

ISSN 2306-6687

Міністерство освіти і науки України

ВІСНИК

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

Серія «Теорія культури і філософія науки»



Випуск 65

Заснована 1991 року

Харків 2022

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 № 10 від 27 червня 2022 р.)

Редакційна колегія

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Адреса редакції: майдан Свободи, 4, Харків, 61022, ХНУ імені В. Н. Каразіна,
кафедра теорії культури і філософії науки, (057) 707-55-72
E-mail: culture_science@karazin.ua
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 65

Established in 1991

Kharkiv 2022

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 № 10 dated 27.06.2022).

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: culture_science@karazin.ua
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>Потоцька Юлія</i> . Соціально-культурний феномен «нової щирості»	6
<i>Фісун Катерина</i> . Антиколоніальний дискурс у візуальних образах Сходу XIX століття.....	13
<i>Захлина Дар'я</i> . Буття–Dasein серед літеральних і філософських перспектив україномовного перекладу	23
<i>Манюков Олександр</i> . Постмодерний дивід(уум) та його ареали.....	32
<i>Титар Олена, Фрадкіна Наталя, Гаврилюк Юрій, Алімова Вікторія</i> . Філософія освіти і відновлення просвітницьких принципів у концепції Юргена Габермаса	39

CONTENT

<i>Pototska Yuliia</i> . Social and cultural phenomenon of «new sincerity».....	6
<i>Fisun Kateryna</i> . Anti-colonial discourse in visual images of the East of the XIX century.....	13
<i>Zakhlypa Daria</i> . Being–Dasein among literal and philosophical perspectives of ukrainian translation	23
<i>Maniukov Oleksandr</i> . Postmodern dividual and his habitats	32
<i>Tytar Olena, Fradkina Nataliia, Havryliuk Yurii, Alimova Viktoriia</i> . Philosophy of education and restoration of educational principles in the concept of Jurgen Habermas	39

Юлія Іванівна Потоцька

кандидат філософських наук,
доцент кафедри міжнародних відносин, політичних наук і практичної філософії
Харківського національного економічного університету імені С. Кузнеця
проспект Науки, 9А, м. Харків, 61166, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-3511-1187>

СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН «НОВОЇ ЩИРОСТІ»

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. маніфестуються нові культурні парадигми, зокрема, метамодернізм і «нова щирість». Оцінки останньої неоднозначні: одні бачать у ній панівний настрій сучасної епохи, інші – лише маркетингову або художню стратегію.

Автор вважає, що соціокультурний потенціал постмодерної іронії не вичерпаний. В інформаційному суспільстві іронія є антирепресивним механізмом, виконує функцію конституювання особистого простору в маніпулятивному середовищі, тому знецінювати її передчасно та навіть небезпечно.

Іронія народжується розчаруванням та уживається із чуттєвістю і романтизмом. Насправді, Т. Вермюлен і Р. ван ден Аккер, характеризуючи метамодернізм як поєднання іронії та щирості, лише зафіксували черговий неоромантичний поворот у мистецтві.

Адепти різних варіантів постмодернізму посилаються на об'єктивні соціально-економічні та технологічні фактори, що зумовили трансформацію культури. До них відносять цифрову революцію, глобалізацію та перемогу консьюмеризму, глобальні ризики і катастрофи. Проте сумнівно, що поглибленню духовного життя та його щирому прояву сприяють комерціалізація та страх.

Соціокультурному персонажу цифрової епохи дійсно притаманні спонтанність та ентузіазм. Якщо іронія – прагнення до незалежності, «нова щирість» – якість залежного. На відміну від іроніка, «новий щирий» не уникає вибору, але говорити про відродження екзистенції можна лише, якщо не помічати маніпулятивних впливів на нього. Незважаючи на аутичність, яку атрибуують новому персонажу, він є колективістом, який активно долучається до проектів не тільки у віртуальному просторі, але і в реальному житті. Культура спільного споживання та комунікація у соціальних мережах привчає його до «довіри до сторонніх». «Новий щирий» споживає будь-який продукт мас-культури, апропріює будь-які ідеї. На противагу іроніку інфантильний і неосвічений, він не соромиться цього, у тому числі, через те, що не самотній у своїх захопленнях.

Разом з тим ефектом соціокультурного контексту, який знецінює пряме висловлювання, стає метаіронія. Вона виникає з атмосфери тотальної заангажованості, демонстративності, стандартності, яка не засвідчує щирості. В результаті, крім або замість звинувачень у банальності та наївності, які спочатку передбачали адепти «нової щирості», вона викликає закиди у продуманості та цинізмі.

Ключові слова: **нова щирість, іронія, метаіронія, постмодернізм, метамодернізм.**

Як цитувати: Потоцька, Ю. (2022). Соціально-культурний феномен «нової щирості». *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (65), 6-12. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-01>

In cites: Pototska, Y. (2022). Social and cultural phenomenon of «new sincerity» *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (65), 6-12. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-01> [In Ukrainian]

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. постмодернізм та його домінуюча іронічна установка стають об'єктом критики. Їм протиставляються, зокрема, концепції метамодернізму та «нової щирості», змістовність та обґрунтованість яких, у свою чергу, нерідко викликають скептичне ставлення. «Нова щирість» іноді кваліфікується виключно як маркетингова стратегія, штучний художній прийом, медійний феномен [Фрідлянд, 2020]. Проте в очах численних адептів вона стає визначенням настрою сучасної культури. Інтерес до метамодерну серед вітчизняних дослідників

зростає [Мірошниченко, 2017; Гребенюк, 2018; Petrova, 2020; Оніщенко, 2021; Гайдук, 2021; Бандровська, 2021; Гуменюк, 2021]. Актуальним є розгляд феномену «нової ширості» у порівнянні з постмодерністською іронією, виявлення його соціально-культурного потенціалу та підстав для критики.

Говорячи про іронію, слід зазначити, що у культурі інформаційного суспільства вона виконує функцію антирепресивного захисного механізму, встановлюючи необхідну дистанцію між індивідом та навколишнім маніпулятивним середовищем. Іронія дозволяє відсторонитися від того, що нав'язується, відмовитись від самого вибору. З іронічного погляду реальність позбавляється свого статусу і, отже, менш давить. У амбівалентному іронічному висловлюванні, що містить у собі неявний протилежний сенс, відбувається вислизання від прямого судження.

Ще в античній думці іронія служила захисту особистості. В епоху постмодерну вона стала способом конститування особистого простору в умовах деінтеріоризації духовного життя. Іронік тяжіє до закритості, хоча територія, що огорожується, є рухливою і постійно потребує відновлення. Як персонаж постмодерну іронік не є нігілістом і руйнівником, у ньому немає фанатизму. Будучи всеїдним, він використовує все як матеріал або відправну точку для самоконструювання. Іронік знає, що заперечення все одно призвело б до повторення, а ось твердження веде до відмінності та вислизання. Він рухається по дотичній до дійсності та залишається невловимим.

Іронічна відчуженість викликана навченістю. Це позиція людини, обтяженої минулим, котра володіє (пост)знанням. У постмодернізмі зафіксовано «смерть Бога», «крах метанарацій», «кінець історії». У ньому осмислюється та переробляється культурна спадщина, яка є в широкому доступі та постійно нагадує про те, що все вже було. Розсіюються ілюзії щодо новизни того, що створюється, та можливості якісного розвитку. Претензії на унікальність індивіда та здатність безпосереднього та адекватного самовираження здаються сумнівними. Все виглядає копіями копій, симуляцією.

Іронічна маска потрібна тому, хто відчуває розчарування та гіркоту від того, в якому світі він перебуває і який він сам. Це маркер таємного життя, прихованих рухів у людині. Загадковість і закритість більшою мірою свідчить про серйозність, ніж прагнення до демонстративності. Не дивно, що іронія уживається із чуттєвістю, архетиповістю та міфом. Наприклад, навіть побіжний погляд на пізньо- і пострадянську культуру епохи краху метанарацій може помітити, що іронія чудово поєднується з неоромантизмом (рок- поезія), новою релігійністю. Власне, ідеологи метамодернізму Т. Вермеулен та Р. ван ден Аккер і розуміють його як поєднання іронії та ширості, яке виявилось, зокрема, у (черговому) неоромантичному повороті початку ХХІ ст., коли митці починають бачити, що можна бути одночасно відчуженим і серйозним, насмішкватим і щирим [Vermeulen, 2010, p. 2].

Проте з часом у культурі накопичується втома від домінування іронічної установки, і в ній бачать «негативність» (сперечання, яке не торкається змістовності), апатію, нестабільність, поверховість, неприйняття всерйоз себе та світу. Відповідно, оголошується запит на нові ширість і серйозність, а також неоромантизм, неореалізм, неоконсерватизм. Назріває потреба у переконаності, сповідальності, прямому висловлюванні. Відчувається необхідність подолання кризи новизни та реабілітації творчої здібності людини.

Початок ХХІ ст. відзначено маніфестуванням «смерті постмодернізму» [Kirby, 2006; Binney, 2015] та народження нової культурної парадигми: альтермодернізму [Bourtraud, 2009], псевдо-, діджімодернізму [Kirby, 2006, 2009], метамодернізму, про який йшлося вище [Vermeulen, 2010, 2015; Turner, 2011]. Їхні адепти посилаються на об'єктивні соціально-економічні та технологічні процеси, що лежать в основі трансформації культури. До них відносять цифрову революцію, глобалізацію та перемогу консьюмеризму. Важливу роль відводять новим викликам, ризикам і катастрофам, що вже відбулися, після яких культура не може і не повинна залишатися незмінною. Військові конфлікти, терористичні атаки, порушення в еко- та фінансовій системах викликають тривогу та жорстко повертають до дійсності та серйозності.

Разом з тим багато характеристик нової культурної ситуації досить легко знайти у попередньому періоді. Наприклад, коли А. Кірбі бачить спорідненість між псевдомодернізмом та середньовіччям, «констатує» смерть автора, зазначає беззмістовність комунікації, у цьому немає жодної новини. Все це риси та проблеми постмодерну, які лише

посилюються. Підстав для їх подолання немає: маніпулятивні технології розвиваються, якість інформації, на відміну від кількості, не зростає. До того ж чи сприяє поглибленню духовного життя та його щирому прояву самореклама, тотальна комерціалізація та страх?

Критики постмодернізму найчастіше не вважають за можливе повністю подолати іронічну установку, що переважає в культурі. Передбачається лише уникати цинізму та поєднувати іронію зі щирістю [Morgan, 2014]. Належачи культурному простору, в якому не залишилося нескромних ідей та ідеалів, не можна повною мірою відновити втрачену безпосередність і здатність вірити. Крім того, відмова від іронії унеможлиблює функціонування інтелекту. Тому в метамодернізмі умовою існування «нової щирості» вважається «осциляція» та «метаксис» (перебування одночасно скрізь і ніде, між протилежними полюсами, які не можна остаточно об'єднати). Індивід періодично залучений до ситуацій, відносин, сценаріїв, але періодично повертається до сумніву.

З цього приводу Л. Тернер пише: «Ми пропонуємо прагматичний романтизм, вільний від ідеологічного кріплення. Таким чином, метамодернізм означає рухливий стан між і за межами: іронії та щирості, наївності та розуміння, релятивізму та істинності, оптимізму та сумніву ...» [Turner, 2011]. Стверджується, що у процесі цього коливання здійснюється рух уперед, але «у погоні за безліччю несумірних горизонтів, що вислизують» [Turner, 2011]. До речі, це знову повертає до постмодерністського плюралізму та різноматичності. А на думку Т. Вермеулена і Р. ван ден Аккера, у метамодерні відбувається рух до мети, ніби вона дійсно існує [Vermeulen, 2010, p. 5]. У цьому свідомому самообмані зближуються іронія та ентузіазм.

Більш категорично висловлюється щодо іронізму А. Кірбі. Він вважає, що іронія – це доля минулого, прийом, який більше не працює. Наприклад, інтелектуал за умов глобального ринку та панування споживацтва сам стає актором ринку послуг. Він не може виглядати адекватно в позиції іроніка і переконувати аудиторію у тому, що світ залишається плюралістичним [Kirby, 2006].

Згідно із спостереженнями А. Кірбі, постмодерністські іронія, знання, гра змінюються фанатизмом, невіглаством і тривогою. Технічна обізнаність поєднується із середньовічним варварством та інфантилізмом, цитування змінюється апропріацією, шизофренія – аутизмом [Kirby, 2006]. А. Кірбі підкреслює, що індивід не просто перебуває під впливом інформації, він активно залучається до її створення і поширення. Реципієнт не лише дивиться чи слухає, а впливає на кінцевий результат і долю того чи іншого проекту. Для дійової особи реальність процесу є очевидною, тому іронічної відчуженості тут немає, а є чуттєвість.

На думку Д. Ф. Уоллеса, іронія втратила значення як зброя контр-культури: її привласнено ЗМІ, політикою та комерцією. Прикладом є американське телебачення, яке використовує іронічні самовідсилання, репрезентує само себе і втрачає зв'язок із реальністю [Wallace, 1993, p. 9–10].

Б. Латур вважає, що для інтелектуалів взагалі настав час перейти від критики, що має за мету викриття, до підтримки віри, творчості, з'єднання. Критика виродилася і стала не привілеєм духовної еліти, а справою мас, одержимих конспірологічними теоріями. Утворилася пустеля, де більше нема чого скидати. Потрібно розуміти: те, що сконструйоване, є крихким і потребує величезної турботи та уваги. Тому новий шлях критичної роботи – створення майданчиків для дискусій, а не вибивання ґрунту з-під ніг «наївних віруючих» [Latour, 2004].

Отже, що являє собою «новий щирий» як соціокультурний персонаж постпостмодерної епохи? Щирість стає свого роду індульгенцією для його наївності, спонтанності та азартності. Це ентузіазм і безпосередність гравця чи вболівальника (скоріше фаната, ніж фанатика). Якщо іронія – це прагнення до незалежності, то «нова щирість» – якість залежного. Він не уникає вибору, але говорити про відродження екзистенції можна, лише якщо не помічати маніпулятивних впливів, несамостійності рішень, участі в чужих сценаріях. Також не можна казати про стійку «старомодну ідентичність» [Beyond postmodernism, 2013].

На зміну ситості та байдужості безідейного споживача кінця ХХ ст. приходять поглинання модних ідей, у тому числі політичних і релігійних. Незважаючи на аутичність, яку приписують новому соціокультурному типу цифрової епохи, у певному сенсі він є колективістом. Він активно приєднується до спільнот, залучається до проектів, які реалізуються не тільки у віртуальному просторі, а й у реальному житті. Культура спільного

споживання та комунікація у соціальних мережах привчає його до «довіри до сторонніх».

На протигагу іроніку інфантильний і неосвічений, новий персонаж не соромиться цього, зокрема тому, що не є самотнім у своїх захопленнях. Він не має наміру тягнути за собою минуле, осмислювати зміни власних переконань. Він не має часу на те, щоб заглиблюватися в книги або слухати концептуальні альбоми, бо він сам компілює тексти і складає плейлисти. Він може брати участь у будь-яких сценаріях як безкорисливий «корисний ідіот», привласнювати будь-які ідеї, не турбуючись про цитування, споживати будь-який продукт мас-культури, не дбаючи про хороший смак. Створюючи щось, йому не потрібно вдаватися до подвійного кодування, приховуючи елітарне всередині масового і звертаючи таємні смисли до посвячених.

Цієї культурної ситуації властива метаіронія. Якщо іронія – це ставлення до реальності, а постіронія – це сама реальність, яка зафіксована в амбівалентному іронічному висловлюванні та змушує сумніватися у його несерйозності, то метаіронія – це ефект контексту, який знецінює пряме висловлювання. Метаіронія виникає з атмосфери тотальної заангажованості, демонстративності, стандартності, яка не засвідчує щирості.

Так, у практиках віртуального спілкування прийнято публічно говорити про власні проблеми, у тому числі психологічні, не приховувати слабкості, не здаватися краще, ніж є, і позитивно сприймати себе з усіма недоліками. Також легше бути нав'язливим, просити фінансової допомоги не лише з благодійною метою, а й для розвитку приватних комерційних проєктів тощо (краудфандинг). Жебрацтво, що суперечить духу капіталізму і традиційно засуджується тими, хто хотів би досягти успіху, процвітає в Інтернеті. Проте прояви відвертості та сміливої безсоромності виявляються клішованими, позбавленими індивідуальності та виглядають пошестю моди. Наявність доступної платформи для самодемонстрації та спілкування, навіть коли демонструвати нічого, сприяє стандартизації комунікації та контенту. Таким чином, і те, що має під собою основу, знецінюється нескінченим повторенням і виглядає як жарт. Щирість, котра у будь-якому випадку вимагає підтвердження, в цій ситуації стає особливо сумнівною. І те, що індивід висловлюється про потаємне, не помічаючи або свідомо ігноруючи знецінюючий контекст, спричиняє скепсис. Унаслідок, крім або замість звинувачень у банальності, сентиментальності та наївності, які спочатку передбачали адепти «нової щирості», вона викликає закиди у продуманості та цинізмі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бандровська О. Реальність як вигадка? Поняття «метамодернізм» і «метамодерн» в сучасному культурологічному і літературознавчому дискурсі. *Іноземна філологія*. Вип. 134. 2021. С. 152–164.
2. Гайдук Н. А. Феномен метамодернізму як переосмислення модернізму та концептуальне продовження постмодернізму. *Вісник Маріупольського державного університету*. Серія : Філософія, культурологія, соціологія. № 21. 2021. С. 24–31.
3. Гребенюк Т. В. Свобода в літературі метамодерного світу: український вимір. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. Серія: Філологія. Вип. 78. 2018. С. 160–164.
4. Гуменюк Т. К. Естетичні аспекти мета- і діджимодернізму в концепції постпостмодернізму. *Питання культурології*. № 38. 2021. С. 65–75.
5. Мірошніченко В. С. Метамодернізм, осциляція, інтерпеляція. *Культура України*. Серія : Культурологія. № 55. 2017. С. 109–117.
6. Оніщенко О. І. Від «пост» до «мета»модернізму: процес культуротворчих пошуків. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого*. № 29. 2021. С. 60–66.
7. Оніщенко О. І. Метамодернізм: теоретична реальність чи «Фігура Філософії»? *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого*. № 27–28. 2021. С. 137–144.
8. Kirby A. *Digimodernism: how new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture*. New York, London : Continuum, 2009. – 282 p.
9. Petrova I. *Metamodernism as a concept of cultural studies*. *Питання культурології*. № 36. 2020. С. 14–23.

10. Фрідлянд А. Нова щирість. Навіщо люди бувають відвертими в соцмережах. НВ. 19.02.20. URL : <https://life.nv.ua/ukr/blogs/novaya-iskrennost-zachem-lyudi-otkrovennichayut-v-socsetyah-50071189.html>.
11. Beyond postmodernism. Notes on metamodernism. 2013. URL : <http://www.metamodernism.com/2013/03/13/beyond-postmodernism/>.
12. Binney S. H. Oscillating towards the Sublime. Notes on metamodernism. 2015. URL : <http://www.metamodernism.com/2015/04/02/oscillating-towards-the-sublime-2/>.
13. Bourriaud N. Altermodern Manifesto. e-flux. 2009. URL : <https://www.e-flux.com/announcements/38261/altermodern-manifesto/>.
14. Kirby A. The death of postmodernism and beyond. Philosophy now. 2006. URL : https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond/.
15. Latour B. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. Critical Inquiry. № 2. 2004. URL : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/421123>.
16. Morgan E. Andy Holden's Maximum irony! Maximum sincerity! Notes on metamodernism. 2014. URL : <http://www.metamodernism.com/2014/09/29/andy-holdens-maximum-irony-maximum-sincerity/>.
17. Turner L. Metamodernist // Manifesto. 2011. URL : <http://www.metamodernism.org/>.
18. Vermeulen T., van den Akker R. Misunderstandings and clarifications. Notes on metamodernism. 2015. URL : <https://www.meta-modernism.com/2015/06/03/mis-understandings-and-clarifications/>.
19. Vermeulen T., van den Akker R. Notes on metamodernism. Journal of aesthetics and culture. Vol. 2. 2010. P. 1–14. URL : <http://www.emerymartin.net/FE503/Week10/Notes%20on%20Metamodernism.pdf>.
20. Wallace D. F. E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction. The Review of Contemporary Fiction. 1993. Summer (№ 13:2). P. 151–194. URL : http://jsomers.net/DFW_TV.pdf.

Стаття надійшла до редакції 21.02.2022

Стаття рекомендована до друку 18.06.2022

Yuliia V. Pototska, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of International Relations, Political Science and Practical Philosophy Simon Kuznets Kharkiv National University of Economics, Nauki Ave. 9a, Kharkiv, 61166, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-3511-1187>

SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON OF «NEW SINCERITY»

In the late XXth and early XXIst century new cultural paradigms were declared, in particular, metamodernism and «new sincerity». Estimates of the latter are ambiguous: some see it as the dominant mood of the modern era, others – only as the marketing or artistic strategy.

The author believes that the social and cultural potential of postmodern irony has not been exhausted yet. In the information society, irony is an anti-repressive mechanism, as well as the way of constituting personal space in a manipulative environment. So it is still premature and even dangerous to devalue it.

Irony is born of disappointment and coexists with sensuality and romanticism. In fact, T. Vermeulen and R. van den Akker, characterizing metamodernism as a combination of irony and sincerity, only pointed out to another neo-romantic turn in art.

However, adherents of different versions of post-postmodernism refer to the objective socio-economic and technological factors that led to the transformation of culture. These include the digital revolution, globalization and the victory of consumerism, global risks and disasters. Although it is doubtful that commercialization and fear contribute to the deepening of the inner life and its sincere manifestation.

The socio-cultural character of the digital age really has such features as spontaneity and enthusiasm. If irony is the desire for independence, then «new sincerity» indicates addiction to something. Unlike the ironist, the «new sincere» does not avoid making choice, but to talk about the revival of existence is to ignore the dependency on manipulative influences. Despite the autism attributed to the new character, he or she is a collectivist who is actively involved in projects not only in virtual space but also in real life. Sharing practices make them accustomed to trust others. They consume any product of mass culture, appropriate any ideas. Being infantile and uneducated, in contradiction to the ironists, they are not ashamed of it, not least because they are not alone in their hobbies.

At the same time, the socio-cultural context devalues direct judgments and generates meta-irony. It arises from an atmosphere of total venality, demonstrativeness, standardness, which does not confirm

sincerity. As a result, in addition to or instead of accusations of banality and naivety, which were initially envisioned by the adherents of the «new sincerity», it provokes accusations of artificiality and cynicism.

Keywords: **new sincerity, irony, meta-irony, postmodernism, metamodernism**

REFERENCES

1. Bandrovskya, O. Reality as fiction? The concept of «metamodernism» and «metamodern» in contemporary cultural and literary discourse. *Foreign philology*. № 134. 2021. P. 152–164. (In Ukrainian)
2. Gaiduk, N. The phenomenon of metamodernism as a re-interpretation of modernism and a conceptual continuation of postmodernism. *Bulletin of Mariupol State University. Philosophy, cultural studies, sociology*. № 21. 2021. P. 24–31. (In Ukrainian)
3. Grebeniuk, T. Freedom in the Metamodern World Fiction: the Ukrainian Dimension. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series «Philology»*. № 78. 2018. P. 160–164. (In Ukrainian).
4. Humeniuk, T. Aesthetic aspects of meta- and digimodernism in the concept of post-postmodernism. *Issues in Cultural Studies*. № 38. 2021. P. 65–75. (In Ukrainian)
5. Miroshnychenko, V. Metamodernism, oscillation, interpellation. *Ukrainian Culture. Cultural studies*. № 55. 2017. P. 109–117. (In Ukrainian).
6. Onishchenko, H. From post- to metamodernism: process of cultural research. *Academic Bulletin of Kyiv National I. K. Karpenko-Karyi Theatre, Cinema and Television University*. № 29. 2021. P. 60–66. (In Ukrainian)
7. Onishchenko, H. Metamodernism: theoretical reality or «Figure of Philosophy»? *Academic Bulletin of Kyiv National I. K. Karpenko-Karyi Theatre, Cinema and Television University*. №. 27–28. 2021. P. 137–144. (In Ukrainian)
8. Kirby, A. *Digimodernism: how new technologies dismantle the postmodern and reconfigure our culture*. New York, London : Continuum, 2009. – 282 p. (In English)
9. Petrova, I. Metamodernism as a concept of cultural studies. *Issues in Cultural Studies*. № 36. 2020. P. 14–23. (In English)
10. Friedland, A. New sincerity. Why people are outspoken on social media. NV. 19.02.20. URL : <https://life.nv.ua/ukr/blogs/novaya-iskrennost-zachem-lyudi-otkrovennichayut-v-socsetyah-50071189.html>. (In Ukrainian)
11. Beyond postmodernism. Notes on metamodernism. 2013. URL : <http://www.metamodernism.com/2013/03/13/beyond-postmodernism/>. (In English)
12. Binney, S. H. Oscillating towards the Sublime Notes on metamodernism. 2015. URL : <http://www.metamodernism.com/2015/04/02/oscillating-towards-the-sublime-2/>. (In English)
13. Bourriaud, N. Altermodern Manifesto. e-flux. 2009. URL: <https://www.e-flux.com/announcements/38261/altermodern-manifesto/>. (In English)
14. Kirby, A. The death of postmodernism and beyond. *Philosophy now*. 2006. URL : https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond/. (In English)
15. Latour, B. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*. № 2. 2004. URL : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/421123>. (In English)
16. Morgan, E. Andy Holden's Maximum irony! Maximum sincerity! Notes on metamodernism. 2014. URL: <http://www.metamodernism.com/2014/09/29/andy-holdens-maximum-irony-maximum-sincerity/>. (In English)
17. Turner, L. (2011). *Metamodernist // Manifesto*. URL : <http://www.metamodernism.org/>. (In English)
18. Vermeulen, T., van den Akker, R. Misunderstandings and clarifications. Notes on metamodernism. 2015. URL : <https://www.meta-modernism.com/2015/06/03/mis-understandings-and-clarifications/>. (In English)

19. Vermeulen, T., van den Akker, R. Notes on metamodernism. *Journal of aesthetics and culture*. Vol.2.2010.P.1–14. URL:<http://www.emerymartin.net/FE503/Week10/Notes%20on%20Metamodernism.pdf>. (In English)
20. Wallace, D. F. E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction. *The Review of Contemporary Fiction*. 1993. Summer (№ 13:2). P. 151–194. URL : http://jsomers.net/DFW_TV.pdf. (In English)

The article was received by the editors 21.02.2022

The article is recommended for printing 18.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-02>
УДК 74.01.04(4)"18":325.3(5)

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>

АНТИКОЛОНІАЛЬНИЙ ДИСКУРС У ВІЗУАЛЬНИХ ОБРАЗАХ СХОДУ ХІХ СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена дослідженню семантики образів Сходу в європейському живописі ХІХ ст., що відображають антиколоніальний (емансипаторний, гуманістичний) дискурс в художній свідомості ХІХ ст. Актуальність дослідження обумовлена маловивченістю репрезентацій культурних політик у класичному живописі, а також активним розвитком досліджень нових форм імперіалізму і колоніалізму в сфері медіа, соціальних комунікацій, сучасній культурі. Антиколоніальний дискурс розуміється як дискурс значущості та самобутності представників інших культур, їх прийняття як рівних представникам західної культури. Орієнталізм асоціюється, в першу чергу, із зображеннями гаремних сцен і одалісок, завдяки яким політична ідеологія імперій впродовж історії західного колоніалізму у суспільній свідомості Заходу формувала образ розбещеного, дикого, аморального Сходу. Наукова новизна дослідження полягає у визначенні семантики антиколоніальних образів Сходу у європейському живописі ХІХ ст., і у спробі виділення їх типології. Методологічно авторка базується на постколоніальних дослідженнях (Е. Саїда, Е. Енн Каплан), дослідженнях сучасних форм імперіалізму та колоніалізму (Р. Бернстайна, О. Бойд-Барретта), дослідженнях візуального мистецтва (Дж. Берджера, Л. Нохлін, С. Вудфорд). Об'єктом дослідження виступають відомі та маловідомі сюжети живопису ХІХ ст., що репрезентують антиколоніальну риторіку. Авторка ставить за мету дослідити образи ісламської, єврейської, буддистської релігійності і повсякденності, мечетей і синагог, глибоко релігійних мусульманських і єврейських жінок. Авторка вводить концепцію «зовнішніх Інших» імперії (що живуть на кордонах або за межами імперії) і «внутрішніх Інших» (що живуть у межах імперії), яких можна класифікувати в залежності від географічної, релігійної близькості або політичних зв'язків з тими чи іншими імперіями і спільнотами. Авторка розробляє типологію образів Сходу антиколоніального (емансипаторного, гуманістичного) напрямку і аналізує їхню семантику, що характеризується підкресленою духовною піднесеністю Сходу, позитивним зображенням релігійного досвіду жителів Сходу, прихованої жіночності та східної повсякденності.

Ключові слова: **постколоніалізм, Схід, орієнталізм, культурна політика, візуальне мистецтво, Інший.**

Як цитувати: Фісун, К. (2022). Антиколоніальний дискурс у візуальних образах Сходу ХІХ століття. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (65), 13-22. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-02>

In cites: Fisun., К. (2022). Anti-colonial discourse in visual images of the East of the XIX century. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (65), 13-22. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-02> [In Ukrainian]

Проблематика статті полягає у необхідності окреслення семантики образів Сходу, які відображають антиколоніальний дискурс в художній свідомості ХІХ ст. на матеріалі живопису. Орієнталізм ("Orient") у мистецтві відомий зображеннями гаремів, гаремних лазень, одалісок (Ж.-О.-Д. Енгра, Е. Делакруа, Е. Фромантена ін.), що сформували еротизований образ Сходу. На думку постколоніальних дослідників (Е. Саїда, Л. Нохлін, Р. Бернстайна) орієнталізм став формою впровадження колоніальної ідеології, у межах якої Схід маркується негативно. Але орієнталізм не є таким однозначним, як здається на перший погляд, і має приклади відображення позитивної або нейтральної культурної семантики Сходу.

Актуальність дослідження полягає у маловивченості репрезентацій культурних політик в образах Сходу, а також в існуванні стереотипних уявлень про Схід, набутих внаслідок колоніальної політики європейських імперій. Американський дослідник і журналіст Р. Бернстайн вказував, що і сьогодні такі країни, як Таїланд або Філіппіни, залишаються уособленням секс-туризму, де європейські чоловіки, як і два століття назад, продовжують шукати сексуальні розваги [Bernstein, 2009]. Важливо, що серед уявних сцен орієнталістів не тільки сексуальні сцени в гаремі, а й зображення ісламської, єврейської, буддистської релігійності, мечеті та синагоги, ісламські жінки в одязі, що приховує тіло.

Мета дослідження полягає у спробі дослідити семантику образів Сходу в європейському живописі XIX ст., що відображають антиколоніальний (емансипаторний, гуманістичний) погляд на Схід щодо досягнення ним релігійної, національної, політичної, культурної автономності. Окреслено такі завдання дослідження: 1. обґрунтувати концепцію «зовнішніх» і «внутрішніх» Інших, що можна реконструювати на прикладах художніх образів Сходу; 2. виділити типи колоніальних і антиколоніальних образів Сходу; 3. проаналізувати семантичний зміст антиколоніальних образів Сходу в живописі XIX ст. В якості методологічної бази виступають дослідження колоніальної і постколоніальної ідентичності (Е. Саїда [Said, 1994, 2019], Г. Співак [Spivak, 1988], Г. Бґабґи [Bhabha, 1994], Р. Бернстайна [Bernstein, 2009], С. Понзанесі [Ponzanesi, 2021]), дослідження єврейської ідентичності (А. Мартіні [Martini, 2017], Ш. Феїнера [Feiner, 2010]), дослідження політики колоніалізму європейських імперій (Е. Енн Каплан [Kaplan, 1997], К. Бухвальд, Н. Кука, Е. Хоунера та ін. [Deutscher Kolonialismus, 2022], О. Тіджа [Tiedge, 2009]), дослідження культурних політик (Д. Скендеровіца [Skenderovic, 2019], Ф. Таккі [Tacchi, 2021], Ч. Забуса [Zabus, 2022]), візуальні дослідження (Дж. Берджера [Берджер, 2020], Л. Нохлін [Nochlin, 1991], С. Вудфорд [Вудфорд, 2021]). У цьому дослідженні використовуються постколоніальний та візуально-антропологічний підходи.

Огляд праць з даної проблематики. Зв'язки імперіалізму з колоніалізмом і расизмом, а також постколоніальні практики аналізу колоніальних структур, що визначають дійсність, складають особливу увагу сучасних наукових і музейних ініціатив. Наприклад, Німецького історичного музею, що присвятив колоніальному минулому і колоніальній свідомості Німеччини окрему виставку (2016 – 2017 рр.) та спеціалізоване видання [Deutscher Kolonialismus, 2022]. Останні десятиліття не вщухають дискусії щодо статусу і місця расових Інших в європейській домінуючій культурі [Tiedge, 2009].

Колоніалізм і колоніальне мислення часто виступають предметом публікацій відомих видань світу таких, як: «Культурний обмін: журнал міжнародних перспектив» (нім. “Kulturaustausch: Zeitschrift für internationale Perspektiven”), «Дзеркало» (нім. “Der Spiegel”), «Фокус» (англ. “Focus”), «Саме тоді» (нім. “Damals”), «Дослідження» (нім. “Forschung”). Постколоніальні студії залишаються актуальним напрямком досліджень, в фокусі якого знаходяться ієрархії мислення, расистські та патріархатні структури, гендерні ролі колонізаторів і колонізованих, що неявним чином присутні або відображаються в сучасних суспільних відносинах і культурі. У цьому дослідженні перспективним вбачається спроба аналізу візуальних образів класичного живопису крізь призму постколоніальних теорій.

Класиком постколоніалізму вважається Е. Саїд, який окреслив «імперський владний дискурс», що базується на бінарному сприйнятті Заходу і Сходу як центру і периферії [Said, 1994]. Християни, «білі» європейці протиставлялися мусульманам, євреям, індусам, які прирівнювалися до варварів зі смуглявим кольором шкіри і дикою, нерозвинутою культурою. На основі концепції орієнталізму Е. Саїда [Said, 2019] ми досліджуємо семантику антиколоніального дискурсу, який відобразився у живописі XIX ст. Послідовники Е. Саїда, а саме Г. Співак, Г. Бґабґа, Р. Бернстайн, присвятили свої роботи деконструюванню образів Сходу і східної жінки як гендерного, расового, національного Іншого. На прикладі французького і англійського колоніалізму, репрезентованому в кіно, американська дослідниця Е. Енн Каплан розглянула прояви «імперського погляду», який спрощує будь-яку колонізовану культуру провінції, на яку він направлений, адже відповідно до імперської логіки не може дозволити, щоб околиці привалювали над імперією в культурному, релігійному, соціальному значенні. «Інша» культура, на думку Е. Енн Каплан, знаходиться за межами західного розуміння [Kaplan, 1997].

У нашому дослідженні ми використовуємо підхід англійця Дж. Берджера, що вперше торкнувся проблеми відображення стратегій візуальної репрезентації в класичному мистецтві

[Берджер, 2020]. У своїй відомій праці «Як ми бачимо» Дж. Берджер вказував, що досвід бачення і форми його відображення в мистецтві залежить від соціально-політичних відносин у конкретний час, пануючої політичної або гендерної ідеології, суспільної свідомості та культурної ідентичності спільноти. З цієї точки зору образи орієнталізму виступають виступають конструктами політичної та гендерної колоніальної логіки Заходу.

Якщо Дж. Берджера приваблювало дослідження картин в стилі «ню» у європейському класичному мистецтві, що репрезентують патріархальний, «чоловічий» погляд європейця на жінку, то Л. Нохлін, як послідовниця його підходу, вперше аналізує саме архетипи імперіалістичного дискурсу в живописі орієнталізму [Nochlin, 1991]. Відому статтю «Уявний Схід» Л. Нохлін цікавлять політичні питання, що стосуються репрезентації ідеології у візуальних образах. Картини орієнталізму створювалися не з натури, а фантазійно, тому для художників таких, як Е. Делакруа або Ж.-Л. Жером, зображення Сходу стало інструментом для вираження своїх бажань і страхів (еротичних, владних), а також представлення сцен тотального панування чоловіків над жінками, повсякденних розпутств, ніби вони є автентичним свідоцтвом життя на Сході. На думку Л. Нохлін, картини французьких орієнталістів не тільки відображають владні погляди на «інакшість» Сходу, а і внутрішні гендерні та релігійні погляди самої імперії на «інакшість» жінок і релігійних спільнот, що відмінні від християнізованих.

Серед сучасних дослідників спробу візуально-антропологічного аналізу класичного живопису зробила англо-американська авторка, докторка філософії, викладачка історії мистецтв С. Вудфорд. У роботі «Як розглядати картини» С. Вудфорд аналізує живопис різного часу від візантійської мозаїки до поп-арту без хронологічної упорядкованості, а також композицію й сюжети картин, художні прийоми, естетичний і культурологічний аспекти, структуру твору, символічне наповнення, але окрім цього прокладає взаємозв'язки між мистецтвом і культурною свідомістю епохи та свідомістю і мотивами автора [Woodford, 2021]. У центрі уваги С. Вудфорд немає живопису орієнталізму, але дослідниця визначає основні способи сприйняття картин, які можна застосовувати, аналізуючи будь-які живописні полотна, серед яких: увага до ландшафту, художнього задуму в зображенні людини, деталей на другому плані, часопростору, прихованих античних і християнських метафор.

Дослідження імперіалізму і семантики Сходу шляхами Е. Саїда, що відображаються у культурі, політиці та суспільстві XXI ст., продовжують сучасні автори (Р. Бернстайн, О. Бойд-Барретт). Монографія американського журналіста, культурного кореспондента і репортера журналу "Time" та газети "New York Times" Р. Бернстайна нагадує журналістське розслідування, в якому автор аналізує причини популярності західного білого чоловіка-іноземця серед китайських й тайванських жінок [Bernstain, 2009]. Колоніалізм проявляє себе через сексуальні зв'язки азіатських жінок з західними чоловіками-іноземцями, тобто у секс-туризмі та проституції, а також в існуючих культурних стереотипах щодо мужності західних чоловіків і слабкості азіатських. Мова колоніалізму – це не обов'язково мова фізичного, політичного насилля, уточнює Р. Бернстайн, а й мова повільної культурної (сексуальної) узурпації. У свою чергу, на прикладі Китаю, для якого проституція більш вписана у повсякденне життя, Р. Бернстайн показує, що інколи країна сама піддається узурпації в силу спокушання уявленнями про інакшу, менш консервативну, вільну і самодостатню західну культуру, що втілюється в образі західного іноземця. В епоху колоніалізму Індія, Цейлон (Шрі-Ланка), Малайя уособлювали «бордель для білих», а Філіппіни та Таїланд і сьогодні залишаються ним. Як наслідок, саме доступність туземних жінок підсвідомо підтверджує військову перевагу Заходу [Bernstain, 2009].

Імперіалізм і колоніалізм має сучасні обличчя, і одним з них є «медіа-імперіалізм», що конструє образи Заходу і Сходу у візуальному мистецтві і медіа. Термін «медіа-імперіалізм» виник у 1970-х рр. в теорії соціальних комунікацій, що передбачає репрезентацію імперських стратегій у сфері медіа (Г. Інніс, Г. Шиллер, А. Маккой). Відомий американський дослідник, спеціаліст з міжнародних комунікацій і дослідник війни та тероризму О. Бойд-Барретт під «медіа-імперіалізмом» розуміє імперіалізм в комунікаційній індустрії, що діє через медіа як агентів [Boyd-Barrett, 2015]. На становлення «медіа-імперіалізму» значно вплинула теорія «культурного імперіалізму» Е. Саїда [Said, 1994], який будує свою концепцію через обґрунтування впливу влади на формування колоніальних образів у художній літературі. Подібно до літературних образів, «медіа-імперіалізм» використовує візуальні, медійні образи у конструюванні певних культурних уявлень і стереотипів. Сучасні концепції Р. Бернстайна,

О. Бойд-Барретта адаптують та доповнюють класичну концепцію культурного імперіалізму Е. Саїда для реконструкції культурних стереотипів в сучасних наративах культури.

Наукова новизна роботи полягає у спробі окреслення та аналізу семантики антиколоніальної лінії образів Сходу в живописі XIX ст.

Живопис орієнталізму вміщує різні зображення Сходу, серед яких мавританські жінки, синагоги, мечеті, близькосхідні та далекосхідні пейзажі. Справа полягає у тому, що під «Сходом» європейці не завжди розуміли лише країни, які знаходяться південніше або східніше Європи у географічному плані, а й у символічному плані – країни, які або зазнали європейської експансії, або стали колоніями, або знаходяться в стані конфронтації з представниками Заходу (наприклад, як було між Великобританією і Китаєм під час «опіумних війн»). Територіальний образ «Сходу» сприймався в Європі не стільки географічно, скільки символічно, тобто як «не-Європа», «не-норма», або Інший. Для зручності ми вводимо концепцію «зовнішніх» і «внутрішніх» Інших імперій, які репрезентують різні образи культурної, релігійної, етнічної та расової «інакшості». Такими «зовнішніми Іншими» для європейської культури були араби, мавританці, єгиптяни, що представлені в західноєвропейському живописі XIX століття в образах символічного «Сходу» (К. Крігхоффа, Дж. Вінтера, Ж.-Ж. Бенжамен-Констана, А. Танокса, Ж.-Л. Жерома ін.). Різноманітність образів «зовнішнього Іншого» обумовлена тим, що у кожній європейській імперії існували власні уявлення про «Схід» не як про географічний простір (the East), а як про символічний «Схід» (the Orient), тобто кожна європейська метрополія формувала в суспільній свідомості свій «Схід» в силу географічної, релігійної близькості або політичних зв'язків з тими чи іншими територіями, етнокультурними, расовими спільнотами.

До категорії «внутрішніх Інших» імперії ми відносимо національні, расові та релігійні меншини, які століттями жили на території Європи і перебували з європейськими християнами в різних відносинах і часто піддавалися дискримінації. Перш за все, це євреї і цигани як носії іншої мови, іншої віри, інших звичаїв і етнічності для білих європейців. Деякі європейські території також зазнавали вплив азіатської або північно-африканської культури, як, наприклад, країни Південної Європи (Італія, Сицилія, Греція), або країни Піренейського півострова (Іспанія, Андорра, Гібралтар), та можуть бути позначені як «внутрішні Інші» в силу екзотичності і незрозумілості для європейців. Для самої Європи в якості «внутрішнього Іншого» довгий час виступала Італія, особливо для жителів Північної Європи. Прикладом репрезентації Італії в якості «внутрішнього Іншого» Європи можуть служити картини Л. Альма-Тадема («Колізей», 1896 р.), К. Коро («Сицилійська одаліска», 1872 р.), Ж.-Л. Жерома («Італійські селянки з дитиною», 1849 р.).

Отже, необхідно говорити про «Схід» як про певну етнополітичну і гендерну модель Іншого, і як про механізм конструювання розходжень між Заходом та європейськими периферіями або колоніями. Візуальне мистецтво стало гнучким матеріалом для конструювання політичної свідомості імперій і особливої західної культури та ідентичності. З одного боку, західноєвропейських мандрівників, письменників, художників зазвичай заворожували живописні картини східного життя, екзотичного побуту і релігійних святинь. З іншого боку, більшість феноменів східної культури оцінювалися негативно – не в силу їх дійсно низького морального або культурного рівня, але саме в силу того, що вони належали іншій – чужій і ворожій культурі, статус якої в Європі оцінювався незмірно нижче ніж власний, і колонізація якої повинна була отримати моральне виправдання.

Треба зауважити, що не всі орієнталісти малювали виключно сцени в гаремі, базари і опіумні притони, що формували негативний, розбещений образ Сходу, а їхніх жителів як диких тубільців. В тому ж XIX ст. формується гуманістична лінія художніх образів у живописі. На нашу думку, антиколоніальний (емансипаторний, гуманістичний) дискурс репрезентує критику расового і національного гноблення, гендерної нерівності з яскраво вираженим антиімперським пафосом. Він орієнтований на розвиток риторики гуманізму, дискурсивного (символічного) опору, установки на полікультурну, релігійну різноманітність в суспільстві, а також на визнання різнобічних прав меншин. Типологічно сюжети антиколоніального напрямку можна поділити на образи «східної повсякденності» і «східних пейзажів», образи «релігійних процесій», образи «релігійної архітектури», образи «східних жінок» з властивим їм прихованим тілом від глядача.

Першою типологічною лінією антиколоніального напрямку виступають образи «східної повсякденності» та «східних пейзажів» у англійських, французьких, перуанських

художників таких, як: А. Дозац («Перевал. Залізна брама в Алжирі», 1839 р.), Ж. Лефевр («Служниця», 1880 р.), Е. Делакруа («Марокканець, що сідлає коня», 1855 р.), М. Фортуні («Марокканці», до 1874 р.), Ф. Ласо («Прачка», бл. 1858 р.; «Три раси», бл. 1858 р.; «Індіанець Поттер», 1855 р.), Ш.-Е. де Турнемін («Пейзаж з фонтаном», «Турецькі дворянки на прогулянці», бл. 1840 – 1850 рр.), В. Лоттін де Лаваль («Багдад», «Вид на Тріполі, Ліван», «Вид на Боспрфор», бл. 1840 – 1850 рр.), Р. Ернаст («Музикант», 1884 р.). Картини французького сходознавця В. Лоттіна де Лавалія передають загадковість східного пейзажу, зацікавленість художника маловивченими красвидами..

Особливо цікава картина перуанського художника Ф. Ласо «Три раси» (бл. 1858 р.), яка є прикладом конструювання ідеї міжкультурного діалогу в живописі. У центрі цієї картини знаходяться три фігури: зліва молода чорношкіра дівчина в довгій сукні, посередині юна індійська дівчина, а з правого боку сидить молодий чоловік, представник «білої» раси, одягнений в чорний костюм, можливо, англієць. Картину Ф. Ласо можна інтерпретувати як рівність і конкуренцію трьох різних рас, різних культур і різних традицій перед обличчям випадку або Бога.

Друга типологічна лінія антиколоніального напрямку в живописі XIX ст. представлена образами «релігійної архітектури», «релігійних процесій», «храмових інтерлюдій». Велику кількість картин західноєвропейські художники присвятили сюжетам молитов мусульман у мечеті. Наприклад, це роботи Ж.-Л. Жерома («Муфтій читає молитву (молитвеник)», 1900 р.; «Мусульманський монах у дверей мечеті», 1876 р.; «Молитва в каїрській мечеті Амра ібн аль-Аса», 1871 р.; «Мечеть. Каїр», 1895 р.; «Молитва в Каїрі», 1865 р.; «Юні греки в мечеті за молитвою», 1865 р.); Р. Ернста («Після молитов», бл. 1880 – 1890 рр.); О.-Г. Декана («Біля мечеті», бл. 1840-х рр.); Л. Беллі («Паломники, що прямують до Мекки», 1861 р.). Зображуючи мечеті, нехристиянських священників і віруючих за молитвою, активну участь населення Сходу в релігійних службах, художники Заходу ніби підкреслили духовну піднесеність Сходу, рівноцінність східного релігійного досвіду з західним.

Французький орієнталіст Ж.Л. Жером відомий зображеннями гаремних сцен, оголених одалісок, східного базару і східних вулиць («Басейн в гаремі», 1876 р.; «Гарем у бесідці», 1870 р.; «Вулична сцена в Каїрі», 1870 р. ін.). Не менш значна кількість зображень у творчості французького художника присвячена релігійним процесіям на Сході. Одним із прикладів виступає картина «Молитва в мечеті» (1871 р.), що демонструє колективну молитву та відданість мусульманському віровченню. Художники XIX ст. також приділили увагу репрезентації Індії як «зовнішнього Іншого» та буддистським процесіям, наприклад, М. Бауер («Процесія зі слонами в Джайपुरі», 1897 р.; «Прибуття до храмів Палітана, Гуджарат, Індія», бл. 1898 р.; «Куполи та два павичі. Індія», бл. 1925 р.). Антиколоніальний пафос цих картин проявляється у визнанні духовності Азії, у зображенні релігійних святинь, мечетей, богослужінь не-християн з позитивної точки зору. У цих образах і сюжетах картин європейські художники підкреслили значимість і цінність кожної релігії.

Антиколоніальний (емансипаторний, гуманістичний) дискурс XIX ст. проявився у позитивному зображенні євреїв, які для Європи виступають «внутрішніми Іншими». XIX століття відзначилося розвитком масштабного культурно-просвітницького руху «Гаскала», направлено на інтеграцію євреїв в європейський культурний простір, утвердження їхнього громадянства і всебічних прав. Засновником руху «Гаскала» виступив Мозес Мендельсон, який у роботі «Що означає просвіщати?» виклав основні складові єврейської емансипації. Однією з форм емансипації євреїв слугував розвиток критичного мислення по відношенню до священних текстів у європейському середовищі, тобто модернізація релігійної сфери життя єврейської спільноти [Feiner, 2010]. Слідом за політико-культурними ідеями виникає велика кількість образів євреїв у живописі XIX ст. Європейські художники (в тому числі неєврейського походження) починають серйозно цікавитися історією іудаїзму, знайомитися зі святинями Ізраїлю, Палестини, а також подорожувати місцями локалізації єврейських спільнот. Іудаїзм забороняв займатися живописом і копіювати навколишню дійсність, та всупереч релігійним настановам у XIX ст. євреї стають художниками, як, наприклад, М. Готтліб («Євреї, що моляться в синагозі Дрогобича», 1878 р.; «Жінка в єврейському одязі», 1876 р.; «Танець Соломії», 1879 р.), або І. Кауфман («Обговорення Талмуду», «Ханукальна молитва», «Молода жінка в синагозі», кінець XIX ст.; «Кабаліст», 1910 р.). Тема єврейської культури і релігійності була близькою для тих відомих художників, які за походженням були євреями (наприклад, К. Піссарро, М. Ліберман).

Релігійне життя єврейської спільноти стало потужним тематичним напрямком в європейському живописі XIX ст. Картини майстрів відображають сакральне життя євреїв, атмосферу закритого і самотнього іудаїзму, що пов'язано з налагодженням міжкультурного діалогу між європейцями (християнами) і євреями. Храмові процесії у синагогах та молитви іудеїв вдома представлені в живописі О. Біда («Євреї, що моляться біля стіни Соломона в Єрусалимі», 1 пол. XIX ст.), К. Шлейхера («Тлумачі Талмуду. Суперечка», 2 пол. XIX ст.), К. Остерзетцера («Тлумачі Талмуду», 1887 р.). «Вчений-талмудист» – поширений образ в живописі XIX ст., що втілює ідею освіченої, наполегливої, розсудливої людини. Показовою картиною виступає робота німецького художника К. Шлейхера «Тлумачі Талмуду. Суперечка» (2 пол. XIX ст.), на якій ми бачимо чотирьох старців і молодого єврея, що сидять за столом і схвильовано дискутують про зміст іудейського тексту. Саме ці риси (стійкість духу, розсудливість, стриманість, гострота розуму) захоплювали в єврейському народі європейських філософів, які щиро симпатизували єврейському населенню та єврейській культурі. Образи мечеті або синагоги в європейському живописі XIX ст. підштовхують глядача на осмислення долі релігійних меншин, далеких колоній і окраїн, що відрізняються від християн, але мають право на свою відмінність і самотність.

Уособленням «інакшості» Сходу стала східна жінка, що окрім образів одалісок і рабинь була візуалізована в релігійному, стриманому образі. Саме образи східної релігійної жінки становлять третю типологічну лінію образів антиколоніального напрямку в живописі XIX ст. Ці образи цілком можуть служити прикладом позитивної репрезентації культури і повсякденності «зовнішніх Інших», що відрізняються серйозним ставленням до традицій, сім'ї, релігії. Східна релігійна жінка, лице якої, як правило, приховане одягом від очей сторонніх, представлена в картинах таких живописців, як: Ж.-Л. Жером («Жінка (з Константинополя», 1876 р.; «Черкеська жінка із закритим обличчям», 1876 р.; «Марокканська дівчина», близько 1870-х рр.; «Єгипетська дівчина», 1877 р.), К. Мюллер («Мавританка», 1870 – 1880 рр.; «Альме», 1885 р.), Ж.-Ф. Портаельс («Східна жінка, 1877 р.; «Єврейка з Танжера», 1874 р.; «Квіткарка в Каїрі», 1870 р.).

Відзначимо, що у XIX ст. значно зріс художній інтерес не тільки до репрезентації мусульманки, а й єврейської жінки як нового типу жіночності, що є відбитком іудаїзму. «Прекрасна єврейка» стала архетипом в європейській літературі та мистецтві XIX ст. (Ш. Ландель «Єврейка з Танжера»; «Східна жінка», 2 пол. XIX ст.; Г. Браун «Прекрасна єврейка», 1865 р.) [Martini, 2017, р. 139]. У живописі європейських художників XIX ст. материнство східної жінки зображено не менш значимо і семантично позитивно, ніж материнство християнської мадонни: вона грає з дитиною з особливою ніжністю (Ф. Гудолл «Нова зірка гарему», 1884 р.; Е. Норманд «Іграшки», 1886 р.). Ми бачимо, що східні жінки зображені не тільки одалісками, що спокушають і розважають чоловіків, а й матерями, чие материнство не менш цінне, ніж християнське. Отже, розширення образів у живописі XIX ст., що відображають «інакші» гендерні досвіди у мусульманській та іудейській культурах, реалістично змальовують життя і повсякденність на Сході, слугує підтвердженням зростаючого інтересу західного, християнського світу до мусульманської і єврейської культури, а також свідчить про розвиток більш гуманного відношення до національних і релігійних Інших.

Зазначимо, що роми як расова меншина, які також впродовж століть підлягали іншуванню і маргіналізації, відобразилися у XIX ст. в меншій кількості живописних полотен, і в основному в живописі імпресіоністів і реалістів (О. Ренуара «Циганка», 1868 р.; Е. Мане «Циганка з сигаретою», 1862 р.; В. Ван Гога «Циганські каравани в районі Орлі», 1888 р.), але цікавили європейських художників від Л. да Вінчі до А. Матісса і А. Модільяні. Відомо, що ромів романтизували у своїх творах драматурги П. Меріме, Ж. Бізе, В. Гюго, які зображували їх одночасно загадковими і непередбачуваними героями, що мають надприродні здібності. Ромів можна позначити «внутрішніми Іншими», що відобразилися в живописі у великій кількості жіночих портретів. Західні художники репрезентували різні характери ромів саме в образах ромської жінки, вбраної у ромських традиціях. В живописі XIX ст. ми можемо знайти ошатних гордовитих жінок (Г. Семирадський «Циганка», 1877 р.), романтичних дівчат («Р. Касас «Циганка з червоною шаллю», 1898 р.), а також пристрасних ромських танцівниць (Дж. Сарджент «Іспанська циганка-танцівниця», 1879 р.).

Для європейського суб'єкта «внутрішніми Іншими» виступали жителі Французької Полінезії, які потрапили під колоніальне верховенство імперії. Найбільш репрезентативними

виступають образи таїтянок у живописі відомого художника П. Гогена, що відрізняються від образів сексуально доступних одалісок.

Таїтянки П. Гогена («Більше ніколи», 1879 р.; «Портрет яванкі Аннах», 1894 р.; «Таїтянські жінки на пляжі», 1891 р.; «А, ти ревнуєш?», 1892 р.; «Дух мертвих не спить», 1892 р.) не піддаються європеїзації, культивують близькість до природи і зберігають традиції пращурів. Про це говорить незаангажованість поведінки та вигляду таїтянок, які не намагаються спокусити глядача, як це роблять гаремні одаліски, а зберігають природність тілесних форм і ведуть примітивний спосіб життя. На нашу думку, своїми зображеннями таїтянок П. Гоген зміг розвинути саме гуманістичну лінію в живописі, проголошуючи право народу або етносу на збереження своєї культури, наївність і примітивізм якої сторонній європеєць зрозуміти не в змозі. У певному розумінні П. Гоген репрезентує антиколоніальний, емансипаторний погляд на красу «полінезійської жінки», яка приймає себе і втілює природний стан речей.

В якості висновків потрібно сказати, що живопис XIX ст. є показовим на рівні тем і сюжетів у відображенні двох протилежних дискурсів культури – колоніального (імперського, завойовницького) і антиколоніального (емансипаторного, гуманістичного). Колоніальний, орієнталістський, патріархатний дискурс як інструмент імперського проєкту європейських країн, відобразився в образах агресивного і деморалізованого Сходу, що в імперській логіці потребує європейського перевиховання, а саме в сексуалізованих гаремних сценах орієнталістів, сюжетах жорстоких релігійних чвар і насильства у східних в'язницях. Як антипод колоніальному був досліджений антиколоніальний дискурс, направлений на реабілітацію образу Сходу, що має стійку ціннісну систему та має право на розвиток власного шляху розвитку культури. Тотожним антиколоніальному можна вважати «емансипаторний дискурс», розуміючи під емансипацією звільнення суб'єкта від підпорядкування і залежності, отримання свободи власного самовизначення – расового, національного, гендерного, релігійного.

Східні пейзажі, «храмові процесії», східні жінки з прихованим тілом, що уособлюють закритість та релігійність Сходу, – це ті сюжети, які відображають семантику антиколоніального напрямку в живописі XIX ст. На нашу думку, саме завдяки атмосфері релігійної самотності та традиційності, що семантично прочитуються крізь призму розглянутих сюжетів антиколоніального напрямку, ці образи Сходу в філософському розумінні втілюють опір імперській владі та будь-яким формам узурпації. Для живопису відомих європейських художників-орієнталістів характерно поєднання образів колоніального та антиколоніального напрямку. Наприклад, для Ж.-Л. Жерома, який малював як гареми, так і молитовні сцени в мечетях. На нашу думку, в образах Сходу антиколоніального напрямку художники змогли втілити самостійну цінність релігійної нехристиянської культури, а також рівність Заходу і Сходу в культурному, національному і релігійному самовизначенні.

Ми визначили, що Схід в європейській свідомості XIX ст. не асоціювався виключно з арабськими світом, і територіально не прив'язаний до Близького Сходу, а уособлює того культурного Іншого, що відрізняється від імперії релігією, расою або національністю, уособлює неєвропейський спосіб життя, а також виступає колонією, околицею імперії, чи знаходиться в інших формах підпорядкованості їй. «Схід» – це модель культурного іншування підпорядкованого суб'єктом об'єкта (колонії центром), що діє як механізм маргіналізації неєвропейських, а значить, спираючись на Е. Саїда, не-нормованих спільнот або меншин. На цьому підґрунті ми висунули концепцію «зовнішніх Інших» (які знаходяться на кордонах або за межами імперії) і «внутрішніх Інших» (які знаходяться у межах імперії), що отримали репрезентацію в образах расових і національних меншин.

До «зовнішніх Інших» ми віднесли образи жителів Алжиру, Персії, Туреччини, Індії, Єгипту, інших країн Близького і Далекого Сходу, що приймають участь в релігійних процесіях. Образи «релігійного життя мусульман», що можна віднести до антиколоніального напрямку відображають духовну й культурну піднесеність Сходу. Жінки-таїтянки як «зовнішні Інші» Франції на полотнах П. Гогена залишаються відданими природному способу життя, що емансипує свідомість від цивілізаційних кліше. У XIX ст. відбувається значне розширення тематики у живописі, бо з'являються нові сюжети, присвячені релігійному життю іудеїв, молитовному служінню в синагозі, читанню іудейських текстів, особливому типу ромської жіночності, кочовому життю ромів і фольклорній атрибутиці. Місце «внутрішніх Інших» займають євреї і роми, що століттями витіснялися з Європи, та у XIX ст. інтегруються в європейський культурний простір (єврейська меншина) і популяризуються в

західноєвропейській літературі та мистецтві (єврейська, ромська меншини).

Їхня поява, або, в іншому випадку, активне поширення свідчить про розвиток антиколоніального погляду на культурне самоствердження расових і національних інших в художній свідомості XIX ст.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Берд М. 100 ідей, що змінили мистецтво / пер. з англ. О. Українця та К. Дудки. Київ: ArtHuss, 2019. 208 с.
2. Берджер Дж. Як ми бачимо / пер. з англ. Я. Стріха. Київ: IST Publishing, 2020. 176 с.
3. Вудфорд С. Як розглядати картини / пер. з англ. Л. Пилаєвої. Київ: Видавництво Букшеф, 2021. 176 с.
4. Історія мистецтва від найдавніших часів до сьогодення / під ред. С. Фартінга; пер. з англ. А. Пітика, К. Грицайчук, Ю. Єфремова, Ю. Сирійд, О. Ларікової. Харків: «Віват», 2021. 576 с.
5. Bernstein R. *The East, the West, and Sex: A History of Erotic Encounters*. Westminster, MD: Knopf, 2009. 336 p.
6. Bhabha H. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994. 295 p.
7. Boyd-Barrett O. *Media Imperialism*. London: SAGE Publications Ltd, 2015. 233 p.
8. *Deutscher Kolonialismus. Begleitheft zur Dauerausstellung „Deutsche Geschichte vom Mittelalter bis zum Mauerfall“* / Buchwald Claudia und andere Autoren; für den Druck bearbeitet von S. Bresky, N. Kuck, G. Trojan. Berlin, Motiv Offset NSK GmbH, 2022. 69 S.
9. Feiner Sh. *Moses Mendelssohn: sage of modernity* / transl. from the Hebrew to English by A. Berris. New Haven & London: Yale University Press, 2010. 248 p.
10. Kaplan E. *Ann. Looking for the Other: Feminism, Film and the Imperial Gaze*. New York: Routledge, 1997. 333 p.
11. Martini A. *Ritual Consecration in the Context of Writing the Holy Scrolls: Jews in Medieval Europe between Demarcation and Acculturation*. *European Journal of Jewish Studies*. 2017. 11(2). P. 174-202. DOI: 10.1163/1872471X-11121052.
12. Nochlin L. *The Imaginary Orient. The Politics of Vision: Essays on Nineteenth-century Art and Society*. New York: Harper & publishers, 1991. P. 33-59.
13. Ponzanesi. S. *Postcolonial intellectuals: new paradigms*. *Postcolonial Studies*. 2021. 24(4). P. 433-447. DOI: 10.1080/13688790.2021.1985232.
14. Said W. E. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994. 380 p.
15. Said W. E. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2019. 432 p.
16. Skenderovic D., Späti Ch. *From Orientalism to Islamophobia: Reflections, Confirmations, and Reservations*. *ReOrient*. 2019. 4(2). P. 130-143. DOI: 10.13169/reorient.4.2.0130.
17. Spivak G. *Can the Subaltern Speak? Marxism and the Interpretation of Culture* / eds. C. Nelson & L. Grossberg. University of Illinois Press, 1988. P. 271-313.
18. Stavrakakis Y., Chrysoloras N. *(I can't get no) enjoyment: Lacanian theory and the analysis of nationalism*. *Psychoanalysis, Culture & Society*. 2006. 11. P. 144-163.
19. Tacchi F. *Everybody's Orient. Fragments of images from illustrated travel journals (Nineteenth-century Milan)*. *Journal of Modern Italian Studies*. 2021. vol. 26(2). P. 161-172. DOI: 10.1080/1354571X.2020.1866291.
20. Tiedge A. *Kolonialpolitik in Deutschland und Frankreich. Sonderheft anlässlich der Ausstellung „Fremde? Bilder von den >Anderen< in Deutschland und Frankreich seit 1871“: Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums, Berlin, und der Cite nationale de l'histoire de l'immigration, Paris* Ausstellungsort: Ausstellungshalle von I. M. Pei, Hinter dem Zeughaus Laufzeit: 16. Oktober 2009 bis 31. Januar 2010 / Herausgegeben von B. Vogel-Janotta und S. Bresky im Auftrag des Deutschen Historischen Museums. Berlin, DHM-Museumspädagogik, 2009. S. 12-13.
21. Zabus C. *Gender as the UnSaid: Exploring the Interstices in Edward Said's Orientalism*. *Acta Neophilologica*. 2022. 55(1-2). P. 209-222. DOI: <https://doi.org/10.4312/an.55.1-2.209-222>.

Стаття надійшла до редакції 05.03.2022

Стаття рекомендована до друку 18.06.2022

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>

ANTI-COLONIAL DISCOURSE IN VISUAL IMAGES OF THE EAST OF THE XIX CENTURY

The article is devoted to the study of the semantics of images of the East in European painting of the XIXth cent., which reflected the anti-colonial (emancipator, humanist) discourse in the era artistic consciousness of the XIXth cent. The relevance of the study is due to the insufficient knowledge representation of cultural policies in classical painting, as well as the active development of the research into new forms of imperialism and colonialism in the field of media, social communications and modern culture. Anti-colonial discourse is understood as a discourse on the significance and the identity of other cultures representatives and their acceptance as equals to representatives of Western culture. Orientalism is associated, first of all, with the images of harem scenes and odalisques, thanks to which the political ideology of empires throughout the history of Western colonialism formed the image of a depraved, wild, immoral East in the public consciousness of the West. The scientific novelty of the study consists of anti-colonial images of semantics determining of the East in European painting of the XIXth cent., and in an attempt to identify their typology. Methodologically, the author is based on the Postcolonial Studies (Edward Said, E. Ann Kaplan), the studies of modern forms of imperialism and colonialism (Richard Bernstein, Oliver Boyd-Barrett), the Visual Studies (John Berger, Linda Nochlin, Susan Woodford). The object of the study is well-known and the same time as little-known subjects of the XIXth cent. painting that represents colonial and anti-colonial rhetoric. The author aims to explore the images of Islamic, Jewish religiosity and everyday life, mosques and synagogues, deeply religious Muslim and Jewish women. The author introduces the concept of “external Others” of the empire (living on the borders or outside the boundaries of the empire) and “internal Others” (living within the boundaries of the empire), who can be classified depending on geographical, religious proximity or political ties with one or the other empires and communities. The author develops the East images typology of the anti-colonial (emancipator, humanist) direction and analyzes their semantics, which are characterized by the emphasized spiritual sublimity of the East, a positive image of the religious experience of the inhabitants of the East, hidden femininity and Eastern everyday life.

Key words: Postcolonial Studies, the East, Orientalism, cultural policy, Visual Studies, Other.

REFERENCES

1. ART. The Whole Story (2021). (General ed. S. Farthing, foreword R. Cork, original work published 2018). Kharkiv, Vivat. 576 p. (In Ukrainian).
2. Berger, John (2020). Ways of Seeing (transl. from English Ya. Strikh, original work published 1972). Kyiv, IST Publishing. 176 p. (In Ukrainian).
3. Bernstein, Richard (2009). The East, the West, and Sex: A History of Erotic Encounters. Westminster, MD, Knopf. 336 p.
4. Bird, Michael (2019). 100 Ideas That Changed Art (transl. from English O. Ukrainets & K. Dudka, original work published 2012). Kyiv, ArtHuss. 208 p. (In Ukrainian).
5. Bhabha, Homi K. (1994). The Location of Culture. New York, Routledge. 295 p.
6. Boyd-Barrett, Oliver (2015). Media Imperialism. London, SAGE Publications Ltd. 233 p.
7. Deutscher Kolonialismus: Begleitheft zur Dauerausstellung „Deutsche Geschichte vom Mittelalter bis zum Mauerfall“ (2022). (Buchwald Claudia und Andere Autoren, für den Druck bearbeitet von S. Bresky, N. Kuck, G. Trojan). Berlin, Motiv Offset NSK GmbH. 69 S. (In German).
8. Feiner, Shmuel (2010). Moses Mendelssohn: sage of modernity (transl. from the Hebrew to English by A. Berris). New Haven & London, Yale University Press. 248 p.
9. Kaplan, E. Ann (1997). Looking for the Other: Feminism, Film and the Imperial Gaze. New York, Routledge. 333 p.
10. Martini, Annett (2017). Ritual Consecration in the Context of Writing the Holy Scrolls: Jews in Medieval Europe between Demarcation and Acculturation. *European Journal of Jewish Studies* (11(2), pp. 174-202). DOI: 10.1163/1872471X-11121052.
11. Nochlin, Linda (1991). The Imaginary Orient. The Politics of Vision: Essays on Nineteenth-century Art and Society (pp. 33-59, original work published 1989). New York, Harper & publishers.

12. Ponzanesi, Sandra (2021). Postcolonial intellectuals: new paradigms. *Postcolonial Studies*. (24(4), pp. 433-447). DOI: 10.1080/13688790.2021.1985232.
13. Said, Edward W. (1994). *Culture and Imperialism* (original work published 1993). New York, Vintage Books. 380 p.
14. Said, Edward W. (2019). *Orientalism* (original work published 1978). London, Penguin Books. 432 p.
15. Skenderovic, Damir & Späti, Christina (2019). From Orientalism to Islamophobia: Reflections, Confirmations, and Reservations. *ReOrient* (4(2), pp. 130-143). DOI: 10.13169/reorient.4.2.0130.
16. Spivak, Gayatri Ch. (1988). Can the Subaltern Speak? In: *Marxism and the Interpretation of Culture* (eds. C. Nelson & L. Grossberg, pp. 271-313). University of Illinois Press.
17. Stavrakakis, Yannis & Chrysoloras, Nikos (2006). (I can't get no) enjoyment: Lacanian theory and the analysis of nationalism. *Psychoanalysis, Culture & Society* (11, pp. 144-163).
18. Tacchi, Francesca (2021). Everybody's Orient. Fragments of images from illustrated travel journals (nineteenth-century Milan). *Journal of Modern Italian Studies* (vol. 26(2), pp. 161-172). DOI: 10.1080/1354571X.2020.1866291.
19. Tiedge, Alexander (2009). Kolonialpolitik in Deutschland und Frankreich (2009). In: Sonderheft anlässlich der Ausstellung „Fremde? Bilder von den >Anderen< in Deutschland und Frankreich seit 1871“: Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums, Berlin, und der Cite nationale de l'histoire de l'immigration, Paris Ausstellungsort: Ausstellungshalle von I. M. Pei, Hinter dem Zeughaus Laufzeit: 16. Oktober 2009 bis 31. Januar 2010 (Herausgegeben von B. Vogel-Janotta und S. Bresky im Auftrag des Deutschen Historischen Museums, S. 12-13). Berlin, DHM-Museumspädagogik. (In German).
20. Woodford, Susan (2021). Looking at pictures (transl. from English L. Pylaieva, original work published 2018). Kyiv, BOOKCHEF. 176 p. (In Ukrainian).
21. Zabus, Chantal (2022). Gender as the UnSaid: Exploring the Interstices in Edward Said's *Orientalism*. *Acta Neophilologica* (55(1-2), pp. 209-222). DOI: <https://doi.org/10.4312/an.55.1-2.209-222>

The article was received by the editors 05.03.2022

The article is recommended for printing 18.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-03>
УДК 1:111.1

Дар'я Андріївна Захлипа

аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.-Б. Шада
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
майдан Свободи 4, м. Харків, 61022, Україна,
<https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

БУТТЯ–DASEIN СЕРЕД ЛІТЕРАЛЬНИХ І ФІЛОСОФСЬКИХ ПЕРСПЕКТИВ УКРАЇНОМОВНОГО ПЕРЕКЛАДУ

Тривка присутність буття як одного із засадничих філософських понять у багатьох мовах і відповідних їм смислових локунах свідчить про його літеральну та контекстуальну відокремленість, а разом й автономність серед регіональних варіацій слововжитку. Як наслідок, буття можна вважати непереїнятим за своєю суттю поняттям, що значить: у кожному окремому разі виробленим згідно із культурними рисами мовної спільноти, актуальність дослідження якого через це тільки зростає. Зі свого боку, у сьогоденних реаліях постгайдегерової онтології продовжується вироблення локальних альтернатив поняття Dasein, що самé перетворилось на непереїкладну парадигму. В український філософський словник поняття Dasein примативним чином увійшло відповідно до російськомовного перекладу у вигляді присутності, здійсненого В. Бібіхіним, критика навколо якого не вщухає понині. Крім того, слід повсякчас скеровуватись логікою чіткого визначення умов появи самоочевидних поняттєвих адаптацій, із яких переважною мірою сьогодні складається україномовний філософський слововжиток. Вони разом репрезентують його тематичні границі і межі, а також слугують реальними наслідками довгочасної ізоляції української мови із європейського процесу реконструкції та створення нових філософських понять для відображення ідеї буття в цілому. Для україномовної філософської спільноти особливо начасною виступає проблематика затяжного виключення української мови із європейського дискурсу словотворення із відповідними йому концептами, полишення актуалізації якої ризикує лишити низку принципів для онтології понять у неопрацьованому стані, тобто без реальних альтернатив перекладу. Через це спостерігається стрімке поїжавлення інтересу до створення авторських мовних одиниць: як у рамках перекладу вже випрацьованих історією філософії понять, так і тих, що претендують увійти до українського філософського словника на аутентичних засадах, як-то характерно для поняття єства. Дана стаття виступає логічним продовженням цього процесу. Більш за те, сьогоденна критика інтерпретацій цілісної моделі буття набирає обертів поруч із феноменами його реструктування, що також не може не позначитись на перспективах роботи над онтологічно вкоріненими поняттями. Саме тому синтез літери та філософського сенсу у перекладі фундаментальних для онтології понять типу Dasein за цілепокладанням складає основу поточного дослідження, маючи у собі перспективи зведення до мінімуму узвичаєних поїбок копіювання та парафразу, тим самим наближаючи проблематику україномовного перекладу до площини самобутнього авторства.

Ключові слова: **Буття–Dasein, непереїкладність, присутність, єство.**

Як цитувати: Захлипа, Д. (2022). Буття–Dasein серед літеральних і філософських перспектив україномовного перекладу. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»,* (65), 23-31. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-03>

In cites: Zakhlypa, D. (2022). Being–Dasein among literal and philosophical perspectives of ukrainian translation. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science",* (65), 23-31. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2021-64-03> [In Ukrainian]

Невирішеність проблеми україномовного філософського перекладу буття та дотичних до нього понять несе під собою не тільки історико-дискурсивну, а й суто літеральну складову. Остання, у свою чергу, може бути визначена суміжною до центральної проблематики непереїкладності філософського словника як такого, яскравим прикладом чого слугує антоло-

гічна праця Б. Кассен із однойменною назвою «Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей», адаптована дотепер українською у п'яти томах, чотири з яких вже є надрукованими¹. У ній авторка від самого початку був виокремлений ряд засадничих мов, які відповідно до географії місця і часу скорегували ті чи інші філософські поняття і напрями думки, а саме грецьку, німецьку, французьку, англійську, іспанську, португальську та італійську. Не є дивиною, що кожен із мовних ареалів формує власний ряд універсалій, через що утруднення в дослідженні вирішальних для онтології понять на кшталт *буття* або істини тільки зростають. «Я вважаю самозрозумілим те, що будь-яке мислення певною мірою обумовлене структурою мови, на якій ми висловлюємо та формулюємо свої думки, і що це є особливо вірним для грецьких філософів, які не знали іншої мови, окрім своєї власної» [Kahn, 2009, p. 16] – наголошував зі свого боку знаний філолог-класик Ч. Кан. Є виправданим дискутувати з приводу рівного положення однієї мови відносно іншої у контексті привнесеної нею поняттєво-концептуальної специфіки у проблему буття. І якщо англійська сьогодні «платить за інтернаціоналізацію власним општученням» [Кассен, 2020, с. 8], то українська мова досить довго наслідувала міметичну традицію калькування й розлогих аналогій російської мови. Натомість, завдяки цьому факту перспективи вироблення українського філософського словника постають на відносно не обтяжених, у порівнянні із європейською, багатовіковою філологічною традицією витлумачення того чи іншого філософського тексту, що є його перевагою і недоліком водночас. Парадоксальним чином перекладацька специфіка обумовлена навіть не зверненням до тих конструкцій, які не можуть бути перекладені за аналогією до інших мов чи ніколи не вимагали потреби у перекладі через власну архаїчність, а якраз навпаки: «Радше неперекладним є те, що постійно продовжують (не) перекладати» [Кассен, 2020, с. 13]. Тобто, невирішеність даної проблеми ґрунтується також на озвичайненні тих перекладів і словоутворень, які відіграють найзатребуванішу роль *повсякденного словника*.

Діахронічна вісь відтворення понять потребує окремого дослідження не менше за синхронічну, що значить: вивчення кристалізованих культурно-історичною традицією тем, перекладів і спеціалізації їхнього призначення на теренах України безпосередньо впливає на усвідомлення можливостей новознайденого в надрах її літературної спадщини. У вже згаданому нами «Словнику...» Б. Кассен наведений фрагмент гердерового тексту, у якому він прямо вказував на основу німецької мови як *такої, що наслідує*². В випадку факт наслідування апелював до грецьких засад філософування. М. Гайдегер у свій час розширив цю лінію спадкоємності між грецькою та німецькою мовами. Якщо за таких обставин вчинити спробу подивитися на мову українську, то у першому наближенні простежуються явні дублети із російської, що, у свою чергу, так само могли бути калькованими формами із ряду європейських мов. Але наслідування разючим чином відрізняється від копії, адже й Гердер мав на увазі запозиченість сенсу, в першу чергу, а не буквальных форм. Самá побудова речення грецькою або німецькою обумовлена оригінальною специфікою обох, тому перша продовжувалась у другій відповідно до наповнення понять, що використовувалися, формуючи певний тип відношення між репрезентантом і об'єктом, що означувався. Зважаючи на те, що греки були одномовними, такі дослідники, як К. Овре-Ассея, Х. Берне, А. Поля та І. Розье зробили наступний висновок: «Замість того, щоб говорити своєю мовою, вони дозволяли, щоб їхня мова говорила за них» [Кассен, 2020, с. 254], із чим можна почасти згодитись. Що ж до дублетів однієї мови з іншої, то серед них радше зустрічається збереження літеральних форм на відміну від зрощення чи навіть приросту початкового сенсу. Попри це, підсилення останнього спостерігається в одному із розлогих коментарів О. Панича до українського перекладу Арістотеля у питанні визначення *першої усії/буття/сутності*: «Всупереч прийнятому ужитку, усія перекладається тут як *essense*, аби позначити, що йдеться про визначення того, що є, – а не як субстанція... Усія [тут] є двічі *ὄλοκεῖμενον*... Просто ми стоїмо перед грубим поєднанням, прикритим словом *ὄλοκεῖμενον*, яке разом з тим обґрунтовує подвійну перевагу усії у фізиці та логіці» [Кассен, 2020, с. 150].\

Отже, мовно-філософський мультиверсум постає насиченим локальними особливостями зведення поняттєвих конструкцій до відповідних їм регіональних контекстів,

¹За цілепокладанням редакційна колегія «Словника...» безпосередньо зосереджувалась на «відкритті нових можливостей україномовного філософського дискурсу, якому досі ще жодного разу не випадало випробувань такого рівня глибини та складності» [Кассен, 2020, с. 9].

²Кассен Б. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з франц. Том перший. К.: Дух і Літера, 2020. С. 14.

що у подальшому прямо впливають як на його функціонування, так і можливість запозичення до іншої сфери проблематики із найменшою при цьому втратою первинного змісту. Прикладом, «французька мова менш схильна осмислювати традицію як відкриття прихованого, а німецька, навпаки, менш схильна осмислювати традицію як зраду» [Кассен, 2020, с. 267]. Услід за Ж.-Ф. Куртином та А. Рейксбароном, О. Панич у главі про *чимбутність* запропонував декілька перекладів аристотелевої тези $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ відповідно до стилістики німецької, англійської, французької та російської мов: «Те, чим було буття, себто помислена сутність до дійсності речі, ґрунт, що породжує й передує (нім.); (відповідь на питання), чим це було – бути тим-то і тим-то (англ.); факт продовження для суцього бути тим, чим воно було (франц.); основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было/ то, что делает то, что есть, тем, что оно есть и чем было (рос.)» [Кассен, 2020, с. 142]. Для вироблення українського філософського словника такі паралелі вправі слугувати дороговказами пошуку відмінних стрижневих векторів проблематики саме в рамках українського культурного простору. І вже надалі: від заглиблення у симптоматику розбіжностей між філософськими поняттєвими ареалами, виправданості переходу їхніх смислових меж до ідеї критичного демонтажу Вавилонської вежі. Влучний коментар з цього приводу залишив Ж. Лакан, який множинність смислу слова навіть у масштабі однієї мови вважав річчю вкрай тривіальною: «Мова, між іншим, є всього лише повним зібранням двозначностей, які в ній залишила її історія» [Ласан, 1973, р. 47].

На першій погляд, не виникає особливих складнощів у тому, аби перекласти наведену аристотелеву тезу $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ [повсякчасне бути для кожної речі] на українську, послуговуючись при цьому методом *перекодування* або *адаптації*. Однак, якщо мова заходить про співвіднесеність вислову із суто локальною манерою філософування, як у семантико-лінгвістичному, так і концептуально-філософському сенсі, то вимушено доводиться занурюватись вглиб змістовно споріднених українських текстів, серед яких проблематика буття була представлена у відповідному розрізі. О. Панич зазначав, що «розмаїття слов'янських термінів на позначення «природи» є справді унікальним на тлі західноєвропейського мовного словника» [Кассен, 2021b, с. 12]. Тим самим можна дійти висновку, що основоположна відмінність української манери філософування про буття полягає у тому, що в ній останнє тематично заміщується *єством*. Унікальність староболгарського слова *естество*, яке можна вважати еквівалентом $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, ґрунтувалась на тому, що його утворення не завдячувало перекладу з грецької, а від самого початку несло власну словотворчу модель від *суцество*. Панич підкреслював, що *суцество* є радше дотичним до усії, аніж до $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ³. Там же наводяться підтвердження на користь їхнього розрізнення за фактом роду: якщо *натура* або *природа* (жін. рід) є посиланням на момент зародження, то *естество* (сер. рід) діє поза бінарною опозицією *чоловіче/жіноче*, тяжіючи до божественних предикатів. «Сформована таким чином семантична сполука між «породженням», «існуванням» та «сутністю» супроводжуватиме, відкрито чи латентно, всю подальшу історію слова «естество» – а також його пізнішого українського нащадка, «єство»... Наскільки відомо, українське «єство» досі не стало предметом спеціальної філософської рефлексії» [Кассен, 2021b, с. 12-15]. В сучасних українських перекладах поняття *єство* остаточно витіснило староболгарський варіант *естества*, що є вірним і для текстів Г. Сковороди⁴, хоча й він використовував їх нарівні з *натура* у якості лексичних синонімів: ««Natura» есть римское слово, по нашему Природа, или Естество. Сим словом Означается все-на-все, что только родится во всей Мира сего Машине...и тайную Экономию той присносущной силы, которая везде имеет свій Центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде...раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, для того называется и Отцом, и Началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим...» [Сковорода, 2011, с. 506-507].

Разом із тим, мовні дублети, які виникають на фоні детериторіалізації тих понять і

³ Якщо посылатись на його аргументацію, то виявляється, що «...в перекладі Біблії Кирила та Мефодія [естество] було вжито як відповідник грецького «οὐσία», а потім воно поступово набуло конотації «природного світу»» [Богаčov, 2021, с. 171].

⁴ Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни. Сковорода Г. Певна академічна збірка творів. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан. Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 502–558.

словоутворень, що прижилися вже у відформатованому вигляді, не завжди задовольняють вимоги, висунуті до того чи іншого концепту його автором. Яскравим прикладом цього виступає поняття Dasein М. Гайдегера, що саме обернулось в історії філософії на неперекладну парадигму⁵, яка за своїм смисловим наповненням перевищує власний псевдодвійник *Existenz*. Крім того, Dasein Гайдегера – не єдине поняття, в якому відбулось вимушене зрощення із латинською *existential*. Мова йде про греко-візантійську *іностась*, яка увійшла до слововжитку християн у вигляді допоміжної альтернативи для відображення сутності *індивіда*. Таким чином, воно призвичаїлось як термін, що означає конкретного *індивіда* з усіма, притаманними саме йому, оригінальними властивостями, в кожному з яких повсякчас оприсутнений потенціал його природи. Як і у наведеному вище фрагменті Г. Сковороди, *іностась* подібно до *єства* містить у собі природний компонент *natura*, тобто вони виникали поза прямих кореляцій із людським духом, обернувшись у результаті на неодухотворений початок, в якому відсутня специфікація безпосередньо *людського*. Більш за те: вкорінення такої специфіки *іностасі* завдячує її інтерпретації християнською школою кападокійців, завдяки якій відбулось її остаточне закріплення у філософському дискурсі. Григорій Ниський та Василій Великий вилучили із іпостасі грецький сенс віддіслівного іменника на користь індивідуальним особливостям (*ιδιωματων*). За таких умов перетлумачення вирішальне для онтології М. Гайдегера поняття Dasein позбавляється темпорально-енергійного смислу живої *присутності*, яке не слід урівнювати із людською реальністю, сповненою пересудами Das-Man. Переклад Dasein з позиції *людської реальності* є характерним для французького стилю коментування, що «закриває будь-який доступ до Dasein у всіх можливих аспектах» [Кассен, 2021а, с. 19]. Дійшовши поточних висновків, можна стверджувати, що поняття *іностасі* не вправі виступати ані сутнісною альтернативою Dasein, ані екзистенції в цілому.

По суті, в німецькому Dasein відбулася германізація латинського *existentia*, тоді як дофілософський зміст Dasein у німецькій мові вибудовувався на основі *одиночного людського досвіду*. «Йдеться про досить звичне слово, яке Гайдеггер перетворив на своєрідний неологізм (так само, як він зробив зі словами Bestand, Machenschaft, Gestell, Ereignis тощо) і навіть запропонував альтернативну вимову, Dasēin, із наголосом – проти звичайного вжитку – на другому складі «sein» [тобто буття]» [Кассен, 2021а, с. 13]. Невірно припускати, що дві слововформи цього поняття, Dasein [Daseyn за старою орфографією] у сенсі *бутність/буттєвість* та Daseyen як чистий акт буттіювання, виступали аналогами одне одного. «Адже у Канта Dasein було класичним філософським, але за своєю суттю ненімецьким терміном, а в Гете це слово було цілком німецьким, але за своєю суттю нефілософським, і лише у Фіхте воно перетворилося на термін «німецької класичної філософії»» [Кассен, 2021а, с. 17]. Поняття Dasei(y)n можна також віднайти у Гегеля⁶, який наділив його сенсом *оприявленого буття*. Зі свого боку, Гегель змістив центр даного поняття у бік першої складової – *da*, тобто буття у його *тут(ешності)*, тим самим надавши йому темпорально-динамічного змісту на протигагу сталим універсаліям метафізики. Зрештою, М. Гайдеггер фундаментальним чином заглибив дане поняття у філософському дискурсі, що призвело водночас до реформування екзистенціальної логіки з позиції логіки *живої присутності*. «У Гайдегера *da* в Dasein майже означає *zu* («у напрямі до»). Dasein ніколи не є «локалізоване», воно завжди таке, що локалізує; його слід мислити в русі, в акузативі» [Кассен, 2021а, с. 18]. Певно, саме це стало причиною історизації поняття Dasein у вигляді компромісу його етимологічних значень, в якому «змішування та викреслювання йдуть пліч-о-пліч», як на те вказував Ж. Дерріда [Derrida, 1976, р. 563].

Незважаючи на те, що «історія дісталась навіть точки, коли сьогоденні перекладачі Гайдегера віддають перевагу перекладанню Dasein як «Dasein» [Кассен, 2021а, с. 19], україномовний філософський простір не припиняє пошуків найбільш вдалої альтернативи-перекладу цього ключового гайдегерового поняття раннього періоду. В. Кебуладзе

5 Вказівки на неперекладний характер поняття Dasein можна відшукати у самого Гайдегера, як у його листі до Ж. Бофре від 23 листопада 1945 року, що зазвичай публікується у якості додатку до «Листа про гуманізм», так і в курсі 1941 року «Метафізика німецького ідеалізму». Наразі є доречним навести фрагмент однієї, а конкретно другої із них, яка є більш показовою: «Тому слово «Da-sein», навіть у значенні, в якому його було промислено в «Бутті та часі», є неперекладним» [Кассен, 2021а, с. 19].

6 «Воно не є просто буттям, а наявним буттям; взяте етимологічно, Daseyn означає буття в певному місці; але уявлення про простір тут неприйнятне» [Hegel, 1841, s. 107].

запропонував одну із причин актуалізації даного процесу: «Таке [кальковане] відтворення в українському перекладі центрального слова фундаментальної онтології Гайдегера, з одного боку, релятивізує його вчення, мовляв це суто німецьке явище, а з іншого — упосліджує наш власний світ, мовляв у ньому такого фундаментального явища немає» [Богачов, 2021, с. 173]. Самоочевидність вкрай оригінальної специфіки понять, впроваджених М. Гайдегером, була не тільки підтверджена на одному із відповідних семінарів⁷ рядом сучасних українських дослідників, а й устаткована думка про необхідність випрацювання співмірних Dasein альтернатив-концептів. Одному із них, а саме вже означеному вище *ество*, деякі дослідники надають перевагу у порівнянні із тою ж *присутністю* В. Бібіхіна або послівним перекладом Dasein у формі *тут-буття*. Перша з них приховує внутрішнє подвоєння Dasein на буття як суть та буття в актуальному модусі *тепер*, тоді як другий варіант взагалі виступає нічим іншим, як калькованою формою з німецької. Крім того, словоформи від *wesen* типу *an-wesen* або *ab-wesen*, що власне й покликані відображати смисл *присутності*, неодноразово використовувалися М. Гайдегером у контекстах, відмінних від Dasein. Тим не менш, навіть прихильниками поняття *ество* було визнано, що й воно також несе під собою зовсім інакші у порівнянні із Dasein конотації: «Натомість змусити «ество» робити все те, що активно робить «Dasein» у Гайдегера, — це буде дуже неприродно звучати. Оце основна проблема з перекладом «Dasein» як «ество»: не виїде з ества дієвця», підсумовуючи далі: «Взагалі, рішення «до чогось приліпити» термін, який є в українській мові, але поки що начебто «лишається безробітним», завжди спокусливе, але завжди дуже ризиковане й віддає волюнтаризмом» [Богачов, 2021, с. 171-172]. Така позиція є цілком виправданою, оскільки штучне підладнання того чи іншого поняття у необхідний контекст тільки ускладнює можливість його подальшого вжитку.

Існує ряд очевидних несумісностей між Dasein та *еством*. По-перше, у другому із них відсутні прямі кореневі апеляції до буття, як-то зберігається у *Da- Sein*; по-друге, українське *ество* сповнене стійким контекстом *природи* або *сутності*, що так само чинить брак певності у питанні Dasein. Як наслідок, доводиться маневрувати між *бутністю/буттєвістю* останнього, *бутнім* суцього та *співеством Mit-Dasein*. У цьому ж дусі висловився і В. Кебуладзе: «Зберігати слово неперекладеним — це останній із засобів, до яких має вдаватися перекладач... Це майже унеможлиблює адекватну доместифікацію терміна, а отже, не так слугує розвитку мови» [Богачов, 2021, с. 173]. В цілому, остаточна невирішеність у питанні таких засадничих для сучасної онтології понять, як Dasein М. Гайдегера, ризикую звести проблематику буття в *неусвідомлений нормативізм*, проти якого радикально виступав інший український науковець, А. Баумейстер⁸. Термінологічні опозиції, що виникають на тлі заплутаних поняттєвих вузлів, спричиняють заразом гальмування термінологічної динаміки, через що поступово збіднюється полісемічний діалог між оригіналом та його реконструйованою формою.

Відтак, стає самозрозумілим, що аби та чи інша мова постала у якості плідного об'єкта для філософського дослідження, вона вимушена зіштовхнутися із проблемою переміщення авторського концепту до автентичної площини смислів. Тим самим оприсутнюються її власні тематичні границі, що є неможливим в ізольованій роботі над суто локальними поняттями. Так аналіз філософського перекладу стає первинно навіть не пошуком еквівалентії між мовою оригіналу і мовою перекладу, а процесом більш розлогим: має дотримуватись системний зв'язок семантичної, референційної та лексико-граматичної складових, тобто імен власних, багатослів'я і двозначностей із внутрішнім узгодженням часів та формами перебігу понять. Особливо це стосується філософії гайдегерового типу, з її непересічною увагою до нашарувань смислів, седиментованих опісля греків.

Між іншим, іще дві надважливі форми перекладу, метаграфування і метафразування, мають від самого початку бути розведені між собою. В інакшому разі, це ризикую призвести до розривів у цілокладанні тексту, адже метаграфування має на меті кардинально змінити текст, а у деяких варіантах перекладу – навіть фальсифікувати, якщо відсутні при цьому посилання на вихідне джерело. За метафразування відбувається парафраз, який доречно порівняти із встановленням найбільш вдалої аналогії або лінгвістичного еквіваленту

⁷ Богачов А. Як перекласти Гайдегера українською? Зміст contra форма. Філософська думка. 2021. № 4. С. 163–176.

⁸ Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології. Sententiae. 2012. №2. С. 48.

навперейми з оригіналом. Не виключено, що у зворотному перекладі такі метафоричні дублети можуть виглядати як барбаризми, але дана проблема радше стосується майстерності перекладу, аніж безпідставності того чи іншого обраного поняття в цілому. З огляду на це, обидві форми можуть відповідати критерію методологічної основи. Враховуючи критичний демонтаж ряду текстів, вчинений М. Гайдегером, сюди можна додати ще й *герменевтичну деструкцію*, детально розглянуту А. Дахнієм у відповідній роботі⁹: «Зв'язок між феноменологічною редукцією та деструкцією, який супроводжується поняттям конструкції, є знаком того, що для розуміння буття конче потрібна деструкція, тобто усування традиційної поняттєвості у напрямку до її походження» [Дахній, 2012, с. 33]. Як метаграфування, метафразування, так і гайдегера деструкція прочиняють собою ще більш масштабне коло питань, яке можна звести у сумі до одного: прагне автор сенсу чи літери, або ж цей процес має скеровуватись обома величинами задля того, щоб у підсумку переклад не тяжів до радикалізму однієї із крайнощів. Подолання останнього мотивує ріст феномену самотнього авторства, прикладом чого може слугувати робота над фрагментарним перекладом онтологічних текстів, проведена рядом вже згаданих вище українських дослідників, до яких можна додати В. Кам'яця, В. Єрмоленко, Д. Каратєєва та О. Хому; робота, котру вже складно окреслювати виключно з корегувальних чи редакційних позицій.

Є слушним означити також дотичну тему розкладання перекладених понять відповідно до їхніх складових: йдеться про вторинний пошук втраченого, лімітованого сенсу крізь дроблення полівокабульних поняттєвих експозицій. Буквально це виглядає як деривація, тоді як пошук сенсу, а не літери, вносить загальноновживаний момент інтерпретації, що і спричиняє собою феномен багатозначності. «Завдяки цим зауваженням ми бачимо, що було б помилкою говорити про проблематику перекладу, коли в центрі дискусій перебуває проблема встановлення зв'язків між двома словами (чи виразами)» [Кассен, 2020, с. 264]. В залежності від того, наскільки вдало вибудованим є дане відношення, настільки змістовніший вигляд матиме переклад, і що не менш важливо: буде встановлена суміжність між актом розуміння та актом перекладу. Без сумніву, існують окремі випадки, на яких у своїх роботах наголошував ще В. Беньямін: «Nachreife, тобто дозрівання слів, що виходять за межі свого вживання» [Беньямін, 2002, с. 27]. Однак, це вже є пізнім феноменом пост-дискурсів, коли текст перетворився на мережу поняттєвих переправ, що залишають по собі сліди для подальшого відшукування втраченого, а часом взагалі неіснуючого сенсу. Так само й Гайдегер передвіщав ре-постанову акцентів всередині перекладацького акту: від заміщення до *транспортування*¹⁰, хоча «напевно, у словнику німецької філософії ХХ ст. немає іншого поняття, яке б тривкіше асоціювалося з ним, ніж поняття Dasein» [Кассен, 2021а, с. 20] – вказував на те В. Єрмоленко. Там же він навів підтвердження на користь того, що за десять років до публікації «Буття та часу» Dasein вже було використане Ф. Розенцвайгом, який вчинив спробу вийти за межі гегелівських конотацій, тобто від опосередкованого *буття в наявності*, що вже слугує стійким маркером затребуваності онтологічної проблематики у даному понятті.

Як вже було визначено дотепер, авторський словотвір та його переклад вправі претендувати на статус філософської проблематики: не тільки у масштабах сумісності складників, що поєднуються, а й горизонту наслідків, що вони провокують, виходячи із сутнісної видозміни поєднаних понять. Компоненти, з яких складається поняття Da-sein від самого початку обійняли цілу низку значень, адже прислівник *da* виступає у німецькій безпосереднім посилянні на *топос* або *місце*, що спонукає подію чи акт відкриття оприявленим чином відбутися. У такому сенсі набула прочинення зустрічна аналітика місцини-істини Da-sein, що екзистує, а також аналітика просторових вимірів буття і доречності людини при цьому як актора, що транслює диференційовані форми відкритості. «Подібність цього «замаскованого» суцього до того, що ми називаємо «людиною», змусило перших французьких перекладачів М. Гайдегера – Корбена і Сартра – перекласти це поняття як «людська реальність», що викликало у самого Гайдегера різку реакцію...» [Кассен, 2021а, с. 20]. У пізньому періоді творчості сам М. Гайдегер неодноразово послуговувався дефісом задля встановлення чітких розбіжностей літери та сенсу у поняттях Dasein та Da-sei(y)n. Друге

⁹ Дахній А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартіна Гайдегера. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. № 15. С. 29–37.

¹⁰ Heidegger M. Parmenides. Gesamtausgabe. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. S. 17–19.

віддалено продовжує зберігати риси втраченого трансцендентального суб'єкта, але із додаванням екзистенціальних рис, тоді як перше навпаки виступає позбавленим безпосередньо антропологічних предикатів. Буття-Dasein зрештою має бути витлумаченим не з позиції поодинокого феномену в рамках періоду фундаментальної онтології, а й у масштабах пізньогайдегерового *просвіту/прояву/Ereignis* з елементом самоприховування, вкоріненим у специфіці алетичної потайності. Викриття останнього потребує окремого ряду досліджень, але тільки у такий спосіб Dasein отримає дієвий статус буття суцього, відповідального не тільки за процес проявлення, а й радикалізацію смислових горизонтів цього *просвіту*. Попри те, що жодна із наведених вище варіацій альтернативного перекладу у повному обсязі не задовольняє вимог, висунутих самим Гайдегером до цього поняття, не є зайвим повсякчас повертатись до передумов і наслідків його виникнення, як і подальших форм функціонування. Ймовірно, серед множини останніх також можна виділити найбільш спільну рису, яка краще за інші тематизує концепт Dasein: буття у моменті його кайросу, безкінечного як мить, але кінцевого у будь-якій із пролонгованих перспектив. Тим не менш, допоки на наших теренах не буде винайдено самостійне українське поняття, суміжне за об'ємом до Dasein, але автономне за посиланням на власний буттєвий корінь, доти продовжуватиметься вироблення штучних понять–надбавок відповідно до запозичених віддала смислів..

Насамкінець, позаконкурентне співіснування понять перекладених нарівні із поняттями віднайденими все ж остаточно не вирішує центральної проблематики філософського лексикону неперекладностей, що тільки нарощує свій матеріал і потенціал водночас. Нині український філософський переклад виступає органічно вбудованим у загальноєвропейську проблематику координації множини роздроблених поняттєвих полів, хіба що різняться культурні умови примусу творення регіонально–самобутніх смислів. Більшість із них озвичаїлись настільки, що так і не увійшли до поля онтологічного запитування. Незважаючи на це, вимога їхньої актуалізації не має розглядатись у якості авторської примхи, спростуванню якої передувала поточна аргументація: вона має бути визначена в якості загальнонаціональної потреби у межах усвідомлення сталих і мінливих горизонтів української філософії на досі невизначеному тлі того, як взагалі філософує її слово й на що вона здатна, виходячи із потенцій власної мови.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології. *Sententiae*. 2012. №2. С. 46–59.
2. Беньямін В. Завдання перекладача / пер. з нім. Н. Лозинської та Ю. Рибачука. Беньямін В. Вибране. Львів: Літопис, 2002. С. 23–39.
3. Богачов А. Як перекласти Гайдегера українською? Зміст contra форма. Філософська думка. 2021. № 4. С. 163–176.
4. Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім. В. Кам'яця. Львів: Літопис, 2007. 232 с.
5. Дахній А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартіна Гайдегера. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. № 15. С. 29–37.
6. Кассен Б. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з франц. Том перший. К.: Дух і Літера, 2020. 576 с.
7. Кассен Б. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з франц. Том другий. К.: Дух і Літера, 2021а. 488 с.
8. Кассен Б. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. з франц. Том третій. К.: Дух і Літера, 2021б. 328 с.
9. Сковорода Г. Розговор пяти путников о истинном щастии в жизни. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан. Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 502–558.
10. Bogachov A. On the Equivalence of Translation of Martin Heidegger's «Being and Time». *Sententiae*. 2021. № 40 (3). pp. 83–91. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.083>.
11. Couloubaritsis L. Ousia, Huparxis, Hupostasis: Essence and Existence. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* / ed. by B. Cassin. Princeton: University Press, 2014. pp. 422–23.
12. Derrida J. Supplement of Copula: Philosophy Before Linguistics. *The Georgia Review*. 1976. № 30 (3). pp. 527–564.

13. Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Bd 1. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1841.
14. Heidegger M. *Parmenides*. Gesamtausgabe. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. 252 s.
15. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. 450 s.
16. Ierodiakonou K. *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford University Press, 2004. 318 p.
17. Kahn C. *Essays on Being*. New York: Oxford University Press Inc, 2009.
18. Kisiel T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995. 608 p.
19. Lacan J. *L'Étourdi*. *Scilicet*. 1973. № 4. pp. 5–52.
20. Lyuty T., Puhach V. *Translation of Philosophical Texts in Contemporary Ukraine*. *Sententiae*. 2021. № 40 (3). pp. 180–190. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.180>.

Стаття надійшла до редакції 28.01.2022

Стаття рекомендована до друку 18.06.2022

Daria A. Zakhlypa, postgraduate of the Department of Theoretical and Practical Philosophy Named After Professor J.-B. Shad, V. N. Karazin Kharkiv National University, 4 Svobody sq., Kharkiv, 61022, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

BEING–DASEIN AMONG LITERAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES OF UKRAINIAN TRANSLATION

The long-term presence of being as one of the fundamental philosophical concepts in many languages and congruous semantic locutions bears record to its literal and contextual insularity, and at the same time, autonomy position among regional variations of word usage. As a result, the concept of being can be considered an inherently non adopted one, which means: in each individual case, it is evolved according to the cultural features of specific language community, the topicality of which only increases because of this fact. For its part, the local alternatives to the concept of Dasein, which has turned into an untranslatable paradigm, continue to be cultivated in today's realities, within the confines of post-Heideggerian ontology. The concept of Dasein entered the Ukrainian philosophical glossary in a dominant way according to the Russian translation in the form of presence, carried out by V. Bibikhin, the critique around which has not subsided to this day. Moreover, one should always be guided by the logic of a clear definition of the conditions for the appearance of self-evident conceptual adaptations, which increasingly make up Ukrainian philosophical lexicon today. At the same time, they both represent its thematic boundaries and limits, acting as the real consequences of durable isolation of Ukrainian language from the European process of reconstruction and creation of new philosophical concepts to reflect the idea of being as a whole. For Ukrainian-speaking philosophical community, the problem of protracted exclusion of its language from the European discourse of word formation with its congruous concepts is especially timely, ignoring actualization of which risks leaving a substantial number of essential concepts for ontology in an undeveloped state, i.e., without real translation alternatives. Due to this reason, there is a rapid revival of interest in the creation of author's linguistic units: both in the framework of the translation of elaborated concepts in the history of philosophy, and those ones that pretend to enter the Ukrainian philosophical glossary on authentic basis, which can be observed in the analysis of being-nature concept. The current article is a logical reproduction and continuation of this process. Furthermore, today's critique of the monolithic model of being is gaining momentum alongside the phenomena of its restructuring, that cannot but affect the prospects of working on ontologically rooted concepts. That is why the synthesis of letter and philosophical sense in the translation of Dasein-type concepts, which are fundamental for ontology, has chosen as the key aim of this article, including the perspectives of minimizing ordinary mistakes of copying and paraphrasing, thus bringing the problems of Ukrainian translation to the level of original authorship.

Keywords: Being–Dasein, untranslatability, presence, being–nature.

REFERENCES

1. Baumeister, A. (2012). Origin and Hidden Motives of Fundamental Ontology. *Sententiae*, 2, 46–59. (In Ukrainian).
2. Benjamin, V. (2002). The Task of the Translator. (N. Lozinskaya, Yu. Rybachuk, Trans.). In V. Benjamin, *Selected works* (pp. 23–39). Lviv: Chronicle. (Original work published 1923). (In Ukrainian).
3. Bogachov, A. (2021). How to Translate Heidegger into Ukrainian? Subject contra form. *Philosophical Thought*, 4, 163–176. (In Ukrainian).
4. Heidegger, M. (2007). Road to language. (V. Kamyants, Trans.). Lviv: Litopys. (Original work published 1959). (In Ukrainian)
5. Dakhniy, A. (2012). Destruction as a Method of the Hermeneutical Phenomenology of Martin Heidegger. *Journal of the Lviv University. Series Philosophical science*, 15, 29–37. (In Ukrainian).
6. Cassin, B. (2020). *Vocabulary of European Philosophies: A Dictionary of Untranslatables* (Vol. 1). (K. Sihov, Trans.). Kyiv: Spirit and Letter. (Original work published 2004). (In Ukrainian).
7. Cassin, B. (2021a). *Vocabulary of European Philosophies: A Dictionary of Untranslatables* (Vol. 2). (K. Sihov, Trans.). Kyiv: Spirit and Letter. (Original work published 2004). (In Ukrainian).
8. Cassin, B. (2021b). *Vocabulary of European Philosophies: A Dictionary of Untranslatables* (Vol. 3). (K. Sihov, Trans.). Kyiv: Spirit and Letter. (Original work published 2004). (In Ukrainian).
9. Skovoroda, H. (2011). Dialogue of Five Wayfarers About the True Blessing in Life. In H. Skovoroda, *The Complete Academic Collection of Works* (pp. 502–558). Kharkiv-Edmonton-Toronto: Mайдan. Publishing House of the Canadian Institute of Ukrainian Studies. (Original work published 1973).
10. Bogachov, A. (2021). On the Equivalence of Translation of Martin Heidegger’s “Being and Time”. *Sententiae* 40(3), 83–91. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.083>.
11. Couloubaritsis, L. (2014). Ousia, Huparxis, Hupostasis: Essence and Existence. In B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (pp. 422–23). Princeton: University Press.
12. Derrida, J. (1976). Supplement of Copula: Philosophy Before Linguistics. *The Georgia Review* 30(3), 527–564.
13. Hegel, G. W. F. (1841). *Wissenschaft der Logik* (Bd 1). Berlin: Verlag von Duncker und Humblot. (Original work published 1812). (In German).
14. Heidegger, M. (1992). *Parmenides. Gesamtausgabe* (Bd. 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Original work published 1982). (In German).
15. Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Original work published 1927). (In German).
16. Ierodiakonou, K. (2004). *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*. Oxford University Press.
17. Kahn, C. (2009). *Essays on Being*. New York: Oxford University Press Inc.
18. Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California Press. (Original work published 1993).
19. Lacan, J. (1973). L’Etourdi. *Scilicet* 4, 5–52. (In French).
20. Lyuty, T., Puhach, V. (2021). Translation of Philosophical Texts in Contemporary Ukraine. *Sententiae* 40(3), 180–190. DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.03.180>.

The article was received by the editors 28.01.2022

The article is recommended for printing 18.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-04>
УДК 141.78

Олександр Юрійович Манюков

аспірант 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/0000-0001-9860-2824>

ПОСТМОДЕРНИЙ ДИВІД(УУМ) ТА ЙОГО АРЕАЛИ

Проаналізовано концепцію дивід(уум)а в постмодерному дискурсі, в якому зародилося це поняття. Завдяки розповсюдженню в низці дискурсів воно збагатилося новими смислами. Тому дивіда розглянуто в загальнонауковому, антропологічному, політичному, біотехнологічному й біоетичному, інформаційно-технологічному та духовно-релігійному контексті. Установлено, що в постмодерній перспективі дивіда змальовують як фрагментовану, роздроблену, нестабільну, розірвану, ділиму, амбівалентну сутність.

Дивід формується під час дивідуації, яка є однією з форм суб'єктивації у постіндустріальних суспільствах. Індивідуація нікуди не зникає, проте доповнюється паралельним процесом, що протікає під час занурення індивіда у віртуальний простір в умовах кіберкапіталізму та під дією цифрової культури, а також високих технологій. Дія цих чинників здатна приводити до дивідуації як до своєрідного екстрагування людської дивідуальності, що належить не людині, а транснаціональним корпораціям та тим, хто накопичує інформацію щодо економічної поведінки людей та їхнього повсякдення, в якому майже завжди є смартфони, фітнес-браслети, різноманітні ігрові приставки та інші пристрої.

Загалом складено збірний образ дивіда/дивідуума відповідно до того, як його зображують у п'яти дискурсах. Дивід є носієм відчуженої від нього дивідуальності, яка інформатована за походженням, добута за допомогою дегомогенізації його індивідуальності, структурно розшарована і завжди спрямована назовні від індивіда. На основі цього висунуто визначення дивідуації у постмодерному дискурсі.

Продемонстровано хибність уявлень про індивіда як неділимого та цілісного суб'єкта. Здійснений аналіз є важливим для поліпшення політико-теоретичного розуміння становища людини в ускладненому світі порівняно з його становищем у традиційних та модерних суспільствах.

Ключові слова: **дивід, дивідуальність, дивідуація, дивідуум, суб'єктивація, постмодернізм.**

Як цитувати: Манюков, О., (2022). Постмодерний дивід(уум) та його ареали. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, серія «Теорія культури і філософія науки»*, (65), 32-38. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-04>

In cites: Maniukov, O., (2022). Postmodern dividual and his habitats. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (65), 32-38. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-04> [In Ukrainian]

За минулі 10 років чимало авторів, що входять до наукової спільноти, розмірковуючи про соціо-, біотехнологічні виклики перед людством, дійшли висновку про застарілість концепції індивіда та доклали зусиль до розвитку альтернативи. Альтернативою стала концепція «дивіда», яка більше відповідає епосі цифрової культури, машинного капіталізму, штучного інтелекту, інтернету речей, великих даних, генної інженерії та ін. Під впливом перелічених та інших передових технологій природа особистості набула дивідуального виміру, а її спосіб життя зазнав непоправних змін, що вимагало від філософів винайдення іншого підходу до вивчення людини та її поведінки. Предмет антропологічних досліджень локально змістився у цьому напрямі. Загалом стрибок від індивіда до дивіда (та дивідуальності) тривав паралельно з переходом людства від п'ятого до шостого технологічного укладу.

Саме тому про дивіда вперше серйозно заговорили в ситуації постмодерну, наділивши його рисами відповідної культурної парадигми та історичного періоду.

Актуальність роботи пов'язана зі зростанням частоти вживання поняття «дивід», «дивідуум», «дивідуальність» та «дивідуація» у передових науках XXI сторіччя. Поширення цих понять у низці дискурсів збагачує їх новими смислами. Тому *метою роботи* є розгляд концепції дивіда в ситуації постмодерну з оглядом прикладів її використання в антропології, культурологічних дослідженнях, біоетиці й біотехнологіях, інформаційних технологіях та політиці.

Ми беремо за відправну точку аксіоматику, в якій ідея цілісності «Я» та невідимості індивіда є уявною, проте істинною в межах певних дослідницьких традицій із застосуванням конкретного методологічного підходу, використання якого буде виправданим до моменту, доки це несе плідні результати у теорії та на практиці. В інших випадках, які ми обговоримо нижче, доцільно розглядати особистість як індивіда.

Під час *аналізу публікацій* ми встановили, що поняття «дивід(уум)» згадується задля дотепу в багатьох дослідженнях щодо ідентичності, суб'єктності та самоідентифікації особистості, про які ми не будемо згадувати. Зазвичай дивіда та його генезис розглядають у межах ситуації постмодерну, яка й уможливила його появу. Хтось обмежується реченням або абзацом, нічим не доповнюючи термін. Тож у вітчизняній літературі ми виявили брак ґрунтовних праць про дивіда як концепт і відсутність рефлексії щодо дивіду(альності), яка б виходила за межі постмодерної традиції. Однак європейська думка багата міркуваннями про дивіда в сучасних реаліях, чого достатньо, щоб *визнати чималу глибину розробленості теми* в зарубіжних джерелах літератури.

Авторами концепту дивіда виступили Ж. Делез (у роботі «Postscript on the Societies of Control»), Ж. Лакан, М. Фуко й певною мірою Ф. Ніцше, а згодом його почали вживати інші постмодерні мислителі та дослідники ситуації постмодерну. Продовжувачами теорії і популяризаторами поняття дивід стали: австрійський філософ Геральд Рауніг [Raunig, 2016], американський соціолог Вільям Богард [Bogard, 2007; 2008], іспанський соціолог Мауріціо Лацарато [Lazzarato, 2014], південноамериканські дослідники Фернанда Бруно і Пабло М. Родрігес [Bruno, 2022]. Проривну порівняльну роботу провела британська антропологиня Мерилін Стразерн, яка протиставила меланезійську – дивідуальну, та західну – індивідуальну концепції самості [Smith, 2012], про що також писали інші автори, беручи до уваги, наприклад, індійські етноси [Linkenbach, 2020]. Серед українських досліджень ми виявили роботи, в яких дивіду відводиться побіжна роль [Загурская, 2016; Балінченко, 2018; Balinchenko, 2019].

Крім філософських досліджень, дивід та дивідуальність є предметом обговорень в антропології [Linkenbach, 2020; Smith, 2012], культурології (з погляду трансіндивідуальності) [Cvejić, 2016; Vujanović, 2022], біоетиці [McGonigle, 2019], інформаційних технологіях [Lushetich, 2020].

Фундаментальною роботою на тему дивідуації є монографія «*Dividuations Theories of Participation*» німецької філософині Мікаели Отт, в якій вона презентує дивідуацію як альтернативу індивідуації. Вона зазначає, що описаний спосіб суб'єктивізації ще не став нормативним терміном, але його використання важливе для «адекватнішого дослідження процесів участі та має сприяти складнішому політико-теоретичному розумінню людини та світу» [Ott, 2018, p. 141].

Наукова новизна роботи полягає в зборі та систематизації уявлень про дивіда у різних наукових галузях та теорії дивідуації як теорії суб'єктивізації особистості в діджиталізованому середовищі (цифровій культурі).

Аналізуючи опрацьовані матеріали, ми маємо визначитися із суттю індивідуації та коротко зупинитися на індивідуалізації, яка ставши надлишковою, перетворюється на протилежність колективізму та може призводити до десоціалізації [Колот, 2014, с. 10]. Ми припускаємо, що дивід, який забажає індивідуації, опиниться в глухому куті і не зможе досягнути нічого, бо він собі не належить, і цілісність для нього – недосяжний міраж. З останнім твердженням погоджується данський політичний філософ та культуролог Мітра Азар [Lushetich, 2020, p. 184].

Ф. Бруно та П. М. Родрігес пишуть про співвідношення між індивідуацією на рівні особистості та суспільства, указуючи на те, що «процес індивідуації лише на рівні людських колективів передбачає постійний і динамічний зв'язок між до-індивідуальним (не частиною

індивіда, але [сукупністю?] релевантного йому) і *транс-індивідуальним* (схильністю індивідів ставитися до інших не як до індивідів, а брати те, що ще не індивідуалізовано)» [Bruno, 2022, р. 43].

Доповненням *постмодерної характеристики дивіда* вважають базовою і найпоширенішою, є дослідження М. Лацарато, який наводить приклади трьох помилок, про які писав Ф. Гваттарі. *Одна з них стосується обмеженості методологічного індивідуалізму та прив'язаності до ідеї холізму, від чого слід було б відмовитися під час аналізу суб'єкта, суб'єктності та суб'єктивності* [Lazzarato, 2014, р. 57].

Момент переходу, зміна структури особистості простежується в діалозі між М. Фуко та Ж. Делезом: перший приписує індивідуальність дисциплінарним суспільствам, а другий вказує на зародження дивіда у суспільствах контролю [Bruno, 2022, р. 28]. Попри це В. Богард зазначає, що «індивідуація та дивідуація не є протилежностями. Це механізми контролю: перший створює уніфіковані сутності, другий – модульні або внутрішньо розділені одиниці» [Bogard, 2007].

М. Фуко констатував настання смерті суб'єкта в модерному розумінні. Тож зазвичай дивідом називають людину постмодерну. Рисами дивіда є фрагментарність [Загурская, 2016, с. 243], нестабільність, розрізненість зв'язків у структурі Я-концепції. Модерний суб'єкт (раціональний, автономний, відповідальний) замінюється дисперсним та розірваним [Воропай, 1999; с. 49]. Загалом постнекласична картина світу передбачає відхід від ідеї цілісності, а суб'єктність аналізується з урахуванням децентрації суб'єкта. Дивід постає перед нами як розірвана, фрагментована, мозаїчна [Хоружий, 2018, с. 40] та ділима сутність, пориста і проникна для навколишнього середовища [Linkenbach, 2020].

Застосовуючи гуманістичний підхід, Н. В. Загурська вказує на те, що дивід є втіленням постлюдини, якій в картезіанському розумінні притаманна розщеплена суб'єктивність. Вона підкреслює, що дивід, на відміну від індивіда, не має свободи волевиявлення [Загурская, 2016, с. 74], до чого ми можемо додати, що дивід взагалі позбавлений свободи волі і не може розглядатися як носій постлюдовського, що наділений «вільною автономною ліберальною суб'єктністю» [Ibid.].

Віртуальний простір є середовищем для формування дивідуальності. Коли люди під'єднуються до інтернету, вони перетворюються з індивідів на дивідів. Суб'єктність набуває нових обрисів: її формування опосередковується прямою участю у переписках під статтями та відео, або ж прочитанням різних коментарів, думок, рецензій, оцінок, порад та зауважень з боку інтернет-користувачів. Будь-чий слова можуть підштовхнути до дій та стати причиною рішень, про які людина до цього не замислювалася.

Є цікаві спостереження щодо схожості понять дивід та індивід у період модерну та в наш час. Наприклад, Ф. Бруно й П. М. Родрігес, спираючись на доробок Ж. Делеза, висунули своє бачення, згідно з яким сучасний дивід знаходиться в конфлікті з модерним індивідом, але йдеться не про поділ, заміну чи дублювання індивіда. На їхню думку, сталося перетворення людини на двополярний композит «дивід-індивід», викликане впливом біотехнологій, цифрової культури та фінансової капіталістичної системи, на що іноді вказував Делез [Bruno, 2022, р. 27]. Як зазначають автори, в усіх трьох явищах індивідуальне та дивідуальне схожі, а саме: у цифровому профілі людини, мобільних застосунках, різноманітних пристроях для відстеження загальної активності, самопочуття та стану здоров'я (як-от фітнес-браслети) або датчиках для портативної діагностики [Ibid.]. П. Д'Амато навіть склав «родовід» дивіда, довівши його технологічне походження, і в одному з розділів показав, як цифрове породжує дивідуальне. Він переконаний, що цифрове середовище веде до (ін)дивідуації, внаслідок чого індивід стає дивідом і така динаміка слугує основою контролю [D'Amato, 2019, р. 10].

У М. Отт є політичне доповнення щодо «дивідно-індивідного» композита групового масштабу, яке, будучи поєднанням людських агентностей в єдину масивну конфігурацію, дає змогу комусь вважати себе «незалежним джерелом влади», неділимим та легко впізнаваним серед інших [Ott, 2018, р. 4], що складно вважати істиною за наявності тенденції до дивідуації, яка набирає обертів у постіндустріальних суспільствах.

Термін дивід(уальність) використовують і в біоетиці. Персоналізована медицина є передовим напрямом науки та терапії, який дає змогу лікувати пацієнтів з урахуванням особливостей їхнього організму, специфіки протікання захворювання і створювати персональні ліки. Обов'язковою процедурою тут є збір генетичної інформації, у зв'язку із чим

виникає потреба безпечного зберігання отриманих даних, що входить до кола біоетичних питань. Турбуючись про безпеку збереження даних і аналізуючи складність цієї біоетичної проблеми, Я. Макгонігал використовує антропологічне поняття «дивідуальності», щоб вказати на те, що ДНК є матеріалом, яке людство поділяє між собою [McGonigle, 2019], як базову субстанцію життя. Ми розуміємо його слова так, що персоналізована медицина становить як колективний ризик, так і наукову цінність, і попри всю індивідуалізованість терапевтичних методів збір ДНК-даних є проблемою «дивідуального» характеру. Але найціннішим для нас у його роботі є визначення: «Дивідуальність – це антропологічне поняття для вивчення спорідненості, яке описує інтерсуб'єктивний характер особистості в контекстуалізованих соціальних відносинах. На відміну від обмеженого індивідуального «Я», дивідуальне «Я» має розподілену [між людьми?] структуру, реляційно сконструйовану, спадкову, композитну і по суті ділимую» [Ibid., p. 2].

У колективній монографії «BigData: A NewMedium?» 11 глава присвячена дивіду, а точніше, в ній автор у діалозі з Ж. Делезом розвиває кінематографічний погляд на дивіда як POV-актора, який є продуктом взаємодії молярного та молекулярного, а технологія великих даних дає змогу йому технічно реалізувати це бачення [Lushetich, 2020, p. 177 190].

Але й цим не вичерпується спектр значень, які становлять концепцію дивіда. Дивід(уальність) також використовують у релігійному контексті. Антьє Лінкенбах та Мартін Муслон описують духовного медіума як «окрему індивідуалізовану особистість, [чию] діяльність слід розуміти як спільну або комплексну, [під час якої] людське та божественне зливаються в індивідуальному тілі». Для того, щоб роз'яснити специфіку цього процесу – «амбівалентного і багатовимірного» єднання – дослідники стали називати його «дивідуальним», а медіума – «дивідом» [Linkenbach, 2020, p. 324].

Отже, безсумнівно, індивід є протилежністю суспільства, його окремим неділимим елементом. Однак ми виявили, що таке протиставлення почали вважати малопродуктивним і на заміну йому почали послуговуватися поняттям дивіда, який розглядається у низці дискурсів: 1) як людина постмодерну, яка здобуває свою суб'єктність під час дивідуації та є антиподом модерного індивіда; 2) в ролі чогось на кшталт віртуальної проекції індивіда, накопичення слідів його поведінки у кіберпросторі; 3) як колективне утворення, що враховує генетичну єдність між етносами; 4) як вид самості, притаманної суспільствам Сходу, на противагу характерному для Заходу індивіду; 5) як сукупність потоків даних, утворених у процесі практик поділу людського «Я», які стали можливими внаслідок поєднання діджиталізації, високих технологій та пізнього або кіберкапіталізму; 6) в релігійній інтерпретації, як поєднання в окремому індивіді духовного начала та земної індивідуальності.

Дивідуальність, якщо спиратися на Ж. Делеза, являє собою потоки даних, випромінювані фактично кожним у цифровій культурі. Тобто це індивідуальність, розсіювана технічними засобами, якими користується людина.

Отже, ми встановили, що в багатьох випадках поняття індивідууму та дивідууму протиставляють одне одному за принципом «цілісного/неділимого» та «фрагментарного/роздробленого», але в певний момент це протиставлення зникає. Дивідуум є носієм відчуженої від нього дивідуальності, яка інформатована за походженням, добута за допомогою дегомогенізації його індивідуальності, структурно розшарована і завжди спрямована назовні від індивіда.

На нашу думку, пізнаючи себе самого, індивід здатен дізнатися про власну індивідуальність, а от дивідуальність є мало- або недоступною для пізнання. Дивідуальність знаходиться поза суб'єктом і належить не йому, а тим біотехнологічним, інформаційним та цифровим машинам, які здійснили низку екстрагуювальних процедур над суб'єктом та сконструювали її. Дивідуація в такому разі є багатоступінчатим процесом, під час якого найбільші утворення – транснаціональні корпорації – вбирають у себе найменші прояви особливостей людської поведінки, зокрема користувачів їхніх послуг та споживачів товарів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Балінченко С. Дивідуальні проєкції інакшості в контексті територизації та детериторизації. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2018. № 18. С. 48–54. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2018_18_8
2. Воропай Т. С. В поисках себя. Идентичность и дискурс. Харьков : ХГПУ, 1999. 418 с.
3. Загурская Н. В. Постчеловек. Version N / Postman. Версия Н. Харьков : ХНУ имени В.Н. Каразина, 2016. 292 с.
4. Колот А. Індивідуалізація особистості та формування індивідуалізованого суспільства як феномен сучасності: наслідки та уроки. Україна: аспекти праці. 2014. № 2. С. 3–10. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Uap_2014_2_3
5. Хоружий Г. Ф., Боровська Л. О., Кулагін Ю. І., Ліпін М. В. Самоідентифікація особистості: Філософський аналіз / за заг. ред. Г. Ф. Хоружого. Київ : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2018. 192 с. URL: <https://knute.edu.ua/file/MjIxNw==/888da03d58e4d33afa7688566fcd20a2.pdf>
6. Balinchenko S. Mythologeme-Related Crisis of Identity: Reality and Fictional Markers of Alienation. *Future Human Image*. 2019. № 11. PP. 5–13. DOI: <https://doi.org/10.29202/fhi/11/1>
7. Big Data: A New Medium? / Edited by N. Lushetich. Routledge, 2020. 228 p.
8. Bogard W. Empire of The Living Dead. *Mortality*. 2008. Vol. 13. No. 2. 19 p. URL: https://www.academia.edu/4544710/Empire_of_the_living_dead
9. Bogard W. The Coils of a Serpent: Haptic Space and Control Societies. *C-Theory*. 2007. URL: <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14513/5354>
10. Bruno F. & Rodríguez P. M. The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies. *Theory, Culture & Society*. 2022. Vol. 39. No. 3. PP. 27–50. DOI: <https://doi.org/10.1177/02632764211029356>
11. Cvejić B. In States of Transindividuality. Published in *STATE STATE STATE*. (Eds. I. M. Fiksdal, and J. C. Petersen). Oslo: Samizdat, 2016. 12 p. URL: https://www.academia.edu/27214896/In_States_of_Transindividuality
12. D'Amato P. Simondon And The Technologies Of Control: On The Individuation Of The Dividual. *Culture, Theory and Critique*. 2019. Vol. 60. No. 3–4. PP. 300–314. DOI: <https://doi.org/10.1080/14735784.2019.1694211>
13. Lazzarato M. Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity / Translated from Spanish by J. D. Jordan. South Pasadena: Semiotext(e), 2014. 280 p.
14. Linkenbach A., & Mulrow M. Introduction: The Dividual Self. *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. PP. 323–344.
15. McGonigle I. Genomic Data And The Dividual Self. *Genetics Research*. 2019. Vol. 101. E12. PP. 1–4. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0016672319000107>
16. Ott M. *Dividuations: Theories of Participation* (1st ed.). Palgrave Macmillan, 2018. 254 p.
17. Raunig G. *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Vol. 1/ Translated from German by A. Derieg. Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2016. 208 p.
18. Smith K. From Dividual And Individual Selves To Porous Subjects. *The Australian Journal of Anthropology*. 2012. Vol. 23. No. 1. PP. 50–64. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2012.00167.x>
19. Vujanović A., & Cvejić B. Introduction. *Toward a Transindividual Self: A Study in Social Dramaturgy*. Oslo–Brussels–Zagreb: Oslo National Academy of the Arts–SARMA Multimedijalni Institut, 2022. PP. 9–22. URL: https://www.academia.edu/75620244/Toward_a_Transindividual_Self_Introduction.

Стаття надійшла до редакції 09.01.2022

Стаття рекомендована до друку 18.06.2022

Oleksandr Y. Maniukov, PhDStudent at the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V.N. Karazin Kharkiv National University, Svoboda sq. 4, 61022 Kharkiv, Ukraine, <https://orcid.org/0000-0001-9860-2824>

POSTMODERN DIVIDUAL AND ITS/HIS/HERHABITATS

The concept of the dividual in the postmodern discourse, in which this concept was developed, is analyzed. Its distribution in a number of discourses has enriched it with new meanings. Therefore, the concept of the dividual is examined in the general scientific, political, biotechnological, bioethical, information-technological, and religious context. In the postmodern perspective, the dividual is represented as a fragmented, unstable, torn, divisible, and ambivalent entity.

The dividual is formed by dividuation, one of the forms of subjectivation in post-industrial societies. Individuation did not disappear but was supplemented by a parallel process that occurred with individuals immersed in virtual space, under conditions of cybercapitalism, under the influence of digital culture and high technologies. The influence of these factors could lead to the extraction of human dividuality, not belonging to a person, but to transnational corporations. The latter might accumulate information about one's economic behavior and everyday life gathered via smartphones, fitness trackers, various game consoles, and other devices.

In general, the collective image of the dividual is constructed by taking into account its representations in five discourses. The dividual has a dividuality alienated from it/him/her, which is "informed" by its origin, obtained through dehomogenization of its individuality, structurally stratified and always directed outward from the individual. Based on this, the definition of dividuation in the postmodern discourse was put forward.

The falsity of the idea of an individual's indivisibility as a holistic subject is demonstrated. The analysis carried out in this paper is important for improving the political and theoretical understanding of the human condition in a more complex world, compared to his/her condition in traditional and modern societies.

Keywords: **dividual, dividuality, dividuation, postmodernism, subjectivation.**

REFERENCES

1. Balinchenko, S. (2018). Dividual Projections of Otherness Viewed Through the Context of Territorialization and Deterritorialization. *Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical Political Studies*, 18, 48–54. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2018_18_8 (In Ukrainian).
2. Balinchenko, S. (2019). Mythologeme-Related Crisis of Identity: Reality and Fictional Markers of Alienation. *Future Human Image*, 11, 5–13. DOI: <https://doi.org/10.29202/fhi/11/1>
3. Bogard, W. (2007). The Coils of a Serpent: Haptic Space and Control Societies. *C-Theory*. URL: <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14513/5354>
4. Bogard, W. (2008). Empire of The Living Dead. *Mortality*, 13(2), 19 p. URL: https://www.academia.edu/4544710/Empire_of_the_living_dead
5. Bruno, F., & Rodríguez, P. M. (2022). The Dividual: Digital Practices and Biotechnologies. *Theory, Culture & Society*, 39(3), 27–50. <https://doi.org/10.1177/02632764211029356>
6. Cvejić, B. (2016). In States of Transindividuality. Published in *STATE STATE STATE*. (Eds. I. M. Fiksdal, and J. C. Petersen). Oslo: Samizdat. URL: https://www.academia.edu/27214896/In_States_of_Transindividuality
7. D'Amato, P. (2019). Simondon And The Technologies Of Control: On The Individuation Of The Dividual. *Culture, Theory and Critique*, 60(3–4), 1–15. DOI: <https://doi.org/10.1080/14735784.2019.1694211>
8. Khoruzhyi, H. F., Borovska, L. O., Kulahin, Yu. I., Lipin, M. V. (2018). *Samoidentyfikatsiia osobystosti filosofskiy analiz. Samoidentyfikatsiia Osobystosti: Filosofskiy Analiz : Monograph*. Ed. by H. F. Khoruzhyi. URL: <https://knute.edu.ua/file/MjIxNw==/888da03d58e4d33afa7688566fcd20a2.pdf> (In Ukrainian).
9. Kolot, A. (2014). *Indyvidualizatsiia osobystosti ta formuvanniaindyvidualizovanohosuspilstva yak fenomensuchasnosti: Naslidky ta uroky. Ukraina: Aspektypratsi*, 2, 3–10. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Uap_2014_2_3 (In Ukrainian).
10. Lazzarato, M. (2014). *Signs And Machines: Capitalism And The Production of Subjectivity* (J. D. Jordan, Trans.). South Pasadena: Semiotext(e).

11. Linkenbach, A., & Mulsow, M. (2020). Introduction: the dividual self. *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives*(pp. 323-344). Berlin, Boston: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110580853-015>
12. Lushetich, N. (Ed.). (2020). *Big Data: A New Medium?* Routledge.
13. McGonigle, I. (2019). Genomic Data And The Dividual Self. *Genetics Research*, 101, e12, 1–4. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0016672319000107>
14. Ott, M. (2018). *Dividuations: Theories of Participation* (1st ed.). Palgrave Macmillan.
15. Raunig, G. (2016). *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Vol. 1 (A. Derieg, Trans.). Los Angeles, CA: Semiotext(e). (Original work published 2014).
16. Smith, K. (2012). From Dividual And Individual Selves To Porous Subjects. *The Australian Journal of Anthropology*, 23(1), 50–64. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1757-6547.2012.00167.x>
17. Voropai, T. S. (1999). *V poiskakh sebya. Identichnost i diskurs* / T. S. Voropai. – Kharkov : KhDPU (In Russian).
18. Vujanović, A., & Cvejić, B. (2022). Introduction. *Toward a Transindividual Self: A Study in Social Dramaturgy* (PP. 9–28). Oslo–Brussels–Zagreb: Oslo National Academy of the Arts–SARMA–Multimedijalni Institut. URL: https://www.academia.edu/75620244/Toward_a_Transindividual_Self_Introduction
19. Zahurska, N. V. (2016). *Posthuman. Version N / Postman. Version N*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University (In Russian).

The article was received by the editors 09.01.2022

The article is recommended for printing 18.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-05>

УДК 130.2

Olena Volodmyrivna Tytar

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

Nataliia Volodymyrivna Fradkina

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Ukraine Studies,
Culture Studies and Science History,
National Technical University «Kharkiv Polytechnic University»,
Kyrpychova str. 2, Kharkiv, 61000, Ukraine,
<https://orcid.org/0000-0002-2879-3183>

Havryliuk Yurii Romanovych

PhD in Technical Sciences, Associate Professor of the Department of Natural Sciences,
National Technical University «Kharkiv Polytechnic Institute»,
Kyrpychova str. 2, Kharkiv, 61000, Ukraine,
<https://orcid.org/0000-0001-7762-5699>

Viktoriia Markivna Alimova

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

PHILOSOPHY OF EDUCATION AND RESTORATION OF EDUCATIONAL PRINCIPLES IN THE CONCEPT OF JURGEN HABERMAS

The goal is to investigate the modern philosophy of education and the principles of European enlightenment on the example of the concept of Jürgen Habermas, to prove that the European educational project is the heart of modern civilization. **Research methods** — historical and philosophical, hermeneutics, discourse pragmatics, analytical method. **Scientific novelty.** In the concept of rationality of Y. Habermas, the following are organically included and synthesized: - the relation of the acting person to the world (Aktor- Welt-Beziehung); - his relation to other people, precisely such an important factor as the processes of "speech", speech, expression of certain language sentences and hearing the counterparties of the action. The teleological orientation of history for Habermas, as well as for one of the founders of the Enlightenment project, Herder, is in the principle of the "formation" of humanity (Bildung), where the progress of civilization is connected with the moral development of the individual, and therefore the improvement of education and upbringing. For Habermas, this is possible primarily through a continuous collective "learning process" (Lernprozess) through overcoming social challenges and cultivating the best moral qualities. **Conclusions.** The modern philosophy of education and the principles of European enlightenment are based on the need for rationality and critical thinking. This is the basis of Jürgen Habermas' concept of the justification of reason and rational action. The European educational project as the heart of modern civilization is based on the Kantian understanding of the independence of the mind and the understanding of its boundaries, as well as a revived rationality. In his concept, Habermas critically overcomes the subjectivist tendencies of transcendentalist philosophy, which, in the epistemic struggle against substantialist metaphysics, brought the doctrine of mind to the level of the philosophy of consciousness. Reason and rationality are nurtured and corrected in the public sphere, in everyday and political dialogue, acting as a guarantee not only of the education of society, but of its development as a whole.

Keywords: **philosophy of education, philosophical anthropology, Enlightenment, rationality, critical thinking, J.Habermas, metaphysics.**

In cites: Tytar, O., Fradkina, N., Havryliuk, Y., Alimova, V. (2022). Philosophy of education and restoration of educational principles in the concept of Jurgen Habermas. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "The Theory of Culture and Philosophy of Science"*, (65), 39-48. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-65-05>

Formulation of the problem. The educational paradigm was also criticized in 1980-2000, at the same time it became clear that we can talk not so much about the negative consequences of educational projects, but about the fact that they did not have enough opportunities to be fully realized. Criticism of the Enlightenment is refuted by J. Habermas. "Over the past ten years, radical criticism of reason has almost become fashionable again" [Habermas, 2000, p. 313], he writes in his work "Philosophical Discourse on Modernism". In this work, Habermas brings into a system various ideas and mental attitudes regarding the criticism of reason, and reduces their origins to concepts and formulas that arose as early as the 19th century. The author proves that criticism of universal reason, starting with Hegel and ending with Foucault and Derrida, does not overcome the principle of subjectivism. Habermas demonstrates how unreliable the "medicines" proposed against the subjectivism of universal reason and logos, which allegedly poisoned Western civilization.

The philosophy of education and training of all mankind on the basis of reason should become a priority for the development of modern society.

Degree of research. The most significant book by Jürgen Habermas "Structural changes in the public sphere. The study of the category of civil society" of 1962 regarding the definition of the public sphere as the basis of democracy for the 60th anniversary of the publication was rethought and supplemented by the author, as a result, in 2022, Jürgen Habermas published "A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative politics" [Habermas, 2022]. Also, the most significant works of Habermas are the works "The Unfinished Project of Enlightenment. Philosophical and political essays" (1990), "Inclusion of the other. Research of political theory" (1996), "Postmetaphysical Thinking II. Essays and answers" (2012) [Habermas, 2012], "This Too a History of Philosophy. Volume 1: The Occidental Constellation of Faith and Knowledge. Volume 2: Rational Liberty. Traces of the Discourse on Faith and Knowledge" (2019) [Habermas, 2019].

The goal is to investigate the modern philosophy of education and the principles of European enlightenment on the example of the concept of Jürgen Habermas, to prove that the European educational project is the heart of modern civilization.

Presentation of the main material and research results.

Habermas is a leading modern philosopher who not only defends reason and rationality, but also offers a continuation of the educational project, philosophy and education for all mankind. Habermas emphasizes that overcoming the supposedly all-powerful mind is "entrusted" to exotic, peripheral, marginal formations of the spirit. M. Heidegger places his hopes on some archaic "origins" of metaphysics, M. Foucault - on the search for the "archeology" of the humanities, J. Derrida - on the almost imperceptible technique of reading "writing", other philosophers - on people's acquisition of "childlike kinship" in relation to nature, to the body and corporeality, or to society's atonement of his guilt before the "second sex". According to Habermas, no matter how interesting individual topics and solutions are, put forward in the struggle with reason, philosophy in the 21st century. has not yet offered anything salutary and constructive instead of science and reason, therefore "Modern is an unfinished project".

1. Habermas himself proposes a new project of criticism of reason and its renewal through the development of the concept of communicative reason. First of all, to develop this concept, Habermas breaks with some fundamental principles and traditions of the "modern" era:

1. Based on M. Weber's concept of "rationalization", Habermas implements "desubstantialization" and demythologizing of the mind, primarily in the fight against idealistic concepts of the Hegelian type.

2. The subjective tendencies of transcendentalist philosophy are critically overcome, which, in a justified struggle against substantialist metaphysics, brought the doctrine of mind to the level of the philosophy of consciousness. In the fight against the errors of the philosophy of consciousness, Habermas sees his permanent task.

3. In the fight against substantialism and transcendentalist subjectivism, Habermas does not give up the achievements of traditional rationalism. His goal is to save the mind.

4. Habermas takes into account all the movements of traditional rationalism, both towards the development of the theory of action, activity and sovereignty of active subjects-

personalities, and towards the study of interaction, intersubjectivity, including cognitive, moral-practical, socio-historical aspects of human interaction.

5. Habermas himself offers a new project of criticism of the mind and its renewal through the development of the concept of "communicative mind". He sees his goal in the interweaving of the "activity" approach, in the study of the mind as a concrete rationality of action, in the study, in particular, of the intersubjective, communicative dimensions of action.

2. Complex types of action, according to Habermas, can be considered in the light of the following aspects of rationality:

- in the aspect of instrumental rationality (rational solution of technical problems, as a design of effective means that depend on empirical knowledge);

- in the aspect of strategic rationality (sequential decision in favor of certain options – given preferences and decision maxims and taking into account the decisions of rational counterparties);

- in the aspect of normative rationality (rational solution of practical problems within the limits of morality, which is guided by principles);

- in the aspect of rational "expressive action". In other words, the concept of rationality is specified according to the typology of action.

The concept of rationality of J. Habermas organically included and synthesized:

- the relationship of the acting person to the world (Aktor-Welt-Beziehung);

- her relation to other people, precisely such an important factor as the processes of "speech", language, expression of certain language sentences and listening to counterparties of action.

From here, Habermas concludes: the concept of communicative action requires that acting persons (Aktoren) be considered as subjects who speak and listen, who are connected by some relationship with the "objective, social or subjective world", and at the same time put forward certain encroachments on the significance (Geltungsanspruch) of what they talk about, think, what they are sure of. Therefore, the relationship of individual subjects to the world is always mediated - and relativized - by the possibilities of communication with other people, as well as their disputes and the ability to come to an agreement. At the same time, the acting person can make the following claims: his statement is true (wahr), it is correct (richtig - legitimate in the light of the defined normative context), or believable (wahrhaft - when the intention of the speaker is adequately expressed in the statement).

These encroachments on significance (and the corresponding processes of their recognition – non-recognition) are advanced and realized in the process of discourse. Habermas closely connects the concept of discourse, widespread in modern philosophy, precisely with communicative action. Discourse, in his opinion, is the thematization of Geltungsanspruch, the alleged "suspension" of purely external compulsions to act, a new consideration and argumentation by the subjects of actions and motives, intentions, expectations, incl. precisely encroachments, their "problematization".

According to Habermas: "The speaker and the listener directly agree in this world on some issue and communicate within the limits of their compatible sphere of life; this sphere remains for those involved in it in the background as an intuitively perceived, unproblematic, holistically undivided background. The verbal situation is conditioned by a limited a part of the life world defined by the theme. This theme forms the horizon and at the same time allocates a resource of cultural values from which the participants of the communicative process in their attempts to find out borrow agreed patterns of explanations. The solidaristic position in relation to integrated groups and the competence of individuals as members of society are also considered components of the life sphere" [Habermas, 2000, p. 310].

Of particular importance to Habermas is the fact that discourse, by its very nature, denies models of dominance-coercion, apart from the "compulsion" to perfect persuasive argumentation.

These models of Habermas resonate with recent research on the nature of discourse. For example, the concept of "general knowledge", "uncommon ground" and communicative literacy, which we generally agree on: "To understand a text, it is necessary to have access to the information that it presupposes (Hirsch, 1983, p. 165). In linguistic terms, this amounts to claiming that the mechanism of speaker-hearer comprehension is grounded on the so-called mutual knowledge (Gibbs, 1987), i.e., a set of knowledge and beliefs that listeners share with speakers (Bach and Harnish, 1979; Leech, 1983; Levinson, 1983; Schiffer, 1972). One neglected aspect of mutual understanding (Macagno, 2018a; Verdonik, 2010) is the conflict between the allegedly common grounds, which occurs when the speakers assume that some information is shared by the interlocutors when in fact it

is not. The "uncommon ground" becomes extremely important at the level of the analysis of the analysis of the dialogic process as it brings to light how interlocutors detect, negotiate, and discuss the knowledge that is not shared between them" [Macagno, Rapanta, Mayweg-Paus, Garcia-Mila, 2022, p.116].

Habermas assumes that the communicative action and communicative rationality identified and investigated by him correspond to a certain extent to real features, dimensions, aspects of the actions and interactions of individuals in real history. Mutual understanding, recognition, argumentation, consensus are not only concepts of theory, they are integral elements of human interaction. And to some extent - all those actions that lead to at least the smallest agreement of individuals, social groups and associations. At the same time, if the strategic action is determined from the outside, regulated by previously submitted norms and sanctions, then the meaning of communicative action is the need for acting individuals to find and adapt rational principles that can reassure other subjects and incline them to agreement.

According to Habermas, there are much more communicative aspects and dimensions in human actions than we think. And the task of modern thought is to single out, so to speak, illuminate them in the real communication of people, helping modern people to cultivate the mechanisms of agreement, consensus, and conviction, without which a normal democratic process cannot take place.

In particular, it is reciprocity and openness of dialogue, which provides an opportunity for dialogue and understanding: "Reciprocity is a (proto)social mechanism that involves (im)politeness as a balance of positive and negative actions among individuals: doing something good to someone is expected to be reciprocated in kind (Culpeper & Tantucci 2021). The same applies for negatively charged behaviour (Culpeper & Tantucci 2021). The present study advances the theory of reciprocity both empirically and theoretically, as it extends the model to contexts of information transmission, i.e. cases where some news is being communicated from one interlocutor to another. What we found is that the way people react to 'being informed of something' remarkably involves (im)politeness and is mediated by two maxims of epistemic reciprocity: Engagement E (be interested) maxim and Knowledge exchange Ke maxim (be interesting in return)" [Tantucci, V., Wang, A., Culpeper, J., 2022, p.55].

Turning to the topic "modern-postmodern", Habermas paid tribute to the theorists of the Frankfurt School, his teachers and predecessors - M. Horkheimer, T. Adorno and G. Marcuse; but Habermas continues the logic of argument that Horkheimer and Marcuse proposed. Concluding the philosophical discourse on modernity, Habermas states: "modern Europe created the spiritual preludes and laid the material foundations for the formation of a world in which the mentality of aggression would take the place of reason. But, he continues, who else, besides Europeans, will be able to find the courage, strength, and energy to resist the aggression of system creation from their own tradition" [Habermas, 2000, p. 376]

So the prospects for the development of Europe, and Ukraine as its integral part, in the restoration of courage and energy in cultural creation, the creative growth of state-building and the educational tradition as a liberating society into a whole and a separate person.

3. The teleological orientation of history for Habermas, as well as for one of the founders of the Enlightenment project, Herder, in the principle of "formation" of humanity (Bildung), where the progress of civilization is associated with the moral development of the individual, and therefore the improvement of education and upbringing. For Habermas, this is possible primarily through a continuous collective "learning process" (Lernprozess) through overcoming social challenges and cultivating the best moral qualities. According to Habermas, the main tool of the learning process is language as a source of human rationality and a means of improving any knowledge.

In "This Too a History of philosophy" [Habermas, 2019], Habermas proves that the creation of metaphysical systems obscures communication, mythologizes it, makes communicative sense-making and education difficult.

According to Habermas, which he makes both in "Postmetaphysical Thinking II" (2012) [Habermas, 2012] and in "This Too a History of Philosophy" (2019), only modern "postmetaphysical" thinking allows philosophy and humanity as a whole to begin to realize the process of learning itself. This concludes the ideological premises of the Frankfurt School regarding the criticism of the Enlightenment as a possible continuation of it. "This Too a History of philosophy" (2019) [Habermas, 2019] is the realization of Habermas' idea on a very large scale "Overall, this work provides a historical overview that connects Habermas's older communication theory with his more recent arguments for the superiority of Judeo-Christianity. The central thesis is

extended but simple. Communicative rationality, as well as constitutional democracy, arose as a result of a three-thousand-year dialogue between the two poles of Western thought: faith and knowledge. Through a long history of intellectual debates and social transformations, the moral universalism underlying Christianity — developed from its Jewish predecessor — has been incorporated into modern, post-metaphysical thinking" [Bloch, 2019].

According to Habermas, the basis and guarantee of avoiding violence is the presence of democracy and the free functioning of the public sphere.

Habermas proves that the development of the public sphere dates back to the Enlightenment, and was finally formed only at the end of the 19th century.

Jürgen Habermas's article and his use of the concept of "public sphere" became a program for the philosophy of the late 20th and early 21st centuries: the work of 1962 was supplemented by the encyclopedic definition of 1974 and a number of later works, which allowed Habermas to become one of the main theorists of public discourse and its role in "vita activa" of socio-political life: "By "public sphere" we mean first of all the sphere of our communal life, in which something approaching public opinion can be formed. Access is guaranteed to all citizens. A part of the public sphere arises in every conversation in which private individuals gather to form a public association" [Habermas, 1974, p.50].

For Jürgen Habermas, the public sphere is a more abstract category [Habermas, 1991], which can also be achieved by technical means, including the Internet, thus the unlimitedness of communication and the inclusion of all citizens in it is important, rather than direct contact and physical presence, as once upon a time in the ancient Greek agora. The rationality of the dispute and free access to it, of course, are preserved, a joint focus on presenting a certain problem is also necessary. The formation of modern societies required openness, protection of property rights and freedom of expression, which became the basis for the formation of civil society and the public sphere.

Habermas' philosophy is considered to be "the point of intersection of the border between social sciences and philosophy" [Behrends, 2023].

This opens up a field of dialogue between different humanities, their mutual enrichment, which practically best realizes itself in education and the philosophy of education.

Conclusions. The concept of rationality of Y. Habermas organically included and synthesized:

- the relationship of the acting person to the world (Aktor-Welt-Beziehung);
- her relation to other people, precisely such an important factor as the processes of "speech", language, expression of certain language sentences and listening to counterparties of action.

The modern philosophy of education and the principles of European enlightenment are based on the need for rationality and critical thinking. This is the basis of Jürgen Habermas' concept of the justification of reason and rational action. The European educational project as the heart of modern civilization is based on the Kantian understanding of the independence of the mind and the understanding of its boundaries, as well as a revived rationality. In his concept, Habermas critically overcomes the subjectivism tendencies of transcendentalist philosophy, which, in the epistemic struggle against substantialist metaphysics, brought the doctrine of mind to the level of the philosophy of consciousness. Reason and rationality are nurtured and corrected in the public sphere, in everyday and political dialogue, acting as a guarantee not only of the education of society, but of its development as a whole.

REFERENCES

1. Behrends J. C. (2023). Jürgen Habermas. Lauter blinde Flecken. Zeit Online. 16. Februar 2023.
2. Bloch B. (2019). The Unfinished Project of Enlightenment. Boston review. <<https://www.bostonreview.net/articles/brandon-bloch-learning-history/>>.
3. Breul M. (2019). Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Regensburg: Friedrich Pustet. 250p.
4. Corchia L. (2019). Jürgen Habermas. A Bibliography. 1. Works of Jürgen Habermas (1952-2018). Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 177 s.
5. Corchia L. (2016). Jürgen Habermas. A Bibliography. 2. Studies on Jürgen Habermas (1952-2015). Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 502 p.
6. D'Agnesse V. (2023). Fear, Angst, and the "Startling Unexpected". Three Figures of Teaching

- during the COVID-19 Pandemic. *Studies in Philosophy and Education*. <<https://doi.org/10.1007/s11217-023-09873-9>>.
7. Habermas global (2019). *Wirkungsgeschichte eines Werks* / Cochia L., Muller-Doohm S., Outhwaite W. - Berlin: Suhrkamp. 342 p.
 8. Habermas J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp. 301s.
 9. Habermas J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vermünte Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp, 2019.1771s.
 10. Habermas J. (2000, 1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 415s.
 11. Habermas J. (2022). *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative politics* / *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Cambridge: MIT Press. 301p.
 12. Habermas J. (2012). *Postmetaphysical Thinking II=Nachmetaphysisches Denken II. Essays and Responses*. 335 p.
 13. Habermas J. (1974). *The public Sphere: An Encyclopedic Article*. *New German Critique*, Vol.3. 49-50. [in English].
 14. Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Berlin. 108p.
 15. Habermas J. (2019). *This Too a History of Philosophy* / *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Two Volumes. Volume 1: *The Occidental Constellation of Faith and Knowledge*. Volume 2: *Rational Liberty. Traces of the Discourse on Faith and Knowledge*. Berlin: Suhrkamp. 1775p.
 16. Yos R. (2019). *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962*. Frankfurt an Main: Suhrkamp. 230s.
 17. Macagno F., Rapanta Ch. , Mayweg-Paus E. , Garcia-Mila M. (2022). *Coding empathy in dialogue*. *Journal of Pragmatics journal*, 2022, 192, pp.116-132
<www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.02.011> 0378-2166.
 18. Martin T. (2023). *An Argument for the Necessity of Craft Learning in Liberal Education*. *Studies in Philosophy and Education*. <<https://doi.org/10.1007/s11217-022-09857-1>>.
 19. Micalizzi F. (2017). *Habermas und die Europäische Union. Perspektiven für eine Legitimationssteigerung der europäischen Institutionen*. Baden-Baden: Nomos. 370s.
 20. Sandberg, F. (2022). *Applying Habermas' theory of communicative action in an analysis of recognition of prior learning*. *Social theory and education research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida*. London: Routledge. pp. 127-141.
 21. Tantucci V., Wang A., Culpeper J. (2022). *Reciprocity and epistemicity: On the (proto)social and cross-cultural 'value' of information transmission*. *Journal of Pragmatics*, 2022, 194, pp.54-70
<www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.04.012> 0378-2166.
 22. Vierbauer K. Gruber, F. (2019). *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 220s.
 23. Vierbauer K. (2022). *Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas*. Regensburg: Friedrich Pustet.350s.
 24. Behrends, J. C. (2023). *Jürgen Habermas. Lauter blinde Flecken*. *Zeit Online*. 16. Februar 2023 [in German].
 25. Bloch, B. (2019). *The Unfinished Project of Enlightenment*. *Boston review*. <<https://www.bostonreview.net/articles/brandon-bloch-learning-history/>>[in English].
 26. Breul, M. (2019). *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*. Regensburg: Friedrich Pustet. 250. [in German].
 27. Corchia, L. (2019). *Jürgen Habermas. A Bibliography. 1. Works of Jürgen Habermas (1952-2018)*. Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 177 s.[in English]
 28. Corchia, L. (2016). *Jürgen Habermas. A Bibliography. 2. Studies on Jürgen Habermas (1952-2015)*. Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 502 s.[in English]
 29. D'Agnesse, V. (2023). *Fear, Angst, and the "Startling Unexpected". Three Figures of Teaching during the COVID-19 Pandemic*. *Studies in Philosophy and Education*. <<https://doi.org/10.1007/s11217-023-09873-9>>[in English].

30. Habermas global (2019). Wirkungsgeschichte eines Werks / Cochia L., Muller-Doohm S., Outhwaite W. - Berlin: Suhrkamp. 342.[in German].
31. Habermas, J. (2022). Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. Berlin: Suhrkamp. 301.[in German].
32. Habermas, J. (2019). Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vermünte Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp, 2019.[in German].
33. Habermas, J. (2000, 1985). Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 415. [in German].
34. Habermas, J. (2022). A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative politics / Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. Cambridge: MIT Press. 301.[in English].
35. Habermas, J. (2012). Postmetaphysical Thinking II=Nachmetaphysisches Denken II. Essays and Responses. 335 p.[in English].
36. Habermas, J. (1974). The public Sphere: An Encyclopedic Article. New German Critique, Vol.3. 49-50. [in English].
37. Habermas, J. (1991). The Structural Transformation of the Public Sphere. Berlin. 108.[in English].
38. Habermas, J. (2019). This Too a History of Philosophy / Auch eine Geschichte der Philosophie. Two Volumes. Volume 1: The Occidental Constellation of Faith and Knowledge. Volume 2: Rational Liberty. Traces of the Discourse on Faith and Knowledge. Berlin: Suhrkamp. 1775. [in English].
39. Yos, R. (2019). Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962. Frankfurt an Main: Suhrkamp. 230.[in German].
40. Macagno, F., Rapanta, Ch. , Mayweg-Paus, E., Garcia-Mila, M.(2022). Coding empathy in dialogue // Journal of Pragmatics journal, 192, pp.116-132 <www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.02.011> 0378-2166 [in English].
41. Martin, T. (2023). An Argument for the Necessity of Craft Learning in Liberal Education. Studies in Philosophy and Education. <<https://doi.org/10.1007/s11217-022-09857-1>> [in English].
42. Micalizzi, F. (2017). Habermas und die Europäische Union. Perspektiven für eine Legitimationssteigerung der europäischen Institutionen. Baden-Baden: Nomos. 370.[in German].
43. Sandberg, F. (2022). Applying Habermas' theory of communicative action in an analysis of recognition of prior learning. Social theory and education research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida. London: Routledge. pp. 127-141.[in English].
44. Tantucci, V., Wang, A., Culpeper, J. (2022). Reciprocity and epistemicity: On the (proto)social and cross-cultural 'value' of information transmission // Journal of Pragmatics, 194, pp.54-70 <www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.04.012> 0378-2166. [in English].
45. Vierbauer, K. Gruber, F. (2019). Habermas und die Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 220.[in German].
46. Vierbauer, K. (2022). Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas. Regensburg: Friedrich Pustet.350.[in German].

The article was received by the editors 20.01.2022

The article is recommended for printing 18.06.2022

Титар Олена Володимирівна, доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, майдан Свободи 4, 61022, м. Харків, Україна, <https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

Наталя Володимирівна Фрадкіна, кандидат філософських наук, доцент кафедри українознавства, культурології та історії науки Національний технічний університет «Харківський політехнічний університет», вулиця Кирпичова 2, 61000, м. Харків, Україна, <https://orcid.org/0000-0002-2879-3183>

Гаврилюк Юрій Романович, кандидат технічних наук, доцент кафедри природничих наук Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», вулиця Кирпичова 2, 61000, м. Харків, Україна, <https://orcid.org/0000-0001-7762-5699>

Вікторія Марківна Алімова, пошукач кафедри теорії культури та філософії науки філософського факультету, Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, майдан Свободи 4, 61022, м. Харків, Україна, <https://orcid.org/0000-0002-1951-7830>

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ І ВІДНОВЛЕННЯ ПРОСВІТНИЦЬКИХ ПРИНЦИПІВ У КОНЦЕПЦІЇ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

Мета — дослідити сучасну філософію освіти та принципи європейського просвітництва на прикладі концепції Юргена Габермаса, довести, що європейський просвітницький проект є осердям сучасної цивілізації. Методи дослідження — історично-філософський, герменевтика, прагматика дискурсу, аналітичний метод. Наукова новизна. У концепції раціональності Ю. Габермаса органічно включені та синтезовані: - відношення діючої особи до світу (Aktor-Welt-Beziehung); - відношення її до інших людей, саме такий важливий фактор як процеси "мовлення", мови, висловлювання тих або інших мовних речень та вислуховування контрагентів дії. Телеологічна спрямованість історії для Габермаса, як і для одного з засновників Просвітницького проекту, Гердера у принципі «формування» людства (Bildung), де прогрес цивілізації пов'язується з моральним розвитком особистості, а отже вдосконаленням освіти і виховання. Для Габермаса це можливо насамперед через постійний колективний «навчальний процес» (Lernprozess) через подолання суспільних викликів та виховання найкращих моральних якостей. Висновки. Сучасна філософія освіти та принципи європейського просвітництва спирається на необхідності раціональності та критичного мислення. Це є основою концепції Юргена Габермаса виправдання розуму та раціональної дії. Європейський просвітницький проект як осердя сучасної цивілізації спирається на кантівському розумінні самостійності розуму та розуміння його кордонів, а також відродженої раціональності. Габермас у своїй концепції критично переборює суб'єктивістські тенденції трансценденталістської філософії, яка у епістемній боротьбі проти субстанціоналістської метафізики перевела вчення про розум на рівень філософії свідомості. Розум та раціональність виховуються та корегуються у публічній сфері, у повсякденному та політичному діалозі, виступаючи запорукою не тільки освіти суспільства, а його розвитку в цілому.

Ключові слова: **філософія освіти, філософська антропологія, Просвітництво, раціональність, критичне мислення, Габермас, метафізика.**

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Behrends J. C. (2023). Jürgen Habermas. Lauter blinde Flecken. Zeit Online. 16. Februar 2023.
2. Bloch B. (2019). The Unfinished Project of Enlightenment. Boston review. <<https://www.bostonreview.net/articles/brandon-bloch-learning-history/>>.
3. Breul M. (2019). Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Regensburg: Friedrich Pustet. 250p.
4. Corchia L. (2019). Jürgen Habermas. A Bibliography. 1. Works of Jürgen Habermas (1952-2018). Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 177 s.
5. Corchia L. (2016). Jürgen Habermas. A Bibliography. 2. Studies on Jürgen Habermas (1952-2015). Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 502 p.
6. D'Agnesse V. (2023). Fear, Angst, and the "Startling Unexpected". Three Figures of Teaching during the COVID-19 Pandemic. Studies in Philosophy and Education. <<https://doi.org/10.1007/s11217-023-09873-9>>.
7. Habermas global (2019). Wirkungsgeschichte eines Werks / Cochia L., Muller-Doohm S., Outhwaite W. - Berlin: Suhrkamp. 342 p.

8. Habermas J. (2022). Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. Berlin: Suhrkamp. 301s.
9. Habermas J. (2019). Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vermühtige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp, 2019.1771s.
10. Habermas J. (2000, 1985). Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 415s.
11. Habermas J. (2022). A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative politics / Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. Cambridge: MIT Press. 301p.
12. Habermas J. (2012). Postmetaphysical Thinking II=Nachmetaphysisches Denken II. Essays and Responses. 335 p.
13. Habermas J. (1974). The public Sphere: An Encyclopedic Article. New German Critique, Vol.3. 49-50. [in English].
14. Habermas, J. (1991). The Structural Transformation of the Public Sphere. Berlin. 108p.
15. Habermas J. (2019). This Too a History of Philosophy / Auch eine Geschichte der Philosophie. Two Volumes. Volume 1: The Occidental Constellation of Faith and Knowledge. Volume 2: Rational Liberty. Traces of the Discourse on Faith and Knowledge. Berlin: Suhrkamp. 1775p.
16. Yos R. (2019). Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962. Frankfurt an Main: Suhrkamp. 230s.
17. Macagno F., Rapanta Ch. , Mayweg-Paus E. , Garcia-Mila M. (2022). Coding empathy in dialogue. Journal of Pragmatics journal, 2022, 192, pp.116-132
<www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.02.011> 0378-2166.
18. Martin T. (2023). An Argument for the Necessity of Craft Learning in Liberal Education. Studies in Philosophy and Education. <<https://doi.org/10.1007/s11217-022-09857-1>>.
19. Micalizzi F. (2017). Habermas und die Europäische Union. Perspektiven für eine Legitimationssteigerung der europäischen Institutionen. Baden-Baden: Nomos. 370s.
20. Sandberg, F. (2022). Applying Habermas' theory of communicative action in an analysis of recognition of prior learning. Social theory and education research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida. London: Routledge. pp. 127-141.
21. Tantucci V., Wang A., Culpeper J. (2022). Reciprocity and epistemicity: On the (proto)social and cross-cultural 'value' of information transmission. Journal of Pragmatics, 2022, 194, pp.54-70
<www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.04.012> 0378-2166.
22. Vierbauer K. Gruber, F. (2019). Habermas und die Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 220s.
23. Vierbauer K. (2022). Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas. Regensburg: Friedrich Pustet.350s.
24. Behrends, J. C. (2023). Jürgen Habermas. Lauter blinde Flecken. Zeit Online. 16. Februar 2023 [in German].
25. Bloch, B. (2019). The Unfinished Project of Enlightenment. Boston review.
<<https://www.bostonreview.net/articles/brandon-bloch-learning-history/>>[in English].
26. Breul, M. (2019). Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas. Regensburg: Friedrich Pustet. 250. [in German].
27. Corchia, L. (2019). Jürgen Habermas. A Bibliography. 1. Works of Jürgen Habermas (1952-2018). Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 177 s.[in English]
28. Corchia, L. (2016). Jürgen Habermas. A Bibliography. 2. Studies on Jürgen Habermas (1952-2015). Department of Political Science. - Pisa, Rom: Societa di Teoria Critica. 502 s.[in English]
29. D'Agnesse, V. (2023). Fear, Angst, and the "Startling Unexpected". Three Figures of Teaching during the COVID-19 Pandemic. Studies in Philosophy and Education.
<<https://doi.org/10.1007/s11217-023-09873-9>>[in English].
30. Habermas global (2019). Wirkungsgeschichte eines Werks / Cochia L., Muller-Doohm S., Outhwaite W. - Berlin: Suhrkamp. 342.[in German].
31. Habermas, J. (2022). Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. Berlin: Suhrkamp. 301.[in German].

32. Habermas, J. (2019). Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vermühtige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp, 2019.[in German].
33. Habermas, J. (2000, 1985). Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 415. [in German].
34. Habermas, J. (2022). A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative politics / Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. Cambridge: MIT Press. 301.[in English].
35. Habermas, J. (2012). Postmetaphysical Thinking II=Nachmetaphysisches Denken II. Essays and Responses. 335 p.[in English].
36. Habermas, J. (1974). The public Sphere: An Encyclopedic Article. New German Critique, Vol.3. 49-50. [in English].
37. Habermas, J. (1991). The Structural Transformation of the Public Sphere. Berlin. 108.[in English].
38. Habermas, J. (2019). This Too a History of Philosophy / Auch eine Geschichte der Philosophie. Two Volumes. Volume 1: The Occidental Constellation of Faith and Knowledge. Volume 2: Rational Liberty. Traces of the Discourse on Faith and Knowledge. Berlin: Suhrkamp. 1775. [in English].
39. Yos, R. (2019). Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952-1962. Frankfurt an Main: Suhrkamp. 230.[in German].
40. Macagno, F., Rapanta, Ch. , Mayweg-Paus, E., Garcia-Mila, M.(2022). Coding empathy in dialogue // Journal of Pragmatics journal, 192, pp.116-132 <www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.02.011> 0378-2166 [in English].
41. Martin, T. (2023). An Argument for the Necessity of Craft Learning in Liberal Education. Studies in Philosophy and Education. <<https://doi.org/10.1007/s11217-022-09857-1>> [in English].
42. Micalizzi, F. (2017). Habermas und die Europäische Union. Perspektiven für eine Legitimationssteigerung der europäischen Institutionen. Baden-Baden: Nomos. 370.[in German].
43. Sandberg, F. (2022). Applying Habermas' theory of communicative action in an analysis of recognition of prior learning. Social theory and education research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida. London: Routledge. pp. 127-141.[in English].
44. Tantucci. V., Wang. A., Culpeper. J. (2022). Reciprocity and epistemicity: On the (proto)social and cross-cultural 'value' of information transmission // Journal of Pragmatics, 194, pp.54-70 <www.elsevier.com/locate/pragma>DOI: <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2022.04.012> 0378-2166. [in English].
45. Vierbauer, K. Gruber, F. (2019). Habermas und die Religion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 220.[in German].
46. Vierbauer, K. (2022). Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas. Regensburg: Friedrich Pustet.350.[in German].

Стаття надійшла до редакції 20.01.2022

Стаття рекомендована до друку 18.06.2022

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ імені В. Н. Каразіна

Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ»
Випуск 65, 2022

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
українською, англійською мовами

На обкладинці представлено картину Еверта Кольєра
«Натюрморт Vanitas»

Комп'ютерна верстка, коректура – *Скубіна Н.С.*

Підписано до друку 28.12.2022. 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