

ISSN 2076-5894

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Черкаський національний університет  
імені Богдана Хмельницького

DOI:10.31651/2076-5894-2018-1

**ВІСНИК  
ЧЕРКАСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія  
**ФІЛОСОФІЯ**

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

**№ 1. 2018**

Черкаси – 2018

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –  
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну перереєстрацію КВ № 21389-11189Р від 25.06.2015

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, естетики та філософії освіти. У публікаціях досліджуються світоглядні підстави сучасних трансформаційних процесів в Україні та світі, особливості функціонування моральної, естетичної, політичної та релігійної свідомості, аналізуються актуальні питання історії філософії та філософії релігії.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України з філософських наук (Наказ МОН України від 12 травня 2015 р. № 528).

Випуск № 1 наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 8 від 18 червня 2018 року).

*Журнал реферується Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського), індексується Google Scholar.*

**Головна редакційна колегія:**

Червко О.В., д.е.н., проф. (головний редактор); Бочко Ф.Ф., член-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); Корновенко С.В., д.і.н., проф. (заступник головного редактора); Кирилюк Є.М., д.е.н., проф. (відповідальний секретар); Архипова С.П., д.пед.н., проф.; Біда О.А., д.пед.н., проф.; Гнезділова К.М., д.пед.н., проф.; Головня Б.П., д.т.н., доц.; Гусак А.М., д.ф.-м.н., проф.; Десятов Т.М., д.пед.н., проф.; Землюліна Н.І., д.і.н., проф.; Жабогінська С.А., д.філол.н., проф.; Кузьмінський А.І., член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; Кукурудза І.І., д.е.н., проф.; Лизогуб В.С., д.б.н., проф.; Ляшенко Ю.О., д.ф.-м.н., доц.; Марченко О.В., д.філос.н., проф.; Масненко В.В., д.і.н., проф.; Мінаєв Б.П., д.х.н., проф.; Морозов А.Г., д.і.н., проф.; Перехрест О.Г., д.і.н., проф.; Поліщук В.Т., д.філол.н., проф.; Селіванова О.О., д.філол.н., проф.; Чабан А.Ю., д.і.н., проф.; Шпак В.П., д.пед.н., проф.

**Редакційна колегія серії:**

*Марченко О.В., д.філос. н., проф. (відповідальний редактор), Процишин В.М., к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), Богданов В.С., д.філос.н., проф., Дмитренко М.Й., д.філос.н., проф., Дуїкін В.Р., д.філос.н., проф., Іщенко М.П., д.філос.н., проф., Коломієць О.Г., д.філос.н., доц., Кретов П.В., к.філос.н., доц., Стадник М.М., д.філос.н., проф., Усов Д.В., д.філос.н., доц., Шпак В.Т., д.філос.н., проф., Szymanek K., dr. hab. (Польща), Slomski W., dr. hab., prof. (Польща), Короткая Т.П., д.філос.н., проф. (Білорусія).*

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

**Адреса редакційної колегії:**

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,  
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,  
кафедра філософії та релігієзнавства. Тел. (0472) 37-55-57  
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>  
e-mail: [epictet@ukr.net](mailto:epictet@ukr.net)

© Черкаський національний  
університет, 2018

# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 392.6 + 305 +17. 022.1  
DOI:10.31651/2076-5894-2018-1-3-16

**STOROZHUK Svitlana Volodymyrivna**,  
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,  
Professor of the Department of Philosophy  
National University of Life and  
Environmental Sciences of Ukraine

**HOYAN Igor Mykolayovych**  
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,  
Professor of the Department of Philosophy,  
Sociology and Religious Studies  
Vasyl Stefanyk Pre-Carpathian National  
University,  
e-mail: ivigoian@gmail.com

## GENDER EQUALITY IN THE CONTEXT OF SOCIAL RELATIONS

*Despite the fact that in most countries of the world a change of the gender order has been observed, modern intellectual discourse cannot be proud of significant developments in this area, at least because of the lack of a single conceptual interpretation of the concept of «gender equality», which in its turn significantly complicates the development of state and international strategies for gender equality, relevant to time and circumstances. In view of this, the purpose of our study is to highlight the main approaches to the interpretation of gender equality and outline the prospects for their practical implementation as a peculiar civilization model. The scientific novelty includes substantiating the proposition that we have all grounds to consider the marginalization of socially deterministic roles in the representatives of the two genders as one of the forms of gender discrimination, since within this approach there is a masculinization of a woman that is combined with the genocide of femininity. Given this fact, there is every reason to believe that the only model of gender equality is that built on the principle of «equal but different». Ensuring gender equality depends on the level of economic development of the state, namely: in the countries whose economic life is the «second wave of civilizational changes» (Elvin Toffler), low gender equality indicators are observed, even despite its legislative consolidation, however, as the US experience shows, this equality is not determined by it. Provision of appropriate time and socio-cultural, economic and political circumstances of the gender perspective requires a clear approach to the interpretation of the content of gender equality, which will be set against the background of the conceptual vision of gender, which will take into account the biological and social deterministic roles of representatives of each sex.*

**Key words:** gender, gender equality, masculinity, femininity, universal good, discrimination.

**Formulation of the problem.** The problem of gender equality in the last decade of the XX century – at the beginning of the XXI century was on the forefront of socio-political life. Within the framework of various political centers, parties and public organizations, including international ones, strategies are being developed to ensure the equality of men and women, at the same time legislative documents are proposed to overcome gender inequality. It is obvious that the leader in the struggle against the latter is the feminist movement that was born under the influence of the educational concept of the natural equality of people (Thomas Hobbes, John Locke, Jean – Jacques Rousseau, etc.) and the French Revolution of 1789, under the influence of the achievements of which Olympe de Gouges wrote her world-famous «Declaration of the Rights of Women and Citizens» [1]. In this pamphlet, the French writer, continuing the intellectual tradition of Nicolas de Condorcet, emphasized the universal nature of equality and natural human rights, and thus the contradictions of the revolutionary movement, whose slogans were selective.

**Analysis of the recent research and publications.** Despite the fact that the «Declaration of the Rights of Women and Citizens» was a kind of Rubicon in the path of gender equality, during the time of its writing the problem of gender discrimination was not realized even in the women's environment. This is evidenced not only by the text of the «Declaration», in particular the famous appeal of Olympe de Gouges: «Woman, wake up! Alarm of Mind is spread around the universe; lay your rights» [1], but also other works of feminist sense. So, for example, Mary Wollstonecraft, stating the right of women to self-fulfillment, education and civil rights, addresses her works the male audience. «Make them [women] free,» remarked the researcher, «and they will quickly become wise and kind, and men will become even wiser and charitable, improvements must go in parallel» [2, p. 175]. The idea of the natural equality of men and women as an essential prerequisite for the formation of a just and moral society, in the worldview and works of Mary Wollstonecraft, was unusually combined with the recognition of the naturally determined division of labor on the basis of gender, in the context of which she considered the problem of equality. «With a sense of pleasure, she writes, I imagined a woman looking after the children, sharing all her duties, perhaps only with a servant, in order to get rid of the slavish part of home affairs. I see her preparing for her husband's meeting, arranging herself and children, and how tired she returns home in the evening and sees smiling children and her well-groomed house. And my heart is sinking, remaining among them, and with the sound of familiar steps even starts beating from joyous excitement» [2, p. 142-143].

Polemicalizing with the leading enlighteners of the time, Mary Wollstonecraft insisted on the need for social transformations carried out on the basis of reason. Despite the fact that this idea is completely consonant with the general intentions of the educational paradigm of thinking, it has a distinctly innovative character, which manifests itself in the researcher's rejection of the patriarchal structure of society. According to M. Wollstonecraft, intelligent society is a society that takes into account the nature and needs of human nature, based on the natural differences between men and women. In view of this, the concept of gender equality developed by Wollstonecraft had ambivalent practical implications. On the one hand, the researcher's teaching became significant, as it promoted the educational cult of reason as a universal gender-based tool for learning the world and building public relations, which women could then be involved in. Undoubtedly, this was of no small importance to the development of the women's movement. Meanwhile, the natural difference between men and women, positioned by Wallstoncraft, for a long time defined the social role of women, the significance of which was actualized only in the private sphere, which confirms the preservation of the patriarchal, repressive nature, in the gender aspect, of American society in the middle of XX century. It was precisely against this type of equality that the works of Simon de Beauvoir [3], Kate Millet [4], Shulamith Firestone [5], B. Fridan [6] et al. In these and many other works, the focus was placed on the socio-cultural and ideological origins of the existing gender inequality, on the one hand, and on the other – on the problems encountered by women in asserting the right to their own personal identity. At the same time, the meaningful filling of the phenomenon, new to the European society, was overgrown with that «mysticism», which at one time was characterized by the female nature.

