej (1904.1983)*, (pp. 13–22). Kraków: Wydawnictwo WAM.

46. Swieżawski, S. (1978a). Swoistość uniwersytetów wyznaniowych. In Swieżawski, S. *Człowiek i tajemnica*, (pp. 160–176). Kraków: ZNAK.
47. Swieżawski, S. (1978b). Wspomnienie o profesorze Ajdukiewicz. In Swieżawski, S. *Człowiek i tajemnica*, (pp. 189–197). Kraków: ZNAK.
48. Tatarkiewicz, W. (1971). O bezwzględności dobra. In Tatarkiewicz, W. *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, (pp. 211–289). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
49. Twardowski, K. (2014). Autobiografia [5]. In Twardowski, K. *Mysł, mowa i czyn*, część II, (pp. 35–49). Kraków: Copernicus Center Press.
50. Twardowski, K. (1933). *O dostojeństwie Uniwersytetu*. Poznań: Uniwersytet Poznański.
51. Witwicki, W. (1920). Kazimierz Twardowski, *Przegląd Filozoficzny* (pp. IX–XIX). 23.
52. Yarema, Y. (1924). Introduction to philosophy. (Summary of lectures for the first semester of 1923/1924 at the Ukrainian Higher Pedagogical Drahomanov Institute in Prague. Prague: The Ukr. Ped. Drahomanov Institute Publishing.

The article was received by the editors 10.11.2021

The article is recommended for printing 07.12.2021

Ольга Гончаренко, доктор філософських наук, доцент кафедри психології, педагогіки та соціально-економічних дисциплін Національної академії Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького, вул Шевченка, 46, м. Хмельницький, 29003, Україна, <https://orcid.org/0000-0002-2710-6521>

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ У ЛЬВІВСЬКО-ВАРШАВСЬКІЙ ШКОЛІ. ПРОЄКТ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ТА ІДЕЯ УНІВЕРСИТЕТУ

Львівсько-Варшавська школа (ЛВШ) популяризувала в суспільстві проєкт філософської культури. Ключовими цінностями цього проєкту були світогляд, моральний ідеал, самопізнання та критичне мислення. ЛВШ також надавала вагомого значення ідеї університету. Представники ЛВШ долучились до вирішення проблем ідеалу університету, його автономії, академічних свобод і комунікацій, а також місця і значення філософії в університетському навчанні. Проблеми ідеї університету та філософської культури є одними з основних у філософії освіти. Мета цієї статті – розглянути вирішення цих проблем у ЛВШ й тим самим довести наявність у ній філософської концепції освіти. У першій частині статті систематизовано елементи філософської культури ЛВШ на основі праць її представників та показано, що вони світогляд розглядали як дороговказ в житті людини і підставу наукового світогляду; моральний ідеал пов'язували з автономією моралі та етичною творчістю; самопізнання вважали природним прагненням людини пізнання свого «я»; критицизм мислили здатністю людини до вияву незалежності своєї думки. У другій частині статті описано основні положення ідеї університету ЛВШ на підставі праць її представників та з'ясовано, що вони ідеал єдності дослідження і навчання вважали понадчасовою духовною цінністю університету; автономію університету визначали передумовою творення найвищих духовних благ; академічні свободи та комунікації трактували передумовою досягнення університетом свого ідеалу; визначенням філософії як світогляду та науки уточнювали її значення у житті людини та суспільства. Ця стаття є продовженням статті "Philosophy of education in Lviv-Warsaw School. Twardowski's and his students' philosophical conceptions of education". *Filozoficzne Problemy Edukacji*. 2020 (3). У цій статті внесок ЛВШ до філософії освіти розглянуто крізь призму досягнень у ній двох гілок – польської та української.

Ключові слова: **філософія освіти, Львівсько-Варшавська школа, філософська культура, ідея університету.**

Стаття надійшла до редакції 10.11.2021

Стаття рекомендована до друку 07.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-08>
УДК 316.32

Владленова Іліана Вікторівна

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії Національного політехнічного університету «Харківський
політехнічний інститут»,
вул. Кирпичова, 2, м. Харків, 61002, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-6958-7183>

Сун Чанлун

аспірант кафедри філософії Національного політехнічного університету
«Харківський політехнічний інститут»,
вул. Кирпичова, 2, м. Харків, 61002, Україна

ФІЛОСОФСЬКО-КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО ВИЗНАЧЕННЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізація визначає процес об'єднання всього людства на планеті Земля. Саме планетарний рівень окреслює процес «глобальності». Відбувається уніфікація людської діяльності, розвиток міжнародної торгівлі, збільшується потік капіталу між країнами, відкривається доступ до іноземних ресурсів, включаючи ринки праці, відбуваються загальні тенденції інтеграції в соціокультурному та економічному контексті. Ця конвергенція сприяє посиленню взаємодії, інтеграції та взаємозалежності між націями. В філософії Е. Кассіра глобалізацію можна розуміти як символічну форму, яка в сучасних дискурсах функціонує як світогляд. Глобалізація як символічна форма стала зображенням світу, його образом, вона змінила наше розуміння простору і часу. В рамках світ-системного аналізу капіталізм представлено як історична та соціальна система, яка інтегрує свої досягнення у «світ-економіку», і саме методи сучасного капіталізму дозволили сучасній світовій економіці вийти за межі політичних кордонів окремих країн. На тлі глобалізаційних процесів у масовій свідомості та громадській думці формується протиріччя, представлене раціональним оптимізмом, який породив цивілізацію, і з іншої, сторони, спричинив кризу (екзистенціальну, екологічну, економічну). Процес глобалізації має онтологічний вимір. Це, перш за все, процес розширення кордонів реальності. З позицій інструменталізму та прагматизму саме наука, освіта та демократія спроможні допомогти вийти за межі часових та просторових контурів людської діяльності. В філософії техніки приділяється увага науково-технічній революції, яка каталізувала процес глобалізації. Глобалізація породжує комплекс найгостріших соціокультурних протиріч та вимагає адекватного осмислення та дослідження, яке плідно можна проводити в рамках філософського аналізу, який сам по собі має високий рівень системного узагальнення. Процес глобалізації має онтологічний вимір, який знаходиться в процесі розширення кордонів реальності, як фізичної, так і віртуальної. В рамках інструменталізму та прагматизму глобалізація ототожнюється з процесом демократизації. Ці ідеї розвинуті в політичній філософії Д. Роулза, який вважає можливою формування моделі глобальної справедливості на міжнародному рівні. Структуралістський підхід робить спроби сформулювати онтологію процесів глобалізації на рівні міжнародних відносин. Ю. Хабермас в контексті своїх космополітичних поглядів намагається окреслити контури наднаціональної демократії. В межах соціальної онтології глобалізацію розглядають як взаємно-конститутивні відносини між аналітично-автономними агентами та структурами. Позиція постмодерністів окреслює можливості різних траєкторій розвитку країн на міжнародній арені.

Ключові слова: **глобалізація, філософський аналіз, демократія, капіталізм, онтологія.**

Як цитувати: Владленова, І., Чанлун, Сун (2021). Філософсько-концептуальні підходи до визначення глобалізації. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (64), 71-78. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-08>

In cites: Vladlenova, I., Changlong, Sun (2021). Philosophical-conceptual approaches to the definition of Globalization. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (64), 71-78. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-08> [In Ukr]

Глобалізація у сучасному світі визначає процес уніфікації та об'єднання всього людства на планеті Земля [Chernilo, 2021]. Саме планетарний рівень окреслює процес «глобальності». Відбувається становлення вільної торгівлі, збільшується потік капіталу між країнами, відкривається доступ до іноземних ресурсів, включаючи ринки праці, відбуваються загальні тенденції інтеграції в соціокультурному та економічному контексті [Krasivsky, 2021; Nowak, 2020; Jerabek, 2021]. Ця конвергенція сприяє посиленню взаємодії, інтеграції та взаємозалежності між націями. Чим більше країн і регіонів світу переплітаються політично, культурно та економічно, тим більше глобалізується світ. На тлі цих процесів відбуваються негативні тенденції: міжнародний тероризм, енергетична та екологічна кризи, неконтрольована міграція, тощо [Kavita, 2021; Murphy, 2021; Mekaj, 2021]. Ці тенденції формують антиглобалізаційні рухи [Walter, 2021; Wang, 2020]. Складні глобальні процеси, які супроводжують глобалізацію вимагають комплексного вивчення. Роздуми щодо глобалізаційних процесів сягають доби великих географічних відкриттів. Д. Дідро, Ш.-Л. Монтеск'є, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, І. Кант приділяли значну увагу цим процесам, які на той час тільки починалися. Після Е. Кассіра глобалізацію можна розуміти як символічну форму, яка в сучасних дискурсах функціонує як світогляд [Ramin, 2019]. Глобалізація як символічна форма стала зображенням світу, його образом, вона змінила наше розуміння простору і часу.

Значну увагу глобалізації традиційно приділяють марксистичні, представники світ-системного підходу (І. Валлерстайн) та школа анналів (Ф. Бродель). І. Валлерстайн виводить, що капіталізм представляє собою історичну та соціальну систему, яка інтегрує свої досягнення у «світ-економіку», і саме методи сучасного капіталізму дозволили сучасній світовій економіці, на відміну від попередніх спроб, вийти за межі політичних кордонів будь-якої однієї імперії. У цій моделі тип політичної системи безпосередньо пов'язаний з місцем кожного регіону у світовій економіці [Wallerstein, 1982]. Антиглобалізм описує позицію людей, опозиційну глобалізму, цей підхід постулює ідеєю протистояння транснаціональних корпорацій та визначається критикою капіталізму [Владленова, 2019; Stiglitz, 2017].

На тлі глобалізаційних процесів у масовій свідомості та громадській думці формується протиріччя, представлене раціональним оптимізмом, який породив цивілізацію, і з іншої, сторони, спричинив кризу (екзистенціальну, екологічну, економічну) [Владленова, 2020]. Процес глобалізації має онтологічний вимір. Це, перш за все, процес розширення кордонів реальності. Дьюї вважає, що саме наука, освіта та демократія спроможні допомогти вийти за межі часових та просторових контурів людської діяльності [Dewey, 2019]. Філософія Д. Дьюї формується в лоні інструменталізму та прагматизму, які підсумовують результати наукової революції. Інструменталізм стверджує, що думки, теорії та концепції є інструментами для вирішення практичних проблем. Д. Дьюї вважає, що можлива гармонійна взаємодія з навколишнім середовищем за допомогою досвіду. Наука завжди інтернаціональна. Новітні технології, які є науковим продуктом, дозволяють людям миттєво спілкуватися один з одним, незважаючи на великі географічні відстані, що їх розділяють. Територія в традиційному розумінні як географічно ідентифіковане місце більше не має чіткого визначення. Д. Раггі визначає термін глобалізації як процес поширення нових форм нетериторіальної соціальної активності [Ruggie, 1993]. Інтернет дозволяє людям миттєво спілкуватися один з одним, незважаючи на великі географічні відстані, що їх розділяють. Д. Раггі в роботі «Територіальність і її межі: проблематизація сучасності в міжнародних відносинах» стверджує, що відбувається процес «роз'єднання територіальності», і цей процес треба вивчати не з позицій «структур» чи «переваг», а з позицій «сил». В такому разі можна дослідити, як відбувається глобальна трансформація, і який її онтологічний статус. З точки зору концепції мультиперспективних інституційних форм роз'єднана територіальність є місцем, де відбувається «переартикуляція» міжнародного політичного простору. Д. Раггі пропонує ідею соціальної епістемі як нового набору просторових, метафізичних і доктринальних конструктів, за допомогою яких здійснюється візуалізація колективного існування на планеті Земля. Ця епістема за формою відрізняється від географічної територіальності, оскільки її основна риса: детериторіалізація.

В рамках структураціоністської теорії теж відбуваються спроби сформулювати онтологію процесів глобалізації на рівні міжнародних відносин. О. Вендт в роботі «Проблема

агент-структури в теорії міжнародних відносин» намагається запропонувати альтернативне рішення проблеми в межах структуралізму з додаванням концепту «агента» [Wendt, 1987]. В межах агент-структурного аналізу дослідники роблять акцент на ролі, яку відіграють або суб'єкти, або структури в поясненні результатів зовнішньої політики як основних причинно-наслідкових змінних. У цьому підході вони розглядаються, по суті, як окремі фактори, які не мають стратегічної взаємодії. Проблема полягає в тому, що в складному світі міжнародних відносин актори та структури діють не у вакуумі, тобто не як повністю незалежні, а скоріше, як соціальні структури та суб'єкт-агенти в якості динамічно взаємопов'язаних сутностей. Деякі науковці намагаються пояснити глобалізацію в межах соціальної онтології, яка вивчає взаємно-конститутивні відносини між аналітично-автономними агентами та структурами [Jerabek, 2021]. Відповідно до цього підходу, соціальні зміни є процесом, за допомогою якого взаємодія між агентами та структурами створює нові можливості для колективних дій шляхом зміни норм та інститутів, а також еволюції існуючих і нових акторів (та їх взаємодій), які одночасно є активними та обмеженими у досягненні своїх цілей. Ця точка зору відображає певні припущення теоретиків-реалістів і неореалістів щодо міжнародної системи: що держави були в першу чергу стурбовані власним виживанням у міжнародному порядку, саме тому домінували проблеми безпеки, і що анархія як, відсутність суверенної глобальної влади, була ключовим принципом упорядкування міжнародного порядку. Відповідно до цієї точки зору, військові альянси – це короткострокове співробітництво між обмеженою кількістю держав, спрямоване протистояти безпосередній загрози для них усіх. Як тільки мета досягається або національні інтереси змінилися, альянс розпадається. С. Хасенклевер запропонував концепцію міжнародних режимів, яка робить акцент на принципах, нормах, правила та процедурах прийняття рішень, які регулюють поведінку держав у глобальному вимірі [Hasenclever, 1997]. Він вводить поняття «міжнародні режими», прикладом яких є, приміром, правила співробітництва великих транснаціональних компанії в таких секторах, як страхування, банківська справа або судноплавство. С. Хасенклевер намагається інтегрувати когнітивні підходи, неолібералізм, реалізм, намагаючись сформувати теоретичний синтез у вивченні міжнародних режимів в рамках «контекстуалізованої» теорії.

Когнітивізм підкреслює причинно-наслідкові та соціальні аспекти акторів. Неолібералізм базує свій аналіз на констеляціях різних інтересів, а реалізм розглядає владні відносини між державами як ключову змінну. Неолібералізм і реалізм можуть бути об'єднані, щоб сформувати єдину раціоналістичну «теорію міжнародних режимів». С. Хасенклевер називає синтез цих підходів «контекстуалізованою» теорією, тобто теорією, яка включає в себе апріорне уточнення умов, оскільки і реалізм, і неолібералізм трактують інтереси акторів екзогенно, враховуючи, що вони можуть бути доповнені різним набором підходів. Він запропонував «слабкий когнітивізм», який постулює, що когнітивні змінні представляють різні ланки причинно-наслідкового ланцюга всупереч радикальному варіанту когнітивізму («сильний когнітивізм») [Hasenclever, 1997].

Робота Д. Роулза «Право народів» стимулювала роздуми про різні моделі глобальної справедливості на міжнародному рівні [Rawls, 1999]. Невдовзі в дискусіях виникло декілька питань: Якими принципами мають керуватися міжнародні дії? Де їх обмеження? Частково «Право народів» є спробою показати, як далеко можна розраховувати на міжнародну толерантність з боку ліберальних суспільств. Під «правом народів» Роулз розуміє «особливу політичну концепцію права та справедливості, яка застосовується до принципів і норм міжнародного права та практики. Він розгортає тему міжнародного правосуддя з ліберальних ідей справедливості («справедливість як чесність»). Мета Д. Роулза – показати специфічні риси політичного лібералізму як ліберальної концепції справедливості, яка поширюється на право народів. Ознакою добре організованого ліберального суспільства є мирне суспільство, яке не прагне експансії, задовольняє певним необхідним умовам легітимації, поважає основні права людини, що виражає мінімальний стандарт добре організованих політичних інститутів для всіх народів [Rawls, 1999]. Ф. Фукуяма в книзі «Кінець історії» ототожнює демократію з розвитком і успіхом, позиція, яка не дуже відрізняється від прихильників глобалізації, які припускають економічне процвітання для всіх через демократію та лібералізацію торгівлі [Fukuyama, 2015]. В той же час С. Гантінгтон вказує на неминуче в глобалізаційному процесі «зіткнення цивілізацій» [Huntington, 2011].

Ю. Хабермас, який має космополітичні погляди, обґрунтовує концепцію Європейського Союзу, як ключову сходинку до наднаціональної демократії [Habermas, 1990]. Представляючи нову форму постнаціонального конституціоналізму, він потенційно пропонує деякі ширші уроки для тих, хто сподівається врятувати демократичний конституціоналізм в нових глобальних умовах. Ю. Хабермас формує нормативну концепцію легітимності, яка діє як згода людей, що досягається за відсутності примусу. Проблема полягає в тому, як визначити процедуру досягнення людьми справжньої згоди, в якій вони не були б одурманені забобонами чи ідеологією, і не відчували будь-якого примусу. Свій філософський дискурс про модерн Ю. Хабермас завершує розгорнутою характеристикою комунікативного розуму, який, як він сподівається, займе в постсучасному суспільстві місце інструментального [Habermas, 1990].

Поняття життєвого світу допомагає Ю. Хабермасу показати, як цінності зберігаються у цьому просторі у вигляді текстів. На думку Ю. Хабермаса, традиція не переривається, якщо відтворення культурних цінностей здійснюється засобами критичного аналізу. Беручи участь у дискурсі, індивід залучається до універсальної спільноти. При зміні поколінь у межах певної історичної епохи процес соціалізації виходить за межі індивідуалізації. Важливо підкреслити, що Ю. Хабермас свідомо декларує раціоналізм своєї концепції, пов'язуючи просування комунікативного розуму зі збагаченням культурного потенціалу суспільства. Він вважає, що культура, досвід допоможуть Європі набути своєї нової ідентичності як комунікативного співтовариства [Habermas, 1990].

Сучасні обставини, в яких розвиваються країни, демонструють, що демократія є обов'язковою умовою західної культури, але не є обов'язковою вимогою внутрішньої політики інших країн. Позиція посмодерністів окреслює можливості різних траєкторій розвитку країн на міжнародній арені. Технологічна революція створила світ «гіперреальності» медіа, де реальне стало важко розрізнити від віртуального, правдиву інформацію від фейкової. Постмодернізм наголошує на недоліках капіталізму, критикує суспільство споживання, проголошує символізм та народження симулякрів, декларує універсалізм через призму контекстуальності. Постмодернізм являє собою заперечення всеосяжних істин і метанаративів, він повстає проти влади і прагне повної моральної свободи. У цьому сенсі глобалізація – це неоколоніалізм, замаскований під маску інтеграції [Moghaddam, 2012].

Висновки. Глобалізація знаходиться в процесі становлення, а тому залишаються невирішеними питання етичного та законотворчого характеру. Як зазначає Ю. Хабермас, необхідно побудувати консолідацію різних політичних режимів та засадах нової форми інтеграції космополітичної солідарності. Етичні проблеми, пов'язані з цими процесами, в основному, центруються навколо відповідальності багатих перед бідними та збереження національної ідентичності. У. Бек пропонує концепцію формування «космополітичної нації» як світового суспільства ризику, що, на його думку, призведе до переосмислення національності в контексті: глобальних норм, прав людини, глобалізованих ринків, транснаціональної міграції. Глобалізація розвивається в лоні технологічної революції. За думкою М. Кастельса інформаційні технології не є причиною змін, які ми переживаємо, але без нових інформаційно-комунікаційних технологій неможливо уявити майбутнє людства, вся планета організована навколо телекомунікаційних мереж комп'ютерів. Від інформаційних систем та комунікаційних процесів залежить вся сфера людської діяльності. Технологія сама по собі не вирішує соціальних проблем, але доступність і використання інформаційно-комунікаційної технології є передумовою економічного і суспільного розвитку у нашому світі. М. Кастельс порівнює ці технології з появою електрики в індустріальну епоху.

Глобалізація породжує комплекс найгостріших соціокультурних протиріч та вимагає адекватного осмислення та дослідження, яке плідно можна проводити в рамках філософського аналізу, який сам по собі має високий рівень системного узагальнення. Безпрецедентні зміни та виклики довкілля потребують негайного вирішення та аналітичного осмислення. Процес глобалізації має онтологічний вимір, який знаходиться в процесі розширення кордонів реальності, як фізичної, так і віртуальної. В рамках інструменталізму та прагматизму глобалізація ототожнюється з процесом демократизації. Ці ідеї розвинуті в політичній філософії Д. Роулза, який вважає можливою формування моделі глобальної

справедливості на міжнародному рівні. Структуралістський підхід робить спроби сформулювати онтологію процесів глобалізації на рівні міжнародних відносин. Ю. Хабермас в контексті своїх космополітичних поглядів намагається окреслити контури наднаціональної демократії. В символічній філософії Е. Касірера глобалізацію можна розглядати як символічну форму, яка в сучасних дискурсах функціонує як світогляд. В межах соціальної онтології глобалізацію розглядають як взаємно-конститутивні відносини між аналітично-автономними агентами та структурами. Позиція постмодерністів окреслює можливості різних траєкторій розвитку країн на міжнародній арені.

Не вирішеною є дискусія з приводу того, чи є глобалізація джерелом процвітання націй, чи, навпаки, джерелом глобальної несправедливості, чи поглинуть глобалізаційні процеси культурну самобутність, чи не розчине в собі вона національну ідентичність. Чи є глобалізація новим виміром влади та нової конструкції глобальної світобудови? Неможна уявити розвиток глобалізації без науково-технічної революції, яка вимагає перебудови національних держав, кордони яких розмиваються в результаті розвитку цифрових інформаційних та комунікаційних технологій. Глобалізація перебуває у розпалі історичної трансформації і має багатовимірний характер, що включає технологічні, економічні, соціальні, культурні, політичні, геополітичні аспекти. Вона охоплює найважливіші процеси соціально-економічного розвитку у світі, сприяючи прискоренню економічного зростання та модернізації, культурному обміну. Водночас глобалізація породжує нові суперечності та екзистенційні проблеми.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Владленова І.В. Громадянське суспільство та фактори його розвитку. *Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого*. 2019. Т.1. №40. С. 74-85.
2. Владленова І. Ідеологія як містифікація реальності. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020. № 61. С. 69-80.
3. Владленова І.В. Посткоронавірусний світ: кризис в національній безпеці та мрії про «суспільство споживання». *Науковий вісник Гілея*. 2020. № 155. С.170-174.
4. Beck U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Newbury Park: SAGE Publications Ltd. 1992. 272 p.
5. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms: Three Volume Set* Publisher. Oxfordshire: Routledge. 2020. 1412 p.
6. Castells M. *The Rise of the Network Society*. New Jersey: Wiley-Blackwell. 2009. 656 p.
7. Chernilo D. One globalisation or many? Risk society in the age of the Anthropocene. *Journal of Sociology*. 2021. № 57(5). DOI:10.1177/1440783321997563.
8. Dewey J. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Buriens : Bumbershoot Books. 2019. 308 p.
9. Fukuyama F. *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the by Francis Globalization of Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2015. 688 p.
10. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge: The MIT Press, 1990. 450 p
11. Hasenclever A, Mayer P, Rittberger V. Theories of International Regimes. 1997. *Review of International Studies*. Vol. 26. No. 1. P. 3-33.
12. Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* Paperback. New York: Simon & Schuster. 2011. 368 p.
13. Jerabek M. Social globalisation and quality of democracy: An analysis for old and young democracies Social globalisation and quality of democracy. *The British Journal of Politics and International Relations*. 2021. Vol 24, Issue 1. <https://doi.org/10.1177/1369148121994444>
14. Kavita N., Bahl H., Hilde E. Living in the Era of an Ideological Climate of Globalisation: A Study of Psychological Sense of Community Among Young and Older Adults in Two Cultures (India and Norway). *Challenges for Community Psychology and the Applied Social Sciences. Front. Psychol.* 2021. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.718190>

15. Krasivskyy, O., Mazyi, N., Krasivsky, D., Kotygorenko, V., & Zhukova, H. Post-COVID-19 World Philosophy of Functioning: New Globalisation Challenges. *WISDOM*. 2021, 18(2). P. 58-66. <https://doi.org/10.24234/wisdom.v18i2.535>.
16. Mekaj G. Globalization and Rise of Terrorism. *Path of Science: International Electronic Scientific Journal*. 2020. Vol 6. № 9.
17. Moghaddam A. Three of concepts: Modernism, Postmodernism and globalization. *Elixir Soc. Sci.* 43. 2012. P. 6643-6649
18. Murphy C. Terrorism and Transnational Law: Rules of Law under Conditions of Globalization. 2021. *SSRN*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780197547410.013.38.
19. Nowak K. The state of truth in the context of globalization *Ekonomia i Prawo. Economics and Law*. 2020. T. 19, nr 1. P. 85–97. DOI 10.12775/EiP.2020.007.
20. Ramin L. Globalization as a Symbolic Form: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Form as the Basis for a Theory of Globalization. *Philosophy of Globalization*. 2018. P. 379-394.
21. Rawls J. *The Law of Peoples: With "The Idea of Public Reason Revisited"* Harvard: Harvard University Press. 1999. 208 p.
22. Ruggie G. Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations. *International Organization*. 1993. Vol. 47, No. 1. P. 139-174. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2706885>
23. Russell B. The future of globalization: a comment. *International Marketing Review*. 2019. DOI: 10.1108/imr-01-2019-0009.
24. Stiglitz J. *Globalization and Its Discontents Revisited: Anti-Globalization in the Era of Trump*. New York City: W. W. Norton & Company. 2017. 528 p.
25. Wallerstein I. *World-Systems Analysis: Theory and Methodology*. Newbury Park: SAGE Publications. 1982. 200 p.
26. Walter S. The Backlash Against Globalization. *Annu. Rev. Political Sci.* 2021. 24. P.421. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041719-102405>
27. Wang Z. Globalization or Anti-Globalization: The Unexpected Relationship between Oil Price and Food Price in Green Economy Transition. *SSRN*. 2020. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3679181.
28. Wendt A. The Agent-Structure Problem. *International Relations Theory International Organization*. 1987. Vol. 41. № 3. P. 335-370. <http://www.jstor.org/stable/2706749>.

Стаття надійшла до редакції 08.11.2021

Стаття рекомендована до друку 07.12.2021

Iliana V. Vladlenova, Dr. Sc in Philosophy, professor of the Department of Philosophy National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"; 2, Kyrpychov St., 61002, Kharkiv, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-6958-7183>

Sun Changlong, post-graduate student, Department of Philosophy National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"; 2, KyrpychovSt., 61002, Kharkiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL-CONCEPTUAL APPROACHES TO THE DEFINITION OF GLOBALIZATION

Globalization determines process of unification of all mankind on the planet Earth. It is the planetary level that outlines the process of "globality". There are unification of human activity, development of international trade, increasing capital flows between countries, opening access to foreign resources, including labor markets, there are general trends of integration in socio-cultural and economic context. This convergence contributes to strengthening of interaction, integration, and interdependence between nations. In E. Cassirer's philosophy, globalization can be understood as a symbolic form that functions as a worldview in modern discourses. Globalization as a symbolic form has become an image of world, has changed our understanding of space and time. In world-system analysis, capitalism is presented as a historical and social system that integrates its achievements into "world-economy", and they are methods of modern capitalism that have allowed modern world economy to go beyond political borders of individual countries. Against background of globalization processes in the mass consciousness and public opinion, a contradiction is formed, represented by rational optimism, which gave rise to civilization, and on the other hand, caused a

crisis (existential, environmental, economical one). The process of globalization has an ontological dimension. This is, above all, a process of expanding boundaries of reality. From the standpoint of instrumentalism and pragmatism, it is science, education, and democracy that can help to go beyond temporal and spatial contours of human activity. In the philosophy of technology, attention is paid to scientific and technological revolution that catalyzed the process of globalization. Globalization creates a complex of the most acute socio-cultural contradictions and requires adequate understanding and research which can be fruitfully conducted in the framework of philosophical analysis which in itself has high level of systemic generalization. The process of globalization has an ontological dimension which is in the process of expanding the boundaries of reality, both physical and virtual. Within the framework of instrumentalism and pragmatism, globalization is identified with the process of democratization. These ideas are developed in the political philosophy of J. Rawls who considers it possible to form a model of global justice at international level. The structuralist approach attempts to formulate ontology of globalization processes at the level of international relations. In the context of his cosmopolitan views, J. Habermas tries to outline the contours of supranational democracy. Within social ontology, globalization is seen as a mutually constitutive relationship between analytical-autonomous agents and structures. The position of postmodernists outlines possibilities of different trajectories of the development of countries on international arena.

Keywords: **globalization, philosophical analysis, democracy, capitalism, ontology**

REFERENCES

1. Vladlenova, I. (2020). Ideology as a mystification of reality. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science"*, 61, pp. 69-80. (In Ukrainian).
2. Vladlenova, I. (2019). *Civil society and factors of its development. The Bulletin of Yaroslav Mudryi National Law University. Series: Philosophy, philosophies of law, political science, sociology. Vol.1, 40. P. 74-85.* (In Ukrainian).
3. Vladlenova, I. (2020). Postcoronavirus world: crisis in national security and dreams of "consumer society". *"Gilea: scientific bulletin": Collection of scientific works, 155*, pp. 170-174. (In Ukrainian).
4. Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity.* Newbury Park: SAGE Publications Ltd. 272 p.
5. Cassirer, E. (2020). *The Philosophy of Symbolic Forms: Three Volume Set* Publisher. Oxfordshire: Routledge. 1412 p.
6. Castells, M. (2009). *The Rise of the Network Society.* New Jersey: Wiley-Blackwell.. 656 p.
7. Chernilo, D. (2021). One globalisation or many? Risk society in the age of the Anthropocene. *Journal of Sociology.* № 57(5). DOI:10.1177/1440783321997563.
8. Dewey, J. (2019). *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education.* Burien : Bumbershoot Books. 308 p.
9. Fukuyama, F. (2015). *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the by Francis Globalization of Democracy.* New York: Farrar, Straus and Giroux.. 688 p.
10. Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures (Studies in Contemporary German Social Thought).* Cambridge: The MIT Press, 450 p
11. Hasenclever, A, Mayer, P, Rittberger, V. (1997). *Theories of International Regimes. Review of International Studies.* Vol. 26. No. 1. P. 3-33.
12. Huntington, S. (2011). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* Paperback. New York: Simon & Schuster. 368 p.
13. Jerabek, M. (2021). Social globalisation and quality of democracy: An analysis for old and young democracies Social globalisation and quality of democracy. *The British Journal of Politics and International Relations.* Vol 24, Issue 1. <https://doi.org/10.1177/1369148121994444>
14. Kavita, N., Bahl, H., Hilde, E. (2021). Living in the Era of an Ideological Climate of Globalisation: A Study of Psychological Sense of Community Among Young and Older Adults in Two Cultures (India and Norway). *Challenges for Community Psychology and the Applied Social Sciences.* Front. Psychol. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.718190>

15. Krasivskyy, O., Mazyi, N., Krasivsky, D., Kotygorenko, V., & Zhukova, H. (2021). Post-COVID-19 World Philosophy of Functioning: New Globalisation Challenges. *WISDOM*. 18(2). P. 58-66. <https://doi.org/10.24234/wisdom.v18i2.535>.
16. Mekaj, G. (2020). Globalization and Rise of Terrorism. *Path of Science: International Electronic Scientific Journal*. Vol 6. № 9.
17. Moghaddam, A. (2012). Three of concepts: Modernism, Postmodernism and globalization. *Elixir Soc. Sci.* 43. P. 6643-6649
18. Murphy, C. (2021). Terrorism and Transnational Law: Rules of Law under Conditions of Globalization. SSRN. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780197547410.013.38.
19. Nowak, K. (2020). The state of truth in the context of globalization *Ekonomia i Prawo. Economics and Law*. T. 19, nr 1. P. 85–97. DOI 10.12775/EiP.2020.007.
20. Ramin, L. (2018). Globalization as a Symbolic Form: Ernst Cassirer’s Philosophy of Symbolic Form as the Basis for a Theory of Globalization. *Philosophy of Globalization*. P. 379-394.
21. Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples: With “The Idea of Public Reason Revisited”* Harvard: Harvard University Press. 208 p.
22. Ruggie, G. (1993). Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations. *International Organization*. Vol. 47, No. 1. P. 139-174. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2706885>
23. Russell, B. (2019). The future of globalization: a comment. *International Marketing Review*. DOI: 10.1108/imr-01-2019-0009.
24. Stiglitz, J. (2017). *Globalization and Its Discontents Revisited: Anti-Globalization in the Era of Trump*. New York City: W. W. Norton & Company. 528 p.
25. Wallerstein, I. (1982). *World-Systems Analysis: Theory and Methodology*. Newbury Park: SAGE Publications. 200 p.
26. Walter, S. (2021). The Backlash Against Globalization. *Annu. Rev. Political Sci.* 24. P.421. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-041719-102405>
27. Wang, Z. (2020). Globalization or Anti-Globalization: The Unexpected Relationship between Oil Price and Food Price in Green Economy Transition. SSRN. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3679181.
28. Wendt, A. (1987). The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. *International Organization*. Vol. 41. No. 3. P. 335-70. <http://www.jstor.org/stable/2706749>

The article was received by the editors 08.11.2021

The article is recommended for printing 07.12.2021

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-09>

УДК 130.2

Denys R. Bakirov

PhD student of Philosophy, Teaching Assistant (Faculty of Philosophy),
Department of Theory of Culture and Philosophy of Science,
V. N. Karazin Kharkiv National University.
4, Svobody sq, Kharkiv, 61022, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0003-1684-653X>

**THE BIG HISTORY OF EDUCATION. PART ⅔. THE BRONZE AGE.
“THE PRISON OF THE WILL”¹**

I *aim* to examine three dimensions of Bronze Age culture: science based on procedural knowing of skills (*techne*); law based on arbitrary will of the powerful (despotism); and cult based on the worship of willpower (Pagan idolatry). I *hypothesize* that feedback loop between such science, law and cult amounts to education that teaches humans to rise up against nature and reality as such. Since procedural science empowers us to *coerce* our environment, transform the world while avoiding being transformed by it, it issues in education what is separated from transformation. Since people who are educated to impose will on their environment value power to impose will above all, they legally sanction and religiously sanctify arbitrary exercise of power — freedom of choice of the strongest. Procedural knowing and mythological storytelling as a medium of communication teach people servility, subservience to the will of the powerful, and idolatry, worship of willpower. Law protects freedom of those who excel at coercion, i.e. people in power, to do whatever they want. Idolatry teaches people to worship the rulers who have power to coerce the world. The will of the powerful is thus poised in mid-air, in revolt against its own terms and natural course of time and change. And the society at the mercy of ruler’s freedom to choose is the society where feedback between lawmaking and ‘news’ about reality is simply no longer there, where there is no self-scrutiny that makes social organisms conscious and creative with regard to their code of conduct, where statesmen “oppress the poor and needy and mistreat the alien, denying them justice”, and “prophets whitewash these deeds for them by false visions and lying divinations” (Ezekiel 22:29, 22:28). In the Bronze Age, science, law and religion failed to do their job because they became subservient to the irrational, unjust and demonic will of the powerful, bound to sanction and sanctify arbitrary choices of people in power. I use Hebrew Scripture as record of human fall into possessive form of relationship that defines the Bronze Age — into slavery.

Keywords: **Bildung, adult development, big history, Bronze Age, Axial Age, philosophy, radical orthodoxy, theology, stages of development.**

In cites: Bakirov, D. (2021). The Big History of education. Part ⅔. The Bronze Age. “The prison of the will”. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (64), 79-91. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-09>

1. The Science of Coercion. Procedural Knowing of skills (*techne*).

The Fall began when human “eyes were opened” and “they saw that they were naked” (Genesis 3:7). Once humans became insecure, awake to their vulnerability, aware and beware of impending death, they began to pursue invulnerability and immortality through the exercise of will. Their first exercise was to *hide* from direct conversation: “the man and his wife heard the sound of

¹ This title is inspired by M. Luther’s 1525 seminal work against the notion of free will, *De Servo Arbitrio*, commonly translated as *On the Bondage of Will*, and by V. Nabokov’s 1939 *Tyrants Destroyed* (Rus. *Istreblenie tiranov*) where a man of will [“that molds a triumphant monster from a mediocre man” (Page 388 of Russian 1990 edition)] locks himself up in a prison cell “for he calls himself a prisoner of the people’s will” (ibis, Page 393). The English collection *Tyrants Destroyed and Other Stories* was published in 1974.

© Bakirov D., 2021.

the Lord God as he was walking in the garden in the cool of the day, and they hid...” (Genesis 3:8). Hiding was the consequence of their insecurity – “I was afraid because I was naked, so I hid”, says Adam (Genesis 3:10). Considering that this alienation became a regular state of the fallen humanity, ‘orphaned’ from the truthful and transparent communication within the material world, humans were condemned to the tacit manipulations so as to bend the environment to their will: their second exercise was to *lie*. If I hide and lie my way out of truthful conversation it is because I do not need any feedback that can question my pristine choices, I want to impose my will on you, to impose a choice that is calculated to serve my unexamined ends, to choose a course of action to which you’ll never consent and so can only be enforced. Thus the third exercise was to *coerce*. Hiding and lying necessitate violence — if we cannot converse to define the common good and converge our choices accordingly, we end up fighting on the battleground, we find ourselves in carnage where the strong simply impose their choices on the weak. Deprived of choice, the weak no longer have a say in how things are run. Once we began to hide, lie and coerce, we launched the cycle of *privation*, of excluding certain parts of the world from communication by acting upon them as if they have nothing to say, as if they were a numb “standing reserve”, a raw resource that we own and use for our unexamined ends. It was then when, armed with this zero-sum logic, we the humans began committing our gravest sins: exploitation of ecology, women and colonies.

In the Bronze Age, humans no longer relied on the gifts of nature as hunter-gatherers did in their reliance on wild plants and animals, and hence no longer had to adapt to their environment. For them, it was the other way around: in order to secure their livelihood and survival they had to adapt the environment to themselves. Human wellbeing came to depend upon their power to change their material circumstances. This meant that we had to become skilled at coercion. And after the point when humans put their hope in the exercise of will, they were condemned to “painful toil” “by the sweat of their brow” (Genesis 3:17, 19). “Painful toil” was done with the help of procedural knowledge of skills which gave the power to *tame* nature. Even the name of the Bronze Age shows that its people were not content to use natural materials like stone and preferred to use artificially produced composites like cast bronze — nature was to be reduced to raw resource and reshaped into what humans willed. But the will was also imposed on the living things — people started to enslave free and wild animals into livestock and wild plants into agricultural produce. Procedural skills empowers us to enslave the outer world. No predator except humans has its prey fully under *control*, fully enslaved. And, of course, to *own* something is to engage in privation par excellence: my freedom to do whatever I want with what I own means that what I own is ‘excommunicated’ from the free exchange that constitutes the process of creation. And once humans began to *own* other living beings, they were not far from owning other humans.

The hunter-gatherers always had a chance to avoid intertribal violence because there was always a bountiful expanse of nature where to migrate so as to hunt and forage without struggle for living-space (Ger. *Lebensraum*) with other tribes. But the first humans born after the Fall were no longer hunter-gatherers: “Abel was a keeper of sheep, but Cain was a tiller of the ground” (Genesis 4:2). Settled pastoralists and agriculturalists couldn’t migrate because they invested their time and effort to utterly change their landscape — having, say, cut down forests to create room for the fields and pastures, they now believed to *own* it. The self-reliance of the agriculturalists made them arrogant. Since the obstinate and consistent execution of the routine procedures of crafts demanded the exercise of willpower, it led humans to the blasphemy of supposing that their success was merited by their voluntary choice of hardworking. Since their travail demanded painstaking sacrifice, the disciplined investment of willpower, it made humans think that they *merited* ownership of resources like land and cattle. Thenceforth, people began to compete for scarce means of production. Hardwork justified ownership and ownership justified violence. Humans began to fight for the possession of *Lebensraum*. In addition to that, since the pastoralists and agriculturalists were able to sustain themselves without each other’s help, they thought that they could exterminate each other without apparent detriment to their own wellbeing. Many a time, the story is the same. The pastoralists are more successful because animals give a better supply of food and perhaps make up for a better sacrifice. The agriculturalists grow resentful because their sacrifice, their labour, which is arguably more painstaking than the pastoral one, is not rewarded according to its merit: “on Cain and his offering he did not look with favour” (Genesis 4:5). St Augustine would argue that Cain was the builder of the first earthly city (Lat. *civitas terrena*), the city of idolatrous reliance on human

merit whereas Abel “walked closer” to the city of God (Lat. *civitas dei*) because, as a shepherd of grazing flocks, he had to rely on and adjust to a more animated level of creation. Once Cain kills Abel, violence unravels and spirals into the feedback cycle of perpetual revenge — Cain is “avenged sevenfold” (Genesis 4:15), but his descendants, the inventors of weapons, are “avenged seven times sevenfold”: “I have killed a man for wounding me, a young man for injuring me” (Genesis 4:23), says one of them^[1]. Intolerant to their vulnerability, humans were willing to start the spiral of violent vengeance. An example from the XX century: pastoralists and agriculturalists settled in a certain African country and pushed away local hunter-gatherers. The agriculturalists were becoming resentful because of the prolonged supremacy of the pastoralists. Resentment led to an ethnic cleansing that wiped out up to 800,000 people, many of whom were tortured to death. The country is Rwanda, agriculturalists are the Hutus and pastoralists are the Tutsi. The myth is by no means a counterfactual story about the distant past, it is the account of the everlasting constants of human experience, of the invariable patterns of life.

The medium of information exchange that allowed humans to communicate the knowledge of the ‘know-how’ skills like husbandry or blacksmithing was the instruction algorithm that linked various procedures into a sequence, which, if followed diligently and stubbornly, issues in a habit of manipulating the material world, in a skill of mastery over the environment. But for any skill to be communicated, it has to be somehow expressed in human proportion and speak human language, it has to be *personified*: communication is something that happens between persons. We develop a skill or a trait through communication with and imitation of those who embody and personify it. Thus to understand the essence of any given age we have to ask “what is personified while it lasts?”

And since the Bronze Age understood their wellbeing as a result of human skillfulness, they entered into communication with the personifications of the skills (Greek τέχνη). To intensely concentrate and attend to something is to worship it. The Bronze Age religion gradually progressed to the limit of the meritocratic continuum — from the early Pagan gods still personifying the elemental forces of nature to the late Pagan gods personifying human craftiness. Polytheists travelled a long way from reliance on their environment to coercion thereof. The worship of personifications of skills like agriculture, cattle breeding, and military art as if they were gods taught humans to become craftsmen, to become masters of their environment.

But how does one acquire the will (Greek θέλημα) to be a master? What makes people *desire* to acquire skills? The will-to-power. The Bronze Age humans worshipped the heroes as divine because they were so good at what Pagans valued most — at dominating, at accommodating the environment to their will. Heroes who personified traits like courage and cunning had the status of demigods. The brave and daring Heracles, dogged and treacherous Jason, vengeful and furious Achilles, sly and stealthy Ulysses, all taught humans to become heroes. On the general point, the skills and traits that gave the power to impose will over the surrounding world and achieve dominance in social hierarchy were deified because people always worship the power that seems to be in charge of their life. Education became the matter of communicating skills and traits that empower humans to bend the world to their will.

But what could be the medium for such communication? What “bears witness” to the life of willpower? That which narrates the hero’s journey to dominance. That which *relates* heroic accomplishments under the rubric of a single piece of information: a success story. A story is a medium that *orders* and *relativises* many sentences — the Stone Age limit of linguistic complexity — into a sequence of sentences, into a coherent narrative, be it a myth, a legend, or an epic tale. In contrast to the primordials who refused to *follow* a narration of discrete events which they have not seen with their own eyes, Bronze Age humans began to “think in stories” because they were used to following procedure after procedure while learning a skill.

But why do myths lead to the worship of willpower? Since the medium of oral storytelling functioned under the selective pressure of human attention, only those stories survived that *impressed* and *captivated* the audience with the memorable accounts of the vehement deeds, passionate actions and courageous accomplishments — spectacular “triumphs of will” (Ger. *Triumph des Willens*). Singers of tales that do not sing of the fabulous labours of heroes (say the *Labours of Heracles*) fail because they fall short of the constraints of oral storytelling — tales in which things are not accomplished are incapable of ‘pressing’ themselves into human memory because they are not impressive enough to capture human attention. But what kinds of stories

succeed and are thus selected for? For a story to be captivating, it has to be filled with passions. And in which conditions do passions thrive? In the conditions of dramatic struggle for scarce resources. A zero-sum contest is the nursery of passions. And since passion is a derivative of intense rivalry, it all makes congruent sense: myths tend to be about strife and warfare. Passion arises in the struggle for dominance between contestants for the possession of *this* scarce good that cannot be shared, cannot be made common. There can be no solidarity or cooperation in the contest for that which cannot be shared. Zero-sum contest for scarce goods casts everyone as either a winner or a loser: I can win only if you lose, only at your expense. My ascent necessitates your downfall.

And to succeed in the condition of scarcity one has to be able to focus on and pursue a concrete goal. We can now look closer at the characters who accomplish impressive feats, who bring desired changes to the world, who *make a difference*. These are the people who dare to take risks. These are the people of great willpower, audacious and assertive, “obstinate and stubborn” (Ezekiel 12:4). Technically speaking, a hero has to be a single-minded *maniac*, possessed by a single goal and pursuing it by any means necessary. A typical heroic ordeal is disturbingly close to addiction (Russian *нприспастмие* is a very useful word that connotes both passionate attitude and addiction to something, partiality and fixation).

The passion (Greek πάθος) is acutely unnatural because our evolutionary ancestors did not function under the premises of individual ownership. This ‘possessive’ form of relationship comes with the dawn of the Bronze Age. Since the passion stems from the scarcity mindset, it compels us to see all circumstances as a zero-sum game for the possession of scarce goods and anyone else as a rival. Since the passion stems from our revolt against vulnerability, it allures us to take a dominant position, to have the “upper hand” against others (We have all seen many scenes on TV and in movies and in ads where a certain bully is made harmless by pointing out his (I’m sorry, but it’s often *his*, isn’t it?) — childhood traumas, lack of parental love, the birth of an attention-seeking younger sibling, you name it. Aggressive dominance is rooted in the revolt against one’s weakness.) — this is why passion is the ‘fuel’ of competition. Passion engulfs the world in the cycle of *privation* because it excludes me, desired object, and other contestants for desired object from the conversation about what should be our proper relationship to it and to each other — from the conversation that could have allowed the desired object to ‘speak’ by thinking of it and defining it properly so as to do justice to its nature or, after all, by simply asking it and giving it room and hours to respond. A conversation by means of which we could have found out how the desired object is to be used or perhaps precisely *not used*. Yet the passion frustrates such education of desire because it bends my desire to a particular choice of how to use a particular object. Not only it narrows my attention to a particular thing but it addicts me to the particular end I have in mind for it. The passion transforms things into idols by addicting my attention to what *I* can make of them (this arrogant and utilitarian attitude to the world is described in the Bible as a dangerously narrow perspective: ‘All who make idols are nothing, and the things they treasure are worthless. Those who would speak up for them are blind; they are ignorant, to their own shame’ (Isaiah 44:9). ‘They know nothing, they understand nothing; their eyes are plastered over so they cannot see’ (Isaiah 44:18). I will return to the theme of idolatry in the third chapter of this essay, 3. *The Cult of Willpower*). The passion excommunicates the desired thing from any other relations it may participate in, including with my ‘real’, my ‘long-term’ self. The passion leads us to use and discard others as a raw resource: “Being stronger than she”, the prince “forced her, and lay with her. Then Amnon hated her exceedingly; so that the hatred wherewith he hated her *was* greater than the love wherewith he had loved her. And Amnon said unto her, arise, be gone” (2 Samuel 13:14-15). The object of passion is raped, made speechless, de-personalised, excluded from the conversation as a passive and voiceless means for satisfaction. Such a possessive or privative turn of mind is the ‘root of evil’: ‘excommunication’ of the other from the world of intelligent exchange so that it no longer “speaks of something else”, of things I do not know, and therefore is reduced to what *I* say it is, to my private choice with regard to what I own, my own property.

When a man is enslaved he is excommunicated, he cannot engage in communication and relationships, cannot make commitments or promises, in short, he cannot be a *friend*: the English word ‘free’ derives from a Germanic term meaning ‘friend’.

Privation deprives humans of the chance to grow according to their nature by excluding them from the friendships in which they learn to intelligently negotiate their choices.

It is as if fate itself is visited upon them. In fact, the belief in fate and servility to the authorities go hand in hand; the 'free will' is always exercised at the expense of people whose life will be governed by 'fate', who will lose their sense of agency; this is the feedback loop by which the decision-making is concentrated in the hands of the powerful, while the 'weak' are made to accept decisions they did not make as blows of 'fate'. Every arbitrary decision (the free choice of the free will) automatically echoes as the 'stroke of fate' with which the weak can neither communicate, nor negotiate. For how can one bring fortune on one's side, how can one 'ally' it? When human wellbeing depended on nature we figured out that the vessel of communication that could propel their attunement to it was their most natural and *material* faculty – the body. So the question to ask is what human faculty corresponds to the contingency of fate, 'what is most random and arbitrary in human beings?' It is their *will*, the sheer exercise of free choice which rebels against the logical consistency of reason and the material continuity of the body. We thus enter into the feedback loop of numbness: the thing about fate is that it is speechless, you can't communicate with it, but you can *bargain*, sacrifice to it, present concrete deeds and things as offerings, make a deal with it in which you sacrifice something important now in order to achieve goals of security and invulnerability. Empower your will to get what you want, so as to align your unjust will with the will of an unjust universe. Thus, when the equality and the ability to negotiate are cancelled, the people become divided into the despots who are free to make arbitrary choices and people whose lives come to be governed by 'fate' — by the choices that are arbitrary, that is, unexamined and unintelligible. If I become powerful enough, I can become a god, I can dispense fortune and misfortune in the same arbitrary way gods do. But what if I do not have the power to bargain? My choices become limited to those that are determined without me; in fact, I become *addicted* to them. But this addiction reigns in both ways: because choices with regard to the world that are not intelligently deliberated with all of the involved agencies become biased by the arbitrary pursuit of what is expedient, of what how it can be used or even consumed – and this is dictated by the passion; it is thus the passion that addicts the powerful to the narrow interpretation of what is around, including the 'weak' who are around; the powerful become addicted to the particular ways in which they reduce outer reality to their needs. The 'weak' are *fated* to be possessed by the powerful while the *will* of the powerful is possessed by their passions. The tandem of *fate* and *willpower* becomes instantiated when the intelligent communication becomes impossible, and impossible it becomes when the imbalance of power corrupts the equality between different actors. And when this happens, the dynamic of power-struggle can only lead to one direction: the simultaneous enslavement of the weaker party to the stronger and enslavement of the stronger party to sin. The arbitrary exercise of power narrowed the distance between parts of creation, dividing them into the 'owners' and the 'owned').

The privation has the structure of addiction because it is the reciprocal narrowing [Lewis, 2011] of the distance between the owner and the owned: while you reduce the world to what you can make of it, you reduce yourself to a consumer, to a short-sighted and narrow, unthinking, unlearning and 'retarded' version of yourself — a version that can't participate in the conversation because its tunnel-vision reduces the world to a raw resource. Thus the world is ensnared into market relations: just as in your lust you reduce the world to a prostitute, "the prostitute reduces you to a loaf of bread" (Proverbs 6:26) — market makes everything mediocre, reduces everything to its instrumental value of satisfying whimsical consumer choices that exist apart from who we really are, arbitrary choices that are made apart from prolonged converse, friendship and love. In this way humans become passive instruments at the mercy of passions that possess, consume and discard them: "Such is the end of all who are greedy of gain; It taketh away the life of owners thereof" (Proverbs 1:19).

Yet the humans who value domination above all else cannot help but regard the passions they serve as gods. "The sudden unaccountable feeling of power, or the sudden unaccountable loss of judgement, is the germ out of which the divine machinery developed", wrote E. R. Dodds [Dodds, E. R. 1951, p. 14]. The passions are always plural: "I am Legion, for we are many" (Mark 5:9), they are always envious of each other, always at each other's throat. And since the world, including the human beings, is more easily owned and 'possessed', controlled, coerced, and consumed, from the height of the hierarchy, this passionate, possessive attitude to the world is always aimed at social dominance, always wills to get power. The will to power is the will for the arbitrary exercise of sovereignty, whose choices are totally free and therefore totally *coercive*. Choices that are arbitrary, that is, unintelligible to others, can only be imposed through violence. Coercion is the only means to

impose choices to which the others would never give conscious *consent* — the choices are dictated by essentially un-communicative and egocentric passions — wrath, pride, envy, lust, you name it.

Thus we can see how the feedback loop of procedural knowing and mythological storytelling led Bronze Age humans to the worship of concrete and tangible power — a dominant position in the social hierarchy. Because of this the education of this Age was aimed at teaching those skills and traits that empower people to impose will on the environment — skills of coercion and traits of willpower. Yet from the Biblical perspective, to serve the willpower is to serve the devil: it was the devil who “took him up, and showed him all the kingdoms of the world in a moment of time, and said to him: “To you I will give all this authority and their glory; for it has been delivered to me, and I give to whom I will. If you, then, will worship me, it shall all be yours”” (Luke 3:5-7). Having listened to the stories of heroic success, ancient youths began to imitate their beloved role-models. By making a lasting impression on the youths, the heroes *impressed* their form of life unto their memory, making it a participant in their internal conversations. Via the medium of mythology, the youth were entering into conversation with the personifications of willpower. By accommodating the personifications of willpower into their psyches, the youths were accommodating passions. By making people addicted to passions, mythological storytelling invited the devil into people’s minds. And once people began to accept the devil’s offer, the Bronze Age or the Faustian Age was ushered in, because, like Faust, people were now willing to “sell their souls” to the devil in order to acquire the knowledge and power that would bend everything to their will. When I sell my soul I sell my participation in direct communication to get the knowledge and power to manipulate the world indirectly, secretly, so as to impose choices to which no one would ever consent — irrational choices dictated by passions. Thus instead of intelligently defining the common good with others and shaping my choices so that they become intelligible with regard to the definitions we have agreed upon, I simply impose my pristine choices, my uneducated and unexamined will. If this happens, social relations become mediocre: society outsources moral judgement with regard to the definition of the common good to mediating competitions like war or market where the strongest or the richest can impose his will through brute violence or clandestine scheming without being accountable and responsive to society at large (What is often said in such conditions is ‘This is fate, this is the invisible hand of the market’). Because of “selling his soul” a ruler is condemned to *hide* from converse and relation in which he could have been growing into increasingly mature and humane identities, condemned to *lie*, to live in the prison of a narrow and self-serving standpoint (“An evil man is trapped by his sinful talk” (Proverbs 12:13)), and the society is condemned to be governed, or rather *coerced*, from that prison.

2. The Law of the Powerful. “Might makes right”.

The Bronze Age society does not last because it fails to create the law that is conducive to the common good. Ideally the law would protect the distance between the people that is necessary for the forms of interaction that are of more refined and graceful than mere imposition of power, forms of interaction like conversation or thinking, forms of interaction constitute proper statecraft. Yet the typical Bronze Age sovereign “exercised a power that was above and beyond the law” [The Dawn of Everything, p.366].

If we define injustice as a condition where disagreement is resolved by the exercise of power, the feedback loop of the Bronze Age lifeform creates the fundamentally unjust zero-sum-game where “no *thinking* is going on: the processes of power are still working at a pre-reflective level... In plainer English, oppression is a situation where people don’t talk to each other” [Williams, 2000, p.113]. Injustice is the state where nothing stands in the way of the strong to do and inflict whatever they will upon the weak, where the distance between people is canceled. Injustice is the state where the statecraft is contaminated with this passionate or possessive or proprietorial attitude. Ownership implies freedom with regard to the property. And if the state is understood as the property of the ruler, his will becomes the law of the land. The unjust society is the one whose ruler is the autocratic tyrant who is immune to alien viewpoints that might have challenged his will but cannot because they are automatically recognised as a dangerous agenda of potential rivals who are only interested in power. This makes the ruler himself (now and further I use the masculine advisedly) miserable because he cannot grow — cannot live in harmony with his own nature, his

potential that can only be actualised through living as a responsible participant of relationships. The despot cannot grow because he cannot participate in political relationships in which people grow into more complex identities, in which the character is forged. He is stuck because he is never answerable to other viewpoints, his conversations are limited to issuing orders and receiving reports, there is no feedback except the execution of his orders, there is no critique except reassurance and flattery, his identity is constantly reinforced, never challenged. The master and the slave are shut-in within the *privative* cycle: the master's choices are not constrained because he has freedom with regard to his property; the slave has no choices; thus they both cannot grow, cannot learn, cannot *think together* about their common good and the choices that are conducive to it.

The society which understands the zero-sum-game, the enslavement of the weak by the strong, as a fair and eternal state of affairs, issues laws that justify coercion. “Those who forsake the law praise the wicked” (Proverbs 28:4).

The lawmaking of the Bronze Age is succinctly expressed by the infamous soundbite “might makes right”, derived from Thrasymachus's “‘justice is nothing else than the interest of the stronger” (Republic 338c). Once the rulers “have shown partiality in the matters of law” (Malachi 2:9), “the law is paralysed and justice never prevails” (Habakkuk 1:4).

To understand why the Bronze Age society fails to create impartial laws we have to see who tends to rule over it. When people vie for domination they have two vehicles of ascent at their disposal: the skill and the will. The skill empowers me to impose my will on the outer world. The willpower empowers me to heroically *persevere* in imposing my will. Yet both faculties fade if compared to the opportunity to dictate people of skill and willpower what to do. One who is in command of craftsmen and heroes is the one whose ability to coerce is virtually limitless. This means that the key question we should be asking ourselves is “who becomes a ruler?” And if the dominance contest is all we rely upon, then the answer is the one who combines mastery of skills and heroic character. But this is a serious problem: skills of mastery would not be of much use because of having very little to do with the skill of governance. It is not good enough for a ruler to be a good trader, a good military leader, or a good orator, he needs to organize a government where different experts “talk to each other”, he needs to be a good mediator between different procedural skills, needs to provide space and time for the *synopsis* of different fields of expertise. The statecraft is not a procedural craft because it has a very *abstract* or *general* task: to sustain a robust conversation between multiple specialists, to sustain politics — the process of defining the common good and legislating choices of it. A skilled craftsman often cannot do this because he tends to think that his expertise in a given field of knowledge makes him knowledgeable in all the other disciplines. And the people who are characterised by the will-to-power are not noted for either trust or care for other people's points of view (Compare with Plato's critique of the tyranny of Dionysius who was not able share his power with competent friends ‘because in his wisdom he distrusted everyone’ (Greek ὑπὸ σοφίας πιστεύων οὐδενί) (Letter 7 332a-c)). “They are a law to themselves” (Habakkuk 1:7). Their quest for autonomy and autocracy, their unwillingness to be vulnerable to the exchange of perspectives, leads them to the utter arbitrariness, to the revolt against reality: “They have eyes to see and but do not see and ears to hear but do not hear, for they are a rebellious people” (Ezekiel 12:2).

Yet the crux of the matter is that the people who are obsessed with securing their freedom of choice mistake precisely this sovereignty, voluntarism, autonomy and autocracy, — the exercise of power to choose any course of action whatsoever — for the mastery of the *techné* of lawmaking and governing. People who measure competence by the ability to impose one's will confuse the “collateral damage” of acquiring power, that is, the fact of having a freedom of choice, with a genuine competence in statecraft. They see the fact that the ruler's choice is not constrained as the sign of skillful leadership (Ger. *Führung*).

And so it comes to be that the only thing that distinguishes the ruler is the fact that his exercise of power is less constrained in comparison to other people. That is to say, his choices are more arbitrary or, frankly, more stupid since they are less bound to do justice to what is the case, that is, less answerable to the collective sensemaking, less bound to be unintelligible to other people. A despot is autonomous and autocratic, he can legislate for himself and for others whatever he wills, whatever comes to his mind. But since his freedom of choice is divorced from common sense it is ultimately at the mercy of what is most arbitrary and unnatural — the passions. It is important to

understand that arbitrariness is not the same as randomness. The apparent independence from carnal continuity and logical consistency does not mean seeing the world randomly, it means narrowing our purview to a self-centred question: “what’s in it for me?”

This is why the freedom of choice does not lead to the freedom of will. The will can be free only if its choices are exercised in concord with the social nature of humanity, that is, if we choose to care about others, whereas the emphasis on willpower, on the limitless freedom to choose and act upon their choices, enslaves our will to the sin, to the prideful delusion of omnipotence. In reality, our choices are always contingent upon our limited stance in time and space and if we are obsessed with the freedom of choice, our choices will be undertaken in a sort of revolt against their own terms. The stress on the freedom of choice is ultimately arbitrary — it comes from a place of dissatisfaction and insecurity. Arbitrary choices are those that seek to deny the very terms on which they are exercised. At the end of the day, arbitrariness stems from our refusal to come to terms with our carnal predicament. We refuse to be incarnated because we abhor our mortal bodies. Ruler’s fear of death leads him to enslave the outer world to his unexamined desires, that is, to his ‘free’ will that is understood as the freedom of choice — the will that is free from ‘constraints’ of reason and education because it is possessed by the passions. When the ‘free’ will of the statesmen became the ‘law of the land’ the social life degraded into fundamental injustice, into arbitrary domination and slavery, a form of relationship that defines hell. “If anyone turns a deaf ear to the law, even his prayers are detestable” (Proverbs 28:9).

3. The Cult of Willpower. Paganism and Idolatry.

Self-made men. In the Stone Age, humanity was embedded within the natural course of creation, it was a work of God’s art. Since human life did not depend on the *artefacts*, we could not believe that we created our world, that we were self-created, a work of our own art. But this is exactly what happened in the Bronze Age — humans began to think that their wellbeing is their own doing. Humans succumbed to the sacrilege of thinking that they are self-reliant, self-created, self-made. And, since religion is always the practice of communication with what seems to create our life, Pagan gods were either the masterful patrons of useful skills, personifications of various *techne*, or the personifications of various passions and heroic traits that empower humans to dominate. The Pagans revered the tempestuous passions and skills that gave the power to impose will on the world so as to satisfy these passions.

Idolatry. Yet feedback of procedural knowing and mythological medium of communication reproduced a far more disturbing pattern than the addiction to passions, crafts, and heroic deeds.

It reinforced the belief, or, rather, the myth, that the the will, the faculty of making a choice with regard to how the world should be and persistently remaking the world so as to conform it to the desired state of affairs — is the real creator of the world and that those in society who are the best at imposing their will (not only masters of crafts, but also masters of people, not only those who *have* power, but also those who are *in* power) are the rightful objects of worship. They worshipped their ability of artificial transformation: turning the things of the world into artefacts, turning natural niches into artificial cities.

But the worship of our capacity to remake the world is the definition of idolatry. The idols are what our “hands had made” (2 Kings 22:17), results of handiwork and exercise of will. “Do men make their own gods? Yes, but they are not gods!” (Jeremiah 16:20). The Pagans “bow down to the work of their hands” (Isaiah 2:8). Idolaters are the “guilty people, whose own strength is their god” (Habakkuk 1:11). A craftsman casts the idol “in the form of man, of man in all his glory...” (Isaiah 44:13). “Cursed is the one who trusts in man” (Jeremiah 17:5). Instead of attuning our attention to the world as it is, idols addict us to the majestic display of what *we can make of it* — to our own mastery. The idols corrupt attention because the dazzling light of temporal glory blinds people — they “set their eyes on” (Ezekiel 20:8) the stardom of the celebrities instead of attending to what is truly relevant. Attention of the idolaters is addicted to the lower-order of creation, concrete created objects instead of a more abstract, long-term and intensely alive creative processes: “craftsmen are only human beings” (Isaiah 44:11), says the Lord, whereas “it is I who created the blacksmith who fans the coals into flame and forges...” (Isaiah 54:16). “You praised the gods of silver and gold, of

bronze, iron, wood and stone, which cannot see or hear or understand. But you did not honor the God who holds in his hand your life” (Daniel 5:23).

Worship of the ruler. There is an insistence in the Scripture that “all the makers of idols will be put to shame and disgraced” (Isaiah 45:16). “You will no longer bow down to the work of your hands” (Micah 5:13). The fundamental lie is that we are self-made: “Of what value is an idol, since a man has carved it? Or an image that teaches lies? For he who makes it trusts in his own creation” (Habakkuk 2:18). Since “those who make them become like them, as do all who trust in them” (Psalm 135:18), they “followed worthless idols and themselves became worthless” (2 Kings 17:15). Bronze Age people “are taught by worthless wooden idols” (Jeremiah 10:8) to worship not only the craftsmen and heroes who are courageous or skilled at various *techne*, but mainly the rulers who merely happen to stand in a position of power.

Mythological media taught humans to value coercion. One cannot but notice that both the Iliad and the Ulysses are the stories about wrath and vengeance. Myths, legends, epics, are the media that convert any content into the eulogy of concrete might. Yet since the statesmen were the living embodiments of the “success stories”, they *appeared* to the naïve concrete thinkers^[2] as the gods on earth, as divine. It was happening because the people in power have the ultimate freedom of choice – their will is not constrained and so can be totally arbitrary.

Survival of the strongest. As was said earlier, while the skills and heroic traits give you power, they fade in comparison with the authority to *govern* craftsmen and heroes. Therefore, at the top of the Pagan value hierarchy, say, the hierarchy of Olympic gods, is not the most masterful craftsman, but a tyrannical rapist, one who is distinguished by *wrath, envy, lust, and willful pride* (Isaiah 10:12). The worship of Zeus who was possessed by passions even to the extent of multiple rape cases justified the right of people of power to do whatever they want. Natural selection, survival of the fittest, gave way to unnatural selection, the survival of the strongest. In the Bronze Age, people no longer adjusted to nature but adjusted nature, including themselves, to the strongest men, to the whimsical arbitrariness of the rulers whose perspective was as narrow as their only criterion: “what do I stand to gain from it?” “Those the king wanted to put to death, he put to death, he put to death; those he wanted to spare, he spared” (Daniel 5:19).

Adaptation to willful lying. Religion is the practice of communication with what is most valued in society, with what humans think is in charge of their lives. In the Bronze Age, the shamanic project became redundant due to the irrelevance of tamed nature. Instead, religion became a means of communication with the powers that be, which means that instead of adapting to the physical reality of the environment, society began to be adapted to the arbitrary will of those who happen to be in power. David’s “Here I am, living in a palace of cedar, while the ark of God remains in a tent” (2 Samuel 7:2, 1 Chronicles 17:1) is a clear indictment to the imbalance between religious and governmental authorities. In the Bronze Age, religion became a mere mediator of the ruler’s will. In contrast to the Stone Age shamans, the Pagan priests did not communicate with nature, but, being the servants of the rulers, they conformed to what is most unnatural in the world, to the human will: “Even the stork in the sky knows her appointed seasons, and the dove, the swift and the thrush observe the time of their migration. But my people do not know the requirements of the Lord” (Jeremiah 8:7). People have fallen from the natural course of creation, from adapting to ecological equilibriums. It happened because humans now had to adapt to the lies of the rulers, to their arbitrary legislation: “You must fall down and worship the image of gold that King Nebuchadnezzar had set up [out of arbitrary whim]. Whoever does not fall down and worship will immediately be thrown into a blazing furnace [because violence is the only means to coerce people into implementation of unintelligible precepts]” (Daniel 2:5-6). At the heart of the Bronze Age is Paganism — the cult of rulers who are presently empowered to coerce anyone as they will, the worship of the strongest: “anyone who prays to any god or man... except to you, O king, shall be thrown into the lions’ den” (Daniel 6:7). People were educated, borrowing Cornel West’s brilliant soundbite, to be “well-adjusted to injustice”. The Pagan religion is at odds with reality because it is bound to sanction and sanctify the wickedness of the powerful. Paganism attunes human life to the oddities of a finite man instead of attuning it to something infinite, either the creativity of nature or the constancy of law: “In the Fijian kingdom of Cakaudrobe there was a daily rule of absolute silence at sunrise. Then the king’s gerald would proclaim that he was about to chew his kaca root, whereon all his subjects shouted, ‘Chew it!’ This was followed by a thunderous roar when the ritual was completed. The

ruler was the Sun, who gave both life and order to his people. He recreated the universe each day” (The Dawn of Everything, Page 430). Paganism is subservient to the unexamined self-deception of the autocratic authority. This means that a ruler ceased to have any critical feedback from his sycophantic servants. It is so because the willpower is essentially arbitrary, it revolts against whatever the structure, logic or continuity the outer world threatens to impose. The will is never content with what the world is and always aims to make a difference because it is exercised from the place of utter dissatisfaction with its own terms and limits, with the vulnerability and finitude of the mortal man.

From Coliseum to Palace, Pyramid and Prison. One of the keys to understanding a given society is figuring out what kinds of long-term projects it is invested in and what kinds of monumental buildings located at the centre of its cities it results in. Thus in the last section I will trace how the mythological worldview that addicts our imagination to zero-sum contests for scarce goods led the rulers to pursue invulnerability and immortality by all means necessary and how this pursuit, impassioned by the scarcity mindset, was reflected in the buildings that had the central stage in the life of the Bronze Age empires.

Coliseum. At the end of the day, the Bronze Age education prepares its pupils for a zero-sum fight for scarce resources. Mythology often shows Pagan gods entertaining themselves by devising violent contests whose winners merit a demigod status. And since the real-life of mortals always reflects their beliefs, to this day at the centre of Rome stands the Coliseum, a corporeal testimony to the Pagan atrocities, an embodiment of the myth that the life is ultimately a zero-sum game where it is fair for the strong to shred the weak into pieces — which is exactly what the gladiators did to merit a precarious respect and (an extremely precarious) similitude to the Emperor. Around half a million innocent people were raped, dismembered, tortured, and eaten alive in the Coliseum — all to entertain the passions of the cruel contemporaries in the audience who were ethically sick to the point of taking pleasure in the spectacle of human slaughterhouse. Yet what else can we expect from people whose hierarchy of values, that is, whose pantheon of gods, was crowned by the thunderers (a bolt of lightning is the symbol of arbitrariness) and sometime rapists like Zeus, Jupiter, Baal, Wotan, and Perun, gods of war, wrath and willpower?

Palace. Since the Bronze Age humans thought of the world as of a coliseum and of the life in it as an everlasting zero-sum-fight for scarce resources, the only possibility of rest they could imagine was found if they could find the means to protect themselves and their property from potential rivals. To secure their peace, the ‘winner’ of competition hoards scarce resources behind the tall and thick walls of his palaces, the ruler “piles up stolen goods and makes himself wealthy by extortion” (Habakkuk 2:6). He locks himself and his possessions in the fortified palace so as to be protected to the extent of invulnerability. “The wealth of the rich is their fortified city; they imagine it an unscalable wall” (Proverbs 18:11).

Pyramid. Thus the pursuit of invulnerability culminated in the construction of a palace, the edifice of the ‘having mode’, of unlimited ownership. The two most prominent empires of the Bronze Age — Rome and Egypt — have palaces at the centre of their cities, private property consecrated to the comfort and security of the ruler. But a palace does not solve the second problem of fallen humanity — the problem of mortality. This is why the Bronze Age gets much uglier than a bunch of palaces. The Bronze Age way to solve the problem of mortality was figured out by the Egyptians. At the centre of Egyptian life was the will of the Pharaoh. He has succumbed to the self-deceptive belief that his wellbeing is his own creation: “you great monster... you say “The Nile is mine, I made it for myself”” (Ezekiel 29:3). “The pride of your heart has deceived you” (Obadiah 3). Therefore, he cannot come to terms with his death — he confuses it with the end of the world at large. He *wills* to avoid death by all means necessary. To do so he needs to make a truly *lasting* impression, to cater such an ornate display of grandeur that would make it impossible for the Bronze Age mindset to think that such a blatant manifestation of luxuriance will be relativised or annihilated by death — to think that this excess will not ‘overflow’ onto the netherworld. Thus the pursuit of immortality had culminated in the building of a tomb that must have created the impression that the king's life after death was just as comfortable and imposing as his life in the palace. To do just this, Pharaoh *wills* to let thousands of slaves die on the construction in the scorching heat of Egyptian summer’s dog days, and, in addition, to let countless servants, caregivers, finery, and food that might

have belonged to the starving populus, all rot together with his embalmed corpse only so as to see to it that his afterlife will taste just as good as the 'business as usual'. But if the afterlife is just as comfortable as the days in the palace, is there any death at all? As far as the Pagans are concerned, there was not, because the exuberant spectacle and affluent splendour were *salient* enough for the concrete thinkers (who worship power because it *appears* to be divine) to make a lasting impression that the ruler's life lasts forever.

Prison. The Fall is the gradual co-imprisonment of society to the ruler's passions, his narrow perspective of short-term self-interest; and the ruler to the society's servility and sycophancy, society's broken feedback loop. First thing first, the Bronze Age is the condition where the whole society falls victim to the ruler's pursuit of *invulnerability* and *immortality*. To secure themselves against death and to grant themselves eternal life, the rulers began to take a 'defensive posture': began to coerce others to construct palaces to dwell before death and pyramids to dwell after, to construct an ultimate stronghold to protect property and withhold death. The palace and the pyramid are the Pagan solutions to the problem of security and mortality. But there are two problems: first, these solutions only work for a single strongest man. Second, these solutions do not really work. The rulers end up in the prison of self-deception. "They do not know how to do right... who hoard plunder and loot in their fortresses" (Amos 3:10). A palace-dweller "is as greedy as the grave and like death is never satisfied, he gathers to himself all the nations and takes captives all the peoples" (Habakkuk 2:5). The king himself becomes a captive of this loop of privation and his palace becomes a prison "because this tyrant calls himself a "prisoner of people's will"" [Nabokov 1990]. "For most of history, this was the dynamic of sovereignty. Rulers would try to establish the arbitrary nature of their power; their subjects... would try to surround the godlike personages of those rulers with an endless maze of ritual restrictions, so elaborate that the rulers ended up, effectively, imprisoned in their palaces..." (The Dawn of Everything, Page 396). This loop is critical: as your choices get more arbitrary, *id est* more irrational and immoral, your spectrum of possible choices narrows. The more free your will becomes, the less free your life becomes.

The thicker the walls and the taller the towers, the closer it is to a prison, because its fortifications also 'protect' the ruler who lives there from communication with other people, the only form of relationship in which humans can find real peace. There is a parallel insistence in the Scripture that the "having mode" endangers parting from God: "give me neither poverty nor riches. but give me only my daily bread. Otherwise, I may have too much and disown you and say 'Who is the Lord?'" (Proverbs 30:8-9). The palace-dweller is indeed possessed by the unsatisfiable addiction to power that is rightly called demonic, he is condemned to consume and still crave, to possess and still lack: "You will eat but not be satisfied... You will store up but save nothing" (Micah 6:14) — he is never satisfied because he seeks to reduce patches of the environment to his private property and seeks to find rest in ownership instead of in intelligent communication with it — in the form of relationships that constitutes human nature.

It is a cliché yet it ought to be repeated: the Pharaoh acted as a cancer cell that sucked the life out of society because he refused to come to terms with death, to accept his mortality — he feared to die to such an extent that he was willing to do anything so as to escape it. A pagan society inevitably becomes enslaved to the self-deception of its ruler — this is the "triumph of the will" at the heart of the Bronze Age. Having built their pyramids, the rulers took their prisons to the netherworld. Even in their death, they remained unfree. This is how God's sardonic remark that "the man has now become like one of us" (Genesis 3:22) comes to actuality. "We have entered into a covenant with death... we have made a lie our refuge and falsehood our hiding place..." (Isaiah 28:20). "Death and destruction are never satisfied, and neither are the eyes of men" (Proverbs 27:20).

The Scripture is a record of the conversation that is especially kind on bringing this point home: "You said in your heart, "I will ascend to heaven; I will raise my throne above the stars of God"..." (Isaiah 14:13). But "All your pomp has been brought down to the grave, along with the noise of your harps; maggots are spread out beneath you and worms cover you" (Isaiah 14:11). "Is this the man who shook the earth and made kingdoms tremble...?" (Isaiah 14:16). "The Lord Almighty planned it, to bring low the pride of all glory and to humble all who are renowned on the earth" (Isaiah 23:9). "The grass withers and the flowers fall, because the breath of the Lord blows on them. Surely the people are grass" (Isaiah 40:7).

Conclusion

Once science, law, and cult became subservient to the will, education was reduced to the *empowerment* to impose one's arbitrary choices. But these choices are not really random, these choices were distorted by the passion of short-sighted self-seeking. The education was reduced to the empowerment of evil: "The godly have been swept from the land; not one upright man remains. All men lie in wait to shed blood; each hunts his brother with a net. Both hands are skilled in doing evil; the ruler demands gifts, the judge accepts bribes, the powerful dictate what they desire — they all conspire together" (Micah 7:2-3). Yet the societies that are ruled not by the conversations that do justice to reality but by the unexamined private self-interest of those who happen to be the strongest, not by intelligent argument, but by the arbitrary and coercive will of the powerful, do not last. All the Bronze Age empires had collapsed — for such is the end of organisms that live by conquest and ownership. Graduates of the Bronze Age education "... are blind, they all lack knowledge; they are all mute dogs... they never have enough... they all turn to their own way, each seeks his own gain" (Isaiah 56:10-11). Even Hezekiah, an otherwise decent king, provides a spectacular exemplar of a self-serving short-sightedness. After the prophet Isaiah tells him that "... your descendants, your own flesh and blood, that will be born to you, will be taken away, and they will become eunuchs in the palace of the king of Babylon", Hezekiah replies that "the word of the Lord you have spoken is good... There will be peace and security in my lifetime" (2 Kings 20:18, Isaiah 39:8). And so it came to be that the most thorough education in the spirit of the Bronze Age, education in blindness and bondage, was visited upon his descendant Zedekiah, the last king of Judaea, who was made to watch his children killed so as to make this scene the last thing he sees before being blinded and taken to the land of exile: Babylonians, "the most ruthless of nations" (Ezekiel 30:11), "killed the sons of Zedekiah before his eyes. Then they put out his eyes, bound him with bronze shackles and took him to Babylon" (2 Kings 25:7, also in Jeremiah 39:6-7).

REFERENCES

1. Childe, V.G. (1930). *The bronze age*. New York: The Macmillan Company.
2. Commons, M.L. Trudeau, E.J. Stein, S.A. Richards F.A. & Krause S.R. (1998). Hierarchical complexity of tasks shows the existence of developmental stages. *Developmental Review* 8(3,) 237–278.
3. Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press. P.14.
4. Fong Wen ed. (1980). *The great bronze age of China: an exhibition from the People's Republic of China*. New York: The Metropolitan Museum of Art. Retrieved 13 September 2013.
5. Freinacht, Hanzl. (2016). *The Listening Society*. Metamoderna Press. Wroclaw.
6. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
7. Graeber, D., Wengrow, D. (2020). *The Dawn of Everything. Farrar Straus and Giroux*. New York.
8. Harris, Marvin (1997). *Culture People Nature: An Introduction to General Anthropology* (7th ed.). Boston: Allyn & Bacon
9. Higham, C.F.W. (2011). "The Bronze Age of Southeast Asia: New insight on social change from Ban Non Wat". *Cambridge Archaeological Journal*, 21(3), 365–389. doi:10.1017/s0959774311000424. S2CID 162729367.
10. Kelleher Bradford (1980). *Treasures from the Bronze Age of China: An exhibition from the People's Republic of China the Metropolitan Museum of Art*. New York: Ballantine Books
11. Kuijpers, M.H.G. (2008). *Bronze Age metalworking in the Netherlands (c. 2000–800 BC): A research into the preservation of metallurgy related artefacts and the social position of the smith*. Leiden: Sidestone Press. ISBN 978-9088900150. Archived from the original on 5 February 2013. Retrieved 2 February 2012.
12. Lewis, M. (2011). *Memoirs of an Addicted Brain: A Neuroscientist Examines his Former Life on Drugs*.
13. Luther, Martin. (1525). *De Servo Arbitrio commonly translated as On the Bondage of Will*.

14. Müller-Lyer, F.C.; Lake E.C.; Lake H.A. (1921). The history of social development. New York: Alfred A. Knopf.
15. Nabokov, V. (1974). *Tyrants Destroyed*. (In Russian edition: Набоков, В. Истребление тиранов. 1990. p. 393).
16. Pittman, H. (1984). *Art of the Bronze Age: southeastern Iran western Central Asia and the Indus Valley*. New York: The Metropolitan Museum of Art. ISBN 978-0-87099-365-7. Archived from the original on 26 December 2013. Retrieved 17 July 2013.
17. Salzmann, Zdeněk (1993). *Language culture and society: an introduction to linguistic anthropology*. Boulder CO: Westview Press.
18. Shweder, R. A., LeVine, R. A. eds. (1984). *Culture Theory: essays on mind self and emotion*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
19. Wagner, D. B. (1993). *Iron and Steel in Ancient China*. Leiden Netherlands; New York: E.J. Brill.
20. Waitz, T. (1863). *Introduction to Anthropology*. Translated by J. Frederick Collingwood for the Anthropological Society of London. London: Longman Green Longman and Roberts.
21. Williams, Rowan. (2000). *Lost Icons*. P. 113.

The article was received by the editors 27.11.2021

The article is recommended for printing 07.12.2021

Денис Русланович Бакіров, аспірант, викладач кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна, <https://orcid.org/0000-0003-1684-653X>

ВЕЛИКА ІСТОРІЯ ОСВІТИ. ЧАСТИНА ¾. БРОНЗОВИЙ ВІК. “РАБСТВО ВОЛІ”.

Мета цієї статті – дослідити три виміри культури Бронзового Віку: наука, заснована на процедурному знанні навичок (*techne*); закон, заснований на сваволі сильних світу цього (деспотизм); і культ, заснований на поклонінні волі (язичницьке ідолопоклонство). *Гіпотеза* полягає в тому, що петля зворотного зв'язку між такою наукою, законом та культом вчить людей повстанню проти природи та реальності як таких. Процедурне знання і міф як засіб комунікації вчать людей до раболіпства, підпорядкування волі сильних світу цього, і ідолопоклонства, поклоніння силі волі. Оскільки процедура наука дає можливість примушувати довкілля, перетворити світ, щоб уникнути долі тих, хто перетворений ним, освіту бронзового віку було відокремлено від перетворення. Людей вчили ставати тими, хто має владу нав'язувати свою волю своєму оточенню, ставати майстрами навичок та майстрами людей. Таким чином, їхня воля ширяє в повітрі, повставши проти природного перебігу часу і змін. Оскільки люди бронзового віку понад усе цінують силу нав'язувати волю, їхній закон виправдовує, які культ освячує довільне використання влади – свободу вибору сильного. Суспільство, яке перебуває у владі права правителя вибрати все, що він хоче, - це суспільство, небезпечно відірване від правди - суспільство, в якому порушено зворотний зв'язок між законотворчістю і «новиною» про навколишню реальність. У Бронзовому Віці право і священне втрачають всякий сенс, оскільки вони стають підлеглими волі найсильніших, стають зобов'язаними виправдовувати і освячувати свавілля влади: “Люди використовують свої переваги один перед одним, вони крадуть і брешуть, вони ображають бідняків та безпорадних, обманюють чужих, що для них немає жодних законів” у той час як “пророки не попереджають людей, вони приховують правду” (Єзекііль 22:29, 22:28). *Метод* полягає в прочитанні Біблії як свідоцтва про падіння людини в рабство – у власницьку форму відносин, властиву Бронзовому Віку.

Ключові слова: **Bildung, розвиток дорослої людини, велика історія, бронзовий вік, осьовий вік, філософія, радикальна ортодоксія, теологія, етапи розвитку.**

Стаття надійшла до редакції 27.11.2021

Стаття рекомендована до друку 07.12.2021

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ імені В. Н. Каразіна

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»
Випуск 64, 2021

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
українською, англійською мовами

На обкладинці представлено картину Еверта Кольера
«Натюрморт Vanitas»

Комп'ютерна верстка, коректура – *Овчаренко Н.М., Савельєва О.К.*

Підписано до друку 28.12.2021. Формат 60x84 /8 Папір офсетний. Друк
цифровий.
Ум. друк. арк. 7,4. Обл.-вид. арк. 9,3.
Зам. № 25/32

Видавець і виготовлювач

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

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.09