Despite the preservation of the patriarchal nature of social relations, the intentions aimed at overcoming all types of inequality are clearly visible in the Western civilizational space. Thus, according to the text of the Universal Declaration of Human Rights [7], the international community became aware that «there is a general problem of inequality, which advocates in different forms and is produced by a different combination of common social factors ... one who wants to fight against the first, must fight against the second» [8, p. 250-251]. The above remarks by Pitirim Sorokin formed the basis of the formation of the modern axiological network of European society. Alpha and omega of the latter became a personality free of any social restrictions – legal, civil, economic, ethnic, racial, sexual, etc. Particularly acute, as evidenced by the «Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women» [9], was the issue

of gender discrimination. This was due to the fact that, despite all the socio-cultural changes, the practical implementation of gender equality, as Susan Okin rightly emphasized in her paper «Women in Western Political Thought» [10], took place extremely slowly, as they encountered a large number of political, axiological and ideological obstacles [10, p. 286]. Thus, in spite of the long history of the feminist movement, there is no conceptual unity in defining the content of gender equality. This, according to Elizabeth Spelman, is due to the fact that there is no single «woman» prototype that reflects common interests for all, thus laying the conceptual background of the ideological unity of the feminist movement [11], and with it social practice. In view of this, feminist discourse is constantly replenished with works that offer gender-related projects that are relevant to the time, historical and socio-cultural realities. In this context, it is worth mentioning the works of such contemporary researchers as Nancy Frazer [12], Carol McMillan [13], Janis Savitsky [14], Mieke Verloo [15], Anna Van der Vleuten [16], Katherine McKinone [17], Judy Walch, Sara Cantillon [18], Neil Thompson [19], Svitlana Storozhuk, Ihor Hoyan [16] and others.

**Purpose.** Despite the fact that in most countries of the world there is a change in the gender order, modern intellectual discourse cannot be proud of significant developments in this field, at least because of the lack of a single conceptual interpretation of the concept of «gender equality», which ultimately complicates the development of state and international strategies for gender equality. relevant in time and circumstances. In view of this, the purpose of our study is to highlight the main approaches to the interpretation of gender equality and outline the prospects for their practical implementation as a peculiar civilization model.

**Presentation of the main material.** Despite the general attention of society to the issue of gender equality, in the modern world, one can hardly find a state that has been able to overcome gender discrimination. This is due not only to the preservation of patriarchal social stereotypes, but also to the peculiarity of political tradition. As an example, one can recall the United States, where from the 60's of XX century there has been observed an intensification of the women's movement, whose activities were aimed at overcoming patriarchal social relations and, accordingly, ensuring equal opportunities for representatives of the two sexes. It is significant that the latter did not involve changes in the socio-political tradition, the core of which has been the principle of equal opportunities for over a century, which organically and traditionally rejected the state intervention in the private sphere. In view of this, in the US public-political thought there was a belief that any «difference» in the treatment of women contributed to the consolidation of their social marginalization, thereby forming a complex inferiority.

The widespread US paradigm of formal legal equality was effective at the stage of «liberating» a woman from power under patriarchal institutions, the main among them, according to Kate Millet, being a family [20]. «The main institution of the patriarchy – writes the researcher – is a family. It is both a mirror of society and a connecting link between a human and society, a patriarchal unit within the patriarchal whole. By acting as an intermediary between the individual and the social structure, the family exercises control and subordination where political and other powers are inadequate. Being a key instrument and part of the foundations of the patriarchal society, the family and the distribution of roles in the family are its prototypes. Being an instrument of society, the family not only prompts its members to adapt and subjugate, but acts as a unit of the government of a patriarchal state that manages its citizens through heads of families. Even in those patriarchal societies where women are given the legal rights of citizens, there is still a tendency for women to be governed solely by the family, and their relationship with the state is either negligible or absent at all» [20, p. 24].

Kate Millet's remarks on the patriarchal nature of the American family of the 50's and 60's are quite coincident to the conclusions suggested in the work of Betty Friedan «The Riddle of Femininity» [6], published in 1963. In this work, the researcher was one of the first to focus on the fact that in today's society, a woman cannot be called a full-fledged human person, since this quality is completely offset by the highly popular idea of «mysterious femininity», within which there is no

room for searching by a woman of her own «I», or for realizing her own desires. «The problem of acquiring a personality», notes Betty Friedan, «at that time [it goes about 60's of XX century – our clarification] was new for a woman, completely new one. The feminists were in the forefront of female evolution. They had to prove that women were also human beings. They were supposed to smash, if necessary even using violence, the decorative porcelain figurine that in the last century represented the ideal of a woman. They had to prove that a woman was not a passive unrealistic reflection, not a decorative unnecessary decoration, not a thoughtless animal, not a thing used by others, not a being, devoid of her own voice» [6]. In other words, the main problem faced by American women in the 1960's of XX century was the problem of personal self-identification, which by this time had been the privilege of men.

It should be noted that the problem of «releasing» a woman, at least in the United States, was updated with the activation of the movement against all forms of discrimination, which continued to persist due to the stability of the American legal doctrine introduced in XIX century. As it is known, its core was the principle of equal treatment with persons who are in the same position. In other words, the American legal system based on the principle of «separate, but equal», consolidated gender inequality, laying the foundations for all forms of discrimination [21]. In our opinion, this was precisely the cause of the militancy of the American feminists of the 1960's, which was clearly manifested in public actions, such as «Miss America» contest, which took place in Atlantic City [22]. No less aggressive was «Cell – 16» founded in 1968. Representatives of this radical organization, put at the center of their activity the struggle for «liberating» women from all forms of oppression, including the emancipation, which, in their opinion, manifests itself as the acceptance of the prevailing discriminatory social system by attaching to the rights and freedoms that men had [23]. In other words, contrary to the traditional belief in the feminist movement, representatives of the «Cell-16» considered emancipation as a kind of adaptation, adjustment of the oppressed to the conditions of oppression, and therefore did not consider it an effective mechanism for the physical, psychological, emotional and spiritual liberation of women from men. Because of this, the female representatives of the «Cell-16» opposed the working, personal relationships with men, which contributed to the preservation of patriarchal relations [24].

Given the peculiarity of the tasks set by Roxanne Dunbar and Dana Densmore, ideas and practical goals of the «Cell-16» did not receive a significant resonance among the representatives of the women's movement in the United States, whose main goal was to ensure the equal status of women by means of emancipation. The latter was accompanied by a number of obstacles, including not the last place was occupied by patriarchal stereotypes and repressive practices that forced women to maintain an established patriarchal order. Patriarchal subordination, accompanied by civil and economic disenfranchisement and often seemed more promising than the violence women encountered in social self-realization, which could not be left out of feminist discourse, are evidenced by works by Susan Brownmiller [25], Katherine McKinnon [26], Felice Newman [27], Pauline B. Bart and Aylin Gayle Moran [28] et al., in which rape is seen as one of the tools of conquest and oppression of women. It is thanks to them that in the public consciousness there are such concepts as «sexism», «domestic violence», «sexual harassment», etc., and later methods for overcoming their consequences.

Along with the theme of violence, a prominent place in the feminist discourse of the Second Wave was the problem of pornography, which, like rape, for a long time was a tool of oppression of women. This idea was conceptualized in the work of Susan Griffin, «Pornography and Silence,» in which the researcher considered pornography, not only as one of the most effective instruments of humiliation of a woman, but also a way of depriving her subjectivity [29, p. 201-202]. A similar view was expressed by Andrea Dworkin in «Pornography: Men Own Women» [30]. In this work the American researcher and activist of the women's movement explored pornography as a dehumanization industry based on hatred of a woman. Pornography, observes Andrea Dworkin, acts as a form of violence against a woman during her creation, but its social consequences are equally devastating – it forces men to eroticize domination, humiliation and ill-treatment of women.

No less productive was the further work of Andrea Dworkin, who in her public speeches and scientific research focuses on the indisputable role of pornography in the process of permanent violence against a woman and the absence of an appropriate social reaction. «The exhausted Jew», Dworkin remarks, «is a recognized brutality behind the barbed wire, almost naked, crippled by a Nazi doctor's knife. The Vietnamese in a tiger cage, almost naked, with broken and curved bones, bruised flesh is a recognized cruelty. The black slave on the American plantation, almost naked, in chains, the flesh in scars from the whip is a recognized cruelty. A woman under torture is a sexual entertainment. A woman under torture sexually stimulates. The torture of a woman who is tormented sexually captivates. The humiliation of a woman under torture is sexually charming. The humble position of a woman under torture is sexually pleasing, sexually exciting and gives sexual pleasure» [31]. Exploring violence against a woman as a form of terror, Andrea Dworkin, quite rightly, raises the problem of female violence to a global level. At the same time, the researcher is well aware that it is extremely difficult to overcome gender discrimination and ensure gender equality, since state legislation is commonly introduced by men, and because when women challenge pornography, they are arrested, tortured while claiming to act as legal defenders of «freedom of speech». In fact, they act as legitimate defenders of male privileges, male property and phallic power [31].

By explicating the tools and means of gender discrimination, the US feminist movement simultaneously promoted a gender neutral policy in the sphere of citizenship. So, in the opinion of many active participants in the women's movement aimed at emancipation, namely: Alice Rossi in her «Feminist Reports: From Adams to Beauvoir» [32], Janet Richards in her book «Skeptical Feminism» [33], Susan Okin in her «Women in Western Political Thought» [10], Natalie Bluestone in her book «Women and the Perfect Society: «The Republic» of Plato and Modern Myths about Gender» [34] – in the legal sense, women and men should be treated as equal, that is, identical. Gender differences are assessed by them as irrelevant, since they were formed as a result of the unjust organization of society, and thus could easily be eliminated through legal reforms (Natalie Bluestone). In view of this belief, in the United States began to establish a similarity policy, and with it «feminism of equal rights», which was accompanied by a sharp attack on the image of a woman dominant in the contemporary society, with her expressive intention for motherhood.

Thus, in contrast to the dominant in intellectual discourse of that time Talcott Parsons's sociological theory of structural and functional roles, who generally acknowledged the equality of the representatives of the two genders, nevertheless advocated a patriarchal social structure with the inherent subordinate position of women, among the representatives of the feminist movement, Sandra Bem's theory of androgyny was gaining ever greater support [35]. It was suggested by a researcher in the early 1970's and questioned the traditional bipolarity of gender roles. In particular, Sandra Bem suggested that the measurement of femininity and masculinity can be divided into two areas: an individual with high masculine and low feminine indicators would be categorized as «masculine», whereas with high feminine and low masculine indicators that one would be categorized as «feminine». People who have high rates in both categories would be defined as «androgynous», and with equally low rates – as «undifferentiated» [35]. On this conceptual background, and based on these questionnaires, Sandra Bem argued that the fusion of masculine and feminine features was extremely important for the full functioning and adaptation of a human being in society. In other words, the theory of androgyny refutes the prevailing at that time sexual polarization of the social world.

Initiated by the women's movement of the USA, the intention to ensure formally legal equality of women was gradually institutionalized in the form of the National Women's Organization (NOW in English), which appeared in 1966 under the direction of Betty Friedan. The main task of this organization was reformation of American legislation and overcoming the concept of differentiated citizenship. «As long as the law divides citizens by gender, women will be discriminated against on the basis of outdated social stereotypes. It's time to put an end to the

discussions and arguments about a special nature of women that hinder the achievement of true equality of opportunity and freedom for women» [36].

The reform of the US gender policy was initiated in 1961 by President John Kennedy. He supported the creation of the Commission on the Status of Women to study the situation of women's rights in post-war America. The result of the commission's work was the 1963 Women's State Report, in which, for the first time, the government documented the discrimination of women in the socio-economic sphere. In the same year, the first Federal Law on equal pay was adopted, which prohibited discrimination in terms of remuneration for work on the basis of sex. The law introduced the obligatory principle of equal remuneration for the equal work of men and women. Thus, the efforts of the pre-war social wing of the American women's movement succeeded in advancing the collective rights of women employed in industrial production. Note that at first the law did not apply to the administrative sphere, where gender equality was established almost in ten years [37].

Focusing on reforming the existing system of government, feminists acted through the methods traditional for the US political culture – filing lawsuits and lobbying for bills. The Feminists Commission, Equal Opportunities Commission, was extremely quick on allegations of litigation against employers due to a breach of the Civil Law that prohibited discrimination on the basis of sex, which, in turn, forced many companies to pay significant monetary fines with the reimbursement of material and moral damage and to employ by court decision. The same fines were imposed on the publishing houses of the newspapers, publishing announcements on employment with the indication «men are wanted» [37].

NOW's active struggle against women's discrimination, yielded fruitful results very quickly. Already in the 70's of XX century the USA adopted a number of bills aimed at overcoming gender inequality in educational, labor, civil, legal, economic, and other spheres. Instead, the Amendment on the equal rights, adopted by the US Congress in 1972, was ratified only by 32 of the 38 states, which in the end did not become a constitutional norm. Despite this, and in spite of all the obstacles, precisely at that very time the principle of gender equality became an integral part of the US civilian policy. This was also facilitated by President Kennedy, a gender-sensitive policy of «positive actions». For example, in seeking to overcome gender discrimination, the authorities ensured greater access to the labor market and policy, increasing the representation of few previously represented population groups in public committees, political parties and educational institutions [38, p. 15], imposing sanctions at the same time on those companies that refused to carry out the policy outlined [39, c. 17]. In view of this, the contradiction between the prevailing US liberal «equal opportunities policy» and the compensatory policy of «positive actions» became extremely quick. In order to avoid discrimination of some social groups, «positive actions» thus violated the «equal opportunities» of participation in the social production of other groups of the population. In other words, «positive actions» included a given equality of results, which contradicted the principle of «equal opportunity» dominant in the public consciousness, forcing supporters of «positive actions» to get rid of using quotas [38, p. 44]. Thus, the only privilege of American women is the principle of equality [50, p. 7].

Ensuring the equality of men and women in unity with a gender-neutral policy, it seems that there is every reason to consider the undoubted achievement of American feminism. Meanwhile, such a conclusion is too premature, given his insensitivity to the «special rights» of a woman. In view of this, already in the 80's of XX century in the American society they were actualized as a problem of motherhood. After all, conceptualized as a result of political and public debate, a gender neutral policy contributed to the active involvement of women in the public sphere, and thus became the undoubted achievement of American feminism, the development of which has now taken place in unity with traditional socio-political principles, creating new forms of inequality. Thus, as a result of social transformation, in American sociopolitical practice, not only femicide manifested itself, in the end women encountered the problem of combining professional and family



roles. The growth of divorces gradually shaped the inequality of custody of children, who most often were remaining with their mother, who was assigned the same responsibilities for the material provision of children as their father. In other words, the problem of equality has led to the fact that a man was freed from a significant amount of child support, while the woman was forced to combine professional and maternal responsibilities.

Actualization of new forms of discrimination, led to changes in the world-view vector of the feminist movement, in the rhetoric of which there is a problem of «specific rights» of women. One of the first, in the American women's movement, was Betty Friedan. In her work published in 1981, «The Second Stage» [41], the head of the feminist movement focused on the fact that «the femininity of mysticism» no longer oppresses women, women are now suffering from «feminist mysticism», which prevents them from devoting enough time to their children and families. With this in mind, Betty Friedan justified the urgent need for a new, balanced view of the family, love and work. In her view, women, having received the support of men, should focus their efforts on rebuilding social institutions and developing social assistance programs for the education of children, paid leave in case of a child's illness, flexible work schedule, etc.

Despite the fact that the ideas expressed in the «Second Stage» reflected the real problems of the US gender policy, they did not find support, either among the representatives of the feminist movement, or the general public, which led to the gradual establishment of a gender neutral policy, within which the division into men's and women's responsibilities and activities was completely alleviated. The US policy became also insensitive to a family law, which gave rise to new forms of discrimination against women. So, for example, in the United States, only three states – California, New Jersey and Washington provide paid leave due to pregnancy and childbirth. In other cases, American mothers can count on only 12 weeks of unpaid leave during pregnancy and childbirth, provided they work at least a year in a large company (which has more than 50 employees). The only mitigation in this case is compensation for medical insurance of 6-8 weeks of temporary disability. Contrary to the constraints of women's «special rights», a gender neutral policy is fully in line with the principle of «equal opportunity» that prevails in the American social and political consciousness.

Given the close link between gender-neutral policies and socio-political processes that took place in the United States in the mid-20th century, namely the fight against all forms of discrimination, its values and principles were supported primarily in those countries where the fight against gender inequality became more relevant in unity with the fight against other forms of inequality. For example, in the United States, this process was developing in parallel with the struggle for establishing racial equality, whereas in the Republic of Tunisia, the problem of gender equality got intensified in unity with the struggle for liberation from the protectorate of France. Meanwhile, in our opinion, it was the latter that defined the vector of development of the women's movement in that state. Indeed, as it is known, the majority of the population of Tunisia professes Islam, whose doctrine does not provide equal rights for men and women. Instead, the newest French history was determined by its secular character, eventually a clear separation of state and church. It is obvious that this idea could not be accepted by the Tunisian society, which led to the fact that Islam at the constitutional level was enshrined in the state religious doctrine [42]. Nevertheless, the Constitution of Tunisia is based not on the demands and rules of Shariah, but on Western European civilization values, among which one of the leading places being occupied by freedom and equality of personality. Thus, for example, article 21 of the Constitution of Tunis states, «All citizens, men and women, have equal rights and responsibilities, and are equal before the law without any discrimination,» but Article 40 provides equal for men and women right to work. Indicative, in our opinion, is Article 46, which establishes the duty of the state «to protect the foreseen rights of women and work to strengthen and develop these rights». In addition, the state «guarantees equality of opportunities for women and men for access to all levels of responsibility in all territories», and also works «to achieve parity between women and men at the election meetings» [42].

Undoubtedly, the articles mentioned above are a significant achievement of the Islamic state in the way of ensuring gender equality. At the same time, attention is drawn to the fact that the achievement of parity in the rights of men and women, as well as in the United States, takes place without taking into account the «special rights» of women. So, in Tunisia, at birth, a woman can receive from 4 to 8 weeks of maternity leave, paying 67.7% of the salary. In addition, in Tunisia, as a result of the constitutional consolidation of gender equality, as well as the United States, there is no division into men's and women's professions, in this connection, women work at the level of men, even in spite of the differences in physical capabilities, that in our opinion, there is every reason to consider not only a kind of gender discrimination, but also feminicide.

The situation is similar in India. Just like in Tunisia, the struggle for gender equality here is in parallel with the liberation from colonial dependence on England, which can undoubtedly be considered a leader in the fight against gender discrimination. At the same time, the United Kingdom is the third in terms of providing «special rights» for women. Of course, here in the same way as in other countries of the world, the legislation provides for a series of relaxations for pregnant women, which can hardly be considered sufficient for the growth of prestige of motherhood. All of our achievements and limitations, reflected in Indian political practice, aimed at ensuring gender equality. Thus, on the one hand, India adopted a number of legislative acts aimed at ensuring gender equality, but, on the other hand, the deeply conservative nature of Indian society in unity with the eternal traditions and regulations of Hinduism became a significant obstacle to the establishment of genuine gender equality. It became a privilege for women, who came from privileged families and representatives of the urban population of the middle class [43]. Instead, inequality and discrimination of women are clearly manifested in the rural environment, which, however, is not confined to feminicide.

Despite positive developments regarding the legal, social and economic status of women, there are currently no grounds for considering this issue resolved. Of course, in this context, the leading European countries have progressed most in this context, whose social and political thought was determined by the intention to develop a «state of general well-being». In view of this, ensuring gender equality was in unity with the consciousness of the differences (unequal, unequal) between men and women, which could lead to a difference in their socio-economic status. In this context, the European policy of equal rights was constantly supplemented by special programs of the state to improve the status of women and to meet their specific needs. The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, 1979, initiated by the United Nations, could be indicative in this context. This international document can be considered a significant event in the history of the feminist movement, since it affirmed the equality of men and women at the international level, while emphasizing the importance of the social role of motherhood. So, for example, Article 11 initiated the development of social programs for maternity support by the States-participants, through the introduction of paid leave or vacation with comparable social assistance in pregnancy and childbirth without losing their previous job, providing additional social services. Social platforms provided the opportunity to combine family responsibilities with work and participation in public life, primarily through the creation and expansion of a network of childcare facilities [9].

The most prominent in this context is the Beijing Platform for Action [44], which proposes to the international community to take a number of measures to ensure the principle of «equality of rights and responsibilities of women and men in the family, at work and in broader national and international contexts», since «equality of women and men is one of the issues of human rights and one of the conditions ensuring social justice as well as the necessary and basic prerequisite for achieving equality, development and peace», and «transforming partnerships on the basis of equality of women and men is one of the conditions for sustainable development, which places the interests of man in the first place» [Art.1, 44]. In other words, the Beijing Platform for Action, recognizing the presence of socially determined differences between women and men, has focused

its efforts on ensuring the equality of men and women without the intention of femicide, as evidenced by paragraph 29 of the Platform, which focuses on the remarkable role of women in the family and the process of childbirth, which, however, should not be a barrier to her on her way to civic and economic activity, and therefore men as well as the whole society are obliged to assume a significant part of their duties in the process of raising children. At the same time, with the requirements for ensuring gender equality, the Platform clearly maintained the requirement for respect for the woman's choice of life [44].

Despite the significant achievements of the international community in overcoming gender discrimination, there is currently no reason to consider this problem fully resolved. Thus, the high number of countries where these and other international instruments were ratified and the principle of gender equality was constitutionally enshrined, a high level of gender discrimination remains. An example in this context may be Ukraine, the Constitution of which states unequivocally that «there can be no privileges or restrictions on the grounds of race, color, political, religious and other beliefs, sex, ethnic and social origin, property status, place of residence, by language or other features. Equality of rights for women and men is ensured by: providing women with equal opportunities with men in socio-political and cultural activities, in education and training, in work and remuneration for it; special measures on labor protection and health of women, establishment of pension privileges; creating conditions that enable women to combine work with motherhood; legal protection, material and moral support for motherhood and childhood, including the provision of paid holidays and other benefits to pregnant women and mothers» [45]. Nevertheless, according to experts from the Rozumkov Center, practically in all areas women are faced with real barriers in the labor market, and their roots are contained within the system of employment organization and in the problems faced by women, seeking to combine professional activities with family responsibilities [46, p. 8]. It is significant that this situation continued to persist even though the proportion of women working in higher education is significantly higher than the corresponding indicator for men. Without attention to this, women in most sectors occupy positions that do not require a high level of qualification and do not provide for professional growth opportunities. As a result, the average wage of Ukrainian women is 34% lower than that of men. At the same time, Ukraine has absolute gender equality in such areas as health and education [47]. Thus, in recent years the situation in the legislative sphere and the representation of women in public authorities has improved, and the number of women-deputies has also slightly increased.

Contrary to the positive trends observed in certain spheres of public life, the high level of gender inequality remains in Ukraine. This is largely due to the domination of Soviet stereotypes and social practices, in which legislation acts as a kind of programmatic slogan that opens the door for international dialogue without imposing any restrictions on civil policy. This political practice was clearly manifested in the Soviet state, which, despite the legislative consolidation of the principle of gender equality, promoted the values of the patriarchal family. As a result, legally established equality has become discriminatory, since only women were assigned double responsibilities – family and professional ones [48]. Significant changes in the Ukrainian society regarding the solution of the issue of gender equality are also not observed after the proclamation of state independence. Declaring the European vector of civilizational development, the socio-political thought and family policy continue to determine patriarchal stereotypes, which ultimately promote the preservation of gender discrimination [46, c. 9].

Along with the above, one should not forget that a significant number of Ukrainians live in rural areas, and therefore, on the one hand, their outlook is characterized by a high level of conservatism, and on the other hand – by the rooting of a gender division of labor, which promotes the preservation of gender stereotypes. In other words, the preservation of patriarchal relations in the rural regions of Ukraine is fully and appropriately described by Elvin Toffler, the second wave of civilizational changes [5], and their change implies a radical transformation of ideological, economic, technological and other transformations.

**Conclusions.** The article proposes and substantiates the position that in the contemporary socio-political discourse of the world there are two conceptual approaches to the interpretation of gender equality. Within the framework of the first approach, differences between men and women are regarded as insignificant, and as a result gender equality is considered in the context of identity (or similarity), which leads to the introduction of a gender-neutral equal opportunities policy, within which the «special rights» of women are totally levelled down, which in our opinion promotes the development of new forms of inequality and discrimination, and that it is important not only for women, but for men, especially in ensuring their right to motherhood or parenthood. A striking example in this context is the US experience, where women, as well as men, should constantly choose between their own right to motherhood/parenthood and social realization. It was emphasized that gender neutral policies were most often implemented in the countries in which the fight against gender discrimination got intensified either in the context of combating other forms of discrimination or the general movement for liberation, or started manifesting itself as a natural result of economic, and civilizational transformations.

In European countries, whose socio-political thought is characterized by the continued development of the liberal tradition, the practice of emancipation has spread, which has ensured the gradual involvement of women in all spheres of social life on the basis of the principle of «equal, but different». This was facilitated not only by the development of the feminist movement, but by liberalism itself, within which the concept of the state of the common good gradually emerged. In other words, in European socio-political discourse, gender equality was viewed through the prism of socially deterministic roles of every gender.

We have all grounds to consider marginalization of socially deterministic roles of the representatives of the two genders as one of the forms of gender discrimination, since within this approach there is a masculinization of a woman that is combined with the femininity genocide. In view of this, there is every reason to believe that a promising model of gender equality is based on a gender-based «equal, but different» gender principle. According to it, women and men have equal legal rights, but also take into account the special rights of women to motherhood, which to a certain extent reflects the anthropological and biological difference between the sexes.

The disclosure of the main intentions of the gender policy of different countries provides every reason to speak of the existence of three types of gender policy. The first type is a gender neutral policy, which maximizes the «equal opportunities» of men and women in all spheres of social life through a complete leveling of socially deterministic roles of representatives of two articles. That is, the main methodological concept on the basis of which the relations between the sexes are based is the principle of full social equality and the principle of anthropological identity, which does not take into account and alleviates the special anthropological, needs of women and their special rights, in particular the right to motherhood. The second type is a gender sensitive policy, which, taking into account the socially determined roles of representatives of the two sexes ensures equal opportunities for men and women due to the large number of different social programs that take into account the special needs of women, in particular during pregnancy and childbirth. That is, this type of gender relations is based on liberalism and takes into account the socially deterministic roles of each of the sexes, in particular maternity. A third type is the discriminatory policy of women, which is widespread in low-income countries and has a large number of people employed in agriculture, which affects the preservation of patriarchal relations that underpin the preservation of gender inequality; as well as in countries whose legislation is built up in accordance with the requirements of Shariah, according to which the equality of men and women is not traceable in the context of religious tradition.

Besides it has been shown that the provision of gender equality depends on the level of economic development of the state, namely: in countries whose economic life corresponds to the «second wave of civilizational changes» (Elvin Toffler), low gender equality indicators are observed, even despite its legislative consolidation. Instead, in economically developed countries, we have high levels of gender equality, even though there are differences in approaches to its

interpretation. Hence, the economic factor is one of the objective factors influencing the formation of the principles of gender inequality. In other words, the degree of gender equality in one or another country affects not only philosophical or cultural factors that unfold in philosophical or political discourse, but anthropological-biological (in particular, the status of motherhood) and economic factors that correlate worldview paradigms of gender equality.

#### References (in language original)

1. Декларация прав жінки і громадянки (О. де Гуж.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://megasite.in.ua/118088-deklaraciya-prav-zhinki-i-gromadyanki.html>
2. Van der Vleuten Anna. The Price of Gender Equality / Anna van der Vleuten. – London: Routledge. – 226 p.
3. Бовуар С. Второй пол. Том 1: Факты и мифы [Электронный ресурс] / С. де Бовуар. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks//Psihol/Bovuvar/07.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks//Psihol/Bovuvar/07.php)
4. Millett K. Sexual Politics / Kate Millett. – New York: Columbia University Press, 2016. – 416 p.
5. Тоффлер Э. Третья Волна [Электронный ресурс] / Э. Тоффлер. – Режим доступа: [https://royallib.com/book/toffler\\_elvin/tretya\\_volna.html](https://royallib.com/book/toffler_elvin/tretya_volna.html)
6. Файерстоун С. Диалектика пола. Обоснование феминистской революции [Электронный ресурс] / Суламифь Файерстоун. – Режим доступа: <https://genderlibrary.files.wordpress.com/2015/02/shulamith-firestone.pdf>
7. Всеобщая декларация прав человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995\\_015](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015)
8. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М.: Изд-во политической литературы. 1992. – 543 с.
9. Конвенція Організації Об'єднаних Націй про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995\\_207](http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_207)
10. Millett Kate. Theory of Sexual Politics [Cudd Ann E.; Andreasen Robin O. Feminist theory: a philosophical anthology], Oxford, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005, P. 37-59.
11. Спелман Э. Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? / Э. Спелман // Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – С. 274-296.
12. Fight Back! Feminist Resistance to Male Violence. Edited by Frederique Delacoste and Felice Newman. – Berkeley, California: Cleis Press, 1981. – 398 p.
13. MacKinnon Catharine A. Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination. – New Haven: Yale University Press, 1979 – 312 p.
14. Rossi A. S. Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir / Alice S. Rossi. – N.Y.: Columbia University Press, 1973 – 716 p.
15. Griffin S. Pornography and Silence: Culture's Revolt Against Nature / S. Griffin. – New York: Harper and Row, 1981. – 277 p.
16. Storozhuk S., Hoyan I. Gender equality as a modern phenomenon / S. Storozhuk, I. Hoyan // Anthropological Measurements of Philosophical Research. – 2017. – Vol. 11. – P. 71-83.
17. Lombardo E., Meier P., & Verloo M. Policymaking from a Gender+ Equality Perspective / E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo // Journal of Women, Politics & Policy. – 2017. – №38(1). – P. 1-19.
18. Ячейка 16: первый опыт пробуждения от сна эмансипации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://womensation.org/cell-16/>
19. Sawicki Jana. Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body (Thinking Gender) / Jana Sawicki. – London: Routledge, 1991. – 144 p.
20. McMillan C. Women. Reason and Nature / C. McMillan. – Princeton University Press, 1982. – 165 p.
21. Попкова Л. П. Политика равных прав и равных возможностей (на примере США) [Электронный ресурс] / Л. Попкова // Социальная работа, сентябрь, 2017. – Режим доступа: <http://soc-work.ru/article/805>
22. Курлански М. 1968. Год, который встряхнул мир [Электронный ресурс] / М. Курлански. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1048598>
23. Fraser Nancy. After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State / Nancy Fraser // Political Theory. – Nov., 1994). – Vol. 22, No. 4. – P. 591-618.
24. Юрлова Е. С. Индия: гендерные проблемы на рубеже XXI века // Социс: Социологические исследования. – 1998. – N 12. – С. 83-88.
25. Bluestone N. H. Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender. – Oxford: Berg, 1987. – 238 p.
26. Mackinnon C. Sex Equality / Catharine Mackinnon. – Foundation Press, 2016. – 1982 p.
27. Dworkin Andrea. Pornography: men possessing women / Andrea Dworkin. – London: Women's Press, 1981. – 304 p.
28. Thompson Neil. Anti-Discriminatory Practice: Equality, Diversity and Social Justice / Neil Thompson. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. – 248 p.

29. Friedan Betty. *The Second Stage* / Betty Friedan. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. – 357 p.
30. Brownmiller S. *Against our Will: Men, Women and Rape* / Susan Brownmiller. – New York: Ballantine Books; Reprinted edition, 1993. – 480 p.
31. Дворкин А. Порнография: новый терроризм [Электронный ресурс] / Андреа Дворкин. – Режим доступа: <http://womention.org/dworkin-pornography-the-new-terrorism/>
32. Richards J. R. *The Sceptical Feminism* / Janet Radcliffe Richards. – London: Routledge, 1980. – 320 p.
33. Okin S. *Women in Western Political Thought* / S. Okin. – NJ: Princeton University Press, 1979. – 440 p.
34. Bem Sandra L. The measurement of psychological androgyny / Sandra Bem // *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. – 1974. – Vol. 42, N. 2 – С. 155-162.
35. Bacchi C. L. *The Politics of Affirmative Action: «Women», Equality & Category Politics*. – London: Sage Publications, 1996. – 191 p.
36. Попкова Л. Социально-правовой статус женщин США: история XX века [Электронный ресурс] / Л. Попкова. – Режим доступа: <http://www.owl.ru/library/036t.htm>
37. Попкова Л., Жидкова Е. Первая волна западного феминизма: суфражизм в XIX–XX веках [Электронный ресурс] / Л. Попкова, Е. Жидкова. – Режим доступа: <https://www.feminisnts.info>
38. *Affective Equality Love, Care and Injustice* / J. Baker, K. Lynch, M. Lyons, Maggie Feeley, Niall Hanlon, Maeve O'Brien, Judy Walsh, Sara Cantillon. – Luxembourg: Springer, 2016. – 289 p.
39. Воронина О. А. Феминизм и гендерное равенство / О.Ворогнина. – М.: Эдиториал УРСС, 2003. – 320 с.
40. *Violence Against Women. The Bloody Footprints*. Edited by Pauline E. Bart and Eileen Geil Moran. – London: SAGE Publications, 1993. – 312 p.
41. Fraser Nancy. A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi / Nancy Fraser // *New Left Review*. – May 2013. – №81. – P. 119-132.
42. Конституция Туниса 2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://worldconstitutions.ru/?p=1049>
43. Цымбал Л. В мире иллюзий: Почему гендерное равенство в Украине – это фантастика [Электронный ресурс] / Любовь Цымбал. – Режим доступа: <http://womo.ua/v-mire-illyuziy-pochemu-gendernoe-ravenstvo-v-ukraine-eto-fantaziya/>
44. Пекинская декларация и Платформа действий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20R.pdf>
45. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>
46. Гендерна рівність і розвиток: погляд у контексті європейської стратегії України. – К.: Заповіт, 2016. – 244 с.
47. Фридан Б. Загадка женственности [Электронный ресурс] / Б. Фридан. – Режим доступа: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1019773>
48. Айвазова С. Советский вариант «государственного феминизма» [Электронный ресурс] / Светлана Айвазова. – Режим доступа: <http://www.owl.ru/win/books/gender/11.htm>
49. Wollstonecraft M. *A Vindication of the Rights of Woman* / M. Wollstonecraft; Ed by C. H Poston. – New York: Norton, 1975. – 384 p.
50. Young I. *Justice and the Politics of Difference* / I.Young. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990. – 286 p.

#### References

1. Declaration of rights for a woman and citizen (O. de Guzh.). *Retrieved from: <http://megasite.in.ua/118088-deklaraciya-prav-zhinki-i-gromadyanki.html>* (in Ukr.)
2. Van der Vleuten, Anna (1993). *The Price of Gender Equality*. London: Routledge.
3. Bovuar, S. *Second sex. Tom 1: Facts and myths*. *Retrieved from: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/Bovuar/07.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/07.php)* (in Russ.)
4. Millett, K. (2016). *Sexual Politics*. New York: Columbia University Press.
5. Toffler, E. *Third Wave*. *Retrieved from: [https://royallib.com/book/toffler\\_elvin/tretya\\_volna.html](https://royallib.com/book/toffler_elvin/tretya_volna.html)* (in Russ.)
6. Fayerstoun, C. *Dialectics of sex. Ground of feminist revolution*. *Retrieved from: <https://genderlibrary.files.wordpress.com/2015/02/shulamith-firestone.pdf>* (in Russ.)
7. Universal Declaration of Human Rights. *Retrieved from: [http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995\\_015](http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015)* (in Russ.)
8. Sorokin, P. (1992). *Man. Civilization. Society*. Moscow: Publishing of political literature (in Russ.)
9. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. *Retrieved from: [http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995\\_207](http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_207)* (in Ukr.)
10. Millett, Kate (2005). *Theory of Sexual Politics. Feminist theory: a philosophical anthology*, 37-59. Oxford, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing
11. Spelman, E. (2005). *Simona de Bovuar and women: who "we are"?* *Feminist criticism and revision of history of political philosophy*, 274-296. Moscow: ROSSPEN (in Russ.)
12. *Fight Back! Feminist Resistance to Male Violence* (1981). Frederique Delacoste and Felice Newman (Ed.), California, Berkeley: Cleis Press

13. MacKinnon, Catharine A. (1979). *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. New Haven: Yale University Press
14. Rossi, A. S. (1973). *Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. N.Y.: Columbia University Press
15. Griffin, S. (1981). *Pornography and Silence: Culture's Revolt Against Nature*. New York: Harper and Row
16. Storozhuk, S., Hoyan, I. (2017). Gender equality as a modern phenomenon. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 71-83.
17. Lombardo, E., Meier, P., Verloo, M. (2017). Policymaking from a Gender+ Equality Perspective. *Journal of Women, Politics & Policy*, 38 (1), 1-19.
18. Cell 16: the first experience of awakening from the dream of emancipation. *Retrived from: <http://womention.org/cell-16>* (in Russ.)
19. Sawicki, Jana (1991). *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body (Thinking Gender)*. London: Routledge
20. McMillan, C. (1982). *Women. Reason and Natjre*, Princeton University Press, 165 p.
21. Popkova, L. P. Politics of equal rights and equal possibilities (on the example of the USA. *Retrived from: <http://soc-work.ru/article/805>* (in Russ.)
22. Kurlanski, M. 1968. Year that shook the world. *Retrived from: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1048598>* (in Russ.)
23. Fraser, Nancy (1994). After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State. *Political Theory*, 22, 4, 591-618.
24. Yurlova E.S. (1998). India: gender problems on the border of the XXI century. *Socis: Sociologicheskie issledovania (Sociological research)*, 12, 83-88 (in Russ.)
25. Bluestone, N. H. (1987). *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Oxford: Berg
26. Mackinnon, C. (2016). *Sex Equality*. Foundation Press
27. Dworkin, Andrea (1981). *Pornography: men possessing women*. London: Women's Press
28. Thompson, Neil (2016). *Anti-Discriminatory Practice: Equality, Diversity and Social Justice*. Basingstoke: Palgrave Macmillan
29. Friedan, Betty (1998). *The Second Stage*. Cambridge, MA: Harvard University Press
30. Brownmiller, S. (1993). *Against our Will: Men, Women and Rape*. New York: Ballantine Books
31. Dvorkin, A. Pornografiya: noviy terrorism. *Retrived from: <http://womention.org/dworkin-pornography-the-new-terrorism>*
32. Richards, J. R. (1980). *The Sceptical Feminism*. London: Routledge
33. Okin, S. (1979). *Women in Western Political Thought*. NJ: Princeton University Press
34. Bem, Sandra L. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 2, 155-162
35. Bacchi, C. L. (1996). *The Politics of Affirmative Action: "Women", Equality & Category Politics*. London: Sage Publications
36. Popkova L. Socially-legal status of women of the USA: history of XX century. *Retrived from: <http://www.owl.ru/library/036t.htm>* (in Russ.)
37. Popkova L., Zhidkova E. First wave of western feminism: suffragism in XIX - XX centuries. *Retrived from: <https://www.feminisnts.info>* (in Russ.)
38. *Affective Equality Love, Care and Injustice* (2016) / J. Baker, K. Lynch, M. Lyons, Maggie Feeley, Niall Hanlon, Maeve O'Brien, Judy Walsh, Sara Cantillon. Luxembourg: Springer
39. Voronina, O. A. (2003). *Feminism and gender equality*. Moscow: Editorial URSS (in Russ.)
40. *Violence Against Women. The Bloody Footprints* (1993). Pauline E. Bart and Eileen Geil Moran (Ed.). London: SAGE Publications
41. Fraser, Nancy (May 2013). A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi. *New Left Review*, 81, 119-132.
42. The Constitution of Tunisia. *Retrived from: <http://worldconstitutions.ru/?p=1049>*
43. Tsyimbal L. In the world of illusions: Why gender equality in Ukraine is a fantasy. *Retrived from: <http://womo.ua/v-mire-illyuziy-pochemu-gendernoe-ravenstvo-v-ukraine-eto-fantaziya/>*
44. Beijing Declaration and Platform for Action. *Retrived from: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20R.pdf>* (in Russ.)
45. The Constitution of Ukraine. *Retrived from: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>* (in Ukr.)
46. *Gender equality and development : look in the context of European strategy of Ukraine* (2016). Kyiv: Zapovit (in Ukr.)
47. Fridan, B. Riddle of femininity. *Retrived from: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1019773>*
48. Ayvazova, S. Soviet variant of "state feminism". *Retrived from: <http://www.owl.ru/win/books/gender/11.htm>*
49. Wollstonecraft, M. A (1975). *Vindication of the Rights of Womar*. New York: Norton
50. Young, I. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press

**СТОРОЖУК Світлана Володимирівна,**

доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії  
Національного університету біоресурсів і  
природокористування України

**ГОЯН Ігор Миколайович,**

доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства  
Прикарпатського національного університету  
Імені Василя Стефаника  
e-mail: ivigoian@gmail.com

**ГЕНДЕРНА РІВНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН**

***Анотація.** Попри те, що в більшості країн світу спостерігається зміна гендерного порядку, сучасний інтелектуальний дискурс не може пишатися істотними напрацюваннями в даній сфері, як мінімум через відсутність єдиного концептуального тлумачення поняття «гендерна рівність», що в підсумку своєму істотно ускладнює розробку відповідних часу і обставинам державних і міжнародних стратегій забезпечення гендерної рівності. З огляду на це, мета нашого дослідження полягала у висвітленні основних підходів до тлумачення гендерної рівності та визначення перспектив їх практичного впровадження в вигляді своєрідного цивілізаційного стандарту. Наукова новизна полягає в обґрунтуванні положення про те, що маргіналізацію соціально-детермінованих ролей у представників обох статей є всі підстави розглядати як форму гендерної дискримінації, оскільки в рамках даного підходу відбувається маскулінізація жінки, що поєднується з геноцидом фемінності. Встановлено, що загальною моделлю гендерної рівності може стати та, що вибудовується на основі принципу «рівні, але різні». Поряд з іншим показано, що забезпечення гендерної рівності залежить від рівня економічного розвитку держави, оскільки в країнах, економічне життя яких відповідає «другій хвилі цивілізаційних змін» (Е. Тоффлер) спостерігаються низькі показники гендерної рівності, навіть незважаючи на їх законодавче закріплення, проте, як показує досвід США, що не визначається ним. Встановлення відповідного часу і соціокультурним, економічним і політичним обставинам гендерного порядку, вимагає концептуального підходу до тлумачення змісту гендерної рівності, який з'явиться на тлі концептуального бачення гендеру, в рамках якого будуть враховані біологічні та соціально-детерміновані ролі представників кожної статі.*

***Ключові слова:** гендер, гендерна рівність, маскулінізм, фемінність, загальне благо, дискримінація.*

*Одержано редакцією 27.05.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018*

**УДК 177.3**

**DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-16-23**

**УСОВ Дмитро Володимирович,**

доктор філософських наук,  
професор кафедри суспільних наук  
Черкаського інституту пожежної безпеки  
імені Героїв Чорнобиля Національного  
університету цивільного захисту України,  
e-mail: dimausov@i.ua

**КОНТРАКТУАЛІСТИЧНИЙ ДИСКУРС  
ІДЕЇ РАЦІОНАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ**

*Предметом дослідження стали основні поняття та принципи критичного осмислення теорії суспільної угоди Д. Готьє, який своїми роздумами розвиває протилежну контрактуалізму Дж. Ролза ідею контрактаріанізму, яка має своїм витоком власне гоббсівський варіант політичної*



антропології. Йдеться про запропоновану ним ґрунтовну спробу раціонального обґрунтування моральної філософії, розбудову її основних ідей та принципів на засадах не практичного, а інструментального розуму, чистої раціональності. Остання, на відміну від визнання значущості моральних принципів для кожного вільного індивіда, наполягає на тому, що індивіди прагнуть керуватися передусім своїми власними інтересами і просто вимушені укласти угоду для досягнення взаємовигідного співробітництва. Концепцію Д. Готьє можна охарактеризувати як «теорію раціональної угоди», що постулює в якості засадничого поняття – поняття раціональності, а угоду вважає особливим різновидом ігрових міжлюдських взаємин.

**Ключові слова:** суспільна угода, чесний контракт, раціональність, чесність, справедливість.

**Постановка проблеми.** Осмислюючи засновані на угоді справедливі чи несправедливі закони, сучасна політична філософія (передусім завдяки працям Дж. Ролза та Д. Готьє) прагне зрозуміти, як пов'язані між собою право та інтерес, користь та справедливість, що й зумовило особливості предмету дослідження статті – спроби всебічного аналізу вкорінених в гоббсівському дискурсі суспільної угоди основних принципів теорії справедливості. До того ж в межах ідеї суспільної угоди актуалізується, як наголосив відомий канадійський філософ Ч. Тейлор, проблема моральності як проблема нашого слідування голосу природи всередині нас. Тейлор застосовує термін «атомізм» передусім «для назви сучасних доктрин, які або повертаються до теорії суспільного договору, або намагаються захистити у певний спосіб пріоритет індивіда та його прав перед суспільством, або репрезентують якийсь суто інструментальний погляд на суспільство» [1, с. 233]. В загально ж методологічному сенсі особливої актуальності ідеї суспільної угоди надає те, що остання є засадою всіх конкретних угод та істотних взаємин громадян і влади.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** В самій ідеї суспільної угоди та її інтерпретації В. Керстінгом, Д. Готьє, Р. Дворкіним, Дж. Ролзом, А. Сенном, Е. Тугендгатом (частково досліджених в роботах вітчизняних – А. Єрмоленко, Н. Кудрявцева, Л. Ситніченко, М. Тур та російських філософів – Т. Алексеева, Г. Канарш, Б. Кашніков, Е. Соловйов), її визначальному зв'язку з найістотнішими проблемами сучасної етики, політичної філософії та філософії права висвітлюється її як загальноєвропейське, так і загальнолюдське значення. Зауважимо, що критика нібито неправдивого універсалізму ліберальної теорії суспільної угоди та властивого їй спрощеного бачення принципів справедливого розподілу розмаїтих соціальних благ у відомій книзі Дж. Грея «Поминок по Просвітництву» є також певним аргументом на користь реконструкції основних методів та принципів неметафізичної теорії суспільної угоди та раціональності і Дж. Ролза, і Д. Готьє. Адже, як свідчить уважне прочитання роботи Грея, його критичні закиди про сутнісну приналежність принципу індивідуалізму стосується не лише праць Ролза, але й творів Р. Дворкіна, Б. Акермана, Д. Готьє. Як наголошує Грей, роботи названих авторів ніби-то об'єднує з працею Ролза прагнення поставити «неісторичний та абстрактний індивідуалізм на службу легалістській та юридичній парадигмі в політичній філософії. Завдання політичної філософії розуміється як створення ідеальної конституції, в ідеалі – конституції на всі часи і для країн та народів» [2, с. 22]. До того ж звідси робиться висновок про те, що коли б хоч мінімальний рівень політичної моралі втілюється в принципах справедливості та права, то права людини відтісняють на другий план права спільнот, їх норми та цінності.

**Мета статті:** проаналізувати особливості контрактualістичного дискурсу ідеї раціональної справедливості як принципу регуляції діяльності, що засвідчує про істотний для сучасної політичної філософії та філософії права перехід від телеологічного до правового осмислення проблем справедливості, свободи, рівності, легітимності соціальних інституцій.

**Виклад основного матеріалу.** Дійсно, суспільна угода для Гоббса є синонімом домовленості індивідів щодо стійкого державного порядку, спроможного врятувати людей від жахів «природного стану» з його «війною всіх проти всіх». Цю трагічну картину

самотнього, бідного та короткочасного життя Гоббс переконливо зображує в своєму «Левіафані». Т. Гоббс неодноразово наголошує на притаманності індивіду в його «первісному стані» почуття страху та взаємної небезпеки, яке й породжує можливість угоди індивідів щодо припинення «війни всіх проти всіх» та досягнення громадянського миру. Саме в Гоббса (що безумовно імпонує Д. Готье та його послідовникам) інтерес став способом опосередкування двох вимірів регулювання поведінки індивіда вже в громадянському суспільстві – особистої, персональної заборони на поведінку властиву «первісному станові» та простої можливості домовитися щодо відмови від агресивної поведінки. Взаємний інтерес надає також можливість продовження дії спочатку лише простої мирної угоди переконаних хижаків та певного пом'якшення незворушно-жорсткої Гоббсової концепції держави, в межах якої індивід змушений жертвувати не лише своїми пристрастями, але й самим правом, спираючись на особисту здатність розрізнення добра та зла. Проте тут виникає нова для Гоббса, проте актуальна і до сьогодні, проблема суперечливості індивідуальної та суспільної свідомості – як можна поєднати власний інтерес з об'єктивністю незацікавленого розуму? Відповідь Гоббса проста – спочатку думай не про щастя, а про те, як уникнути смерті. Але простота цієї відповіді доповнюється його розумінням неупередженості, раціональності, якому властиве непідвладне зовнішньому примусу вільнодумство. Таким чином, вже завдяки Гоббсу (а це він наголошує в «Левіафані») ми можемо стверджувати, що жодна людина навіть під страхом смерті не може думати інакше, ніж її переконує власний розум.

Зауважимо також, тоді як Гоббс у своїх спробах обґрунтування основних норм державно-правового суспільного ладу спирається на інструментально-стратегічний розум та негативно-конфліктне тлумачення природи людини, Руссо йде принципово іншим шляхом, акцентуючи увагу на формальних умовах легітимації. Руссо, на відміну обґрунтування правових та моральних принципів поза історичними умовами, але на засадах конкретного договору, звертається, як відомо, до процедурного типу легітимації, що є, по суті, подальшим, продуктивним розвитком гоббсівського бачення суспільної угоди переважно як угоди емпіричної. Через низку принципово важливих методологічних зрушень до теорії суспільної угоди Гоббса та Локка, а потім і Руссо звертаються майже всі відомі в царині сучасної політичної філософії автори, наголошуючи на виправданій логічності її розвитку: розрив з природним станом означає новий суспільний принцип регуляції діяльності – він показує, яким чином у поведінці людей місце інстинктів може заступати справедливість. А індивід з усіма своїми природними правами погоджується зі спільнотою лише за умов існування таких правил, які виражають загальний інтерес. Завдяки Руссо розпочинається перетворення розуму індивідуального приватного інтересу в осердя демократичних процедур, вихід цього розуму (вже як розуму практичного) за вузькі межі простого, емпіричного компромісу між учасниками емпіричного консенсусу.

Гоббс стверджує, що основні принципи суспільної угоди та прагнення людини діяти справедливо й неупереджено впливають не з безумовно-всезагальних структур розуму, а з умовно-категоричної, конвенційної згоди на відмову, заборону брати участь у згубному всезагальному соціальному конфлікті. Більше того, заснований на такій згоді принцип справедливості не є власне метафізичним, універсалізуючим справедливість, а лише тимчасовим принципом, який потребує (для його ж дотримання) подальшої, якщо не метафізичної, то державно-політичної легітимації, тобто виникнення держави, правителя тощо. Таким чином, завдяки Т. Гоббсу була сформульована наступна, важлива для умов здійснення справедливості, інтуїція модерного світу – взаємна відмова від свободи мусить відбуватися в певних, спільно визнаних межах. Зауважимо також, що саме місце ідеї суспільної угоди в контексті конституювання модерної політичної філософії та осмислення нею секуляризованих, заснованих на автономії, тобто здатності людських істот установлювати для себе власні закони стало предметом дослідження відомих європейських філософів сьогодення. На думку Ю. Габермаса, істотно пов'язаним з ідеєю суспільної угоди стало

перетворення права (через його десакралізацію) на фундаментальне джерело легітимності й атрибут людського буття. Легітимувальної сили набувають саме горизонтальні соціальні взаємини людей, які й втілюються (на чому наголошують класики європейської філософії Нового часу) в суспільній угоді. На її засадах виникає світська за своєю природою, виправдана передусім вільним прагненням її учасників, система прав людини: замість закону Божого починають говорити про закон природи та закон як сукупність правових норм.

Нові суспільні реалії викликають необхідність по-новому осмислити становище людини та її відчуття свободи прав. В теоріях суспільної угоди, зокрема в працях Т. Гоббса, поняття свободи розглядається ще переважно за допомогою природничонаукової термінології, наприклад, визначення його через поняття відсутності опору. Адже, на його думку, вільною є людина, якій ніщо не заважає робити бажане.

Проте і в такий спосіб йдеться про значущість для модерного суспільства заснованого на десакралізації суспільних відносин реального перетворення саме угоди в засаду відносин правових, що й було втілено в теоріях суспільної угоди та притаманному їй новому баченню взаємозв'язку індивіда як суб'єкта власності та суб'єкта права. На цій підставі лише власник, індивід з притаманним йому правом розпоряджатися своїм «Я» може укласти справедливу угоду з іншими такими ж індивідами.

Порівняння двох сучасних теорій суспільної угоди як теорій справедливості – Дж. Ролза (справедливість як чесність) та Д. Готьє (справедливість як взаємна користь), є принципово важливим для їх глибшого розуміння. На цьому наголошує, наприклад, Б. Беррі, означаючи їх відмінність, яка полягає в тому, що Дж. Ролз спирається на принцип «запони незнання», для досягнення з його допомогою рівноправності учасників суспільної угоди. Людина ж в політичній антропології Д. Готьє є конкретно людиною, якій властива вся інформація і про себе, і про інших. І висхідний простір такої людини перетворюється на територію, вивільнену від моральних принципів, а «принципи справедливості перетворюються на принципи самообмеження, засновані на раціональних, іноді егоїстичних інтересах» [3, с. 9].

Дж. Ролз означає свою теорію справедливості як сучасну версію теорії суспільної угоди і завдяки його версії контрактualізму (який, спираючись на кантівську версію суспільної угоди, виходить з того, що необхідно поважати кожного конкретного індивіда, а моральні принципи мусять бути виправданими щодо нього, тобто вимога дотримання чесною та неупередженою угоди зумовлена зовнішніми щодо неї причинами) сучасний філософський та політичний дискурс стає свідомим того, що заснована на принципах свободи й рівності ідея суспільної угоди є втіленням основних демократичних цінностей, демократичних способів регулювання взаємин громадян і влади. А запропонована Ролзом (на засадах модернізованої теорії суспільної угоди) інтерпретація принципів соціальної справедливості не обмежується лише опертям на інструментальну теорію раціональності, зважаючи на нагальну й до сьогодні потребу узгодження протилежних, часто конфліктуючих між собою намірів та інтересів. Згідно з розумінням Ролзом справедливості як чесності, «принципи справедливості для основної структури суспільства є предметом первісної угоди. Це ті принципи, що вільні й розважливі особи, зацікавлені в плеканні своїх власних інтересів, приймають у такій собі початковій позиції рівності як такі, що визначають фундаментальні умови їхнього осоціалення. Ці принципи мають регулювати всі подальші домовленості» [3, с. 36-37].

Обґрунтовуючи договірний характер своєї теорії справедливості, Ролз повертає договірну теорію (яка далі й далі відходила на другий план під тиском прагматичних та аналітичних поглядів) до життя. Йому надзвичайно імponує те, що ідея суспільної угоди дає можливість об'єднати (шляхом згоди, компромісу як процедури вирішення проблеми) різноманітні, часом навіть відмінні інтереси й цінності. Вона є також, вважає Ролз, більш адекватною (ніж заснований переважно на інструментально-технічній або ж стратегічній раціональності утилітаризм, котрий прагне лише до зиску) плюралістичній сутності

сучасного суспільства. Ролз розглядає суспільну угоду як домовленість, але досить широку, тобто таку, що є витокком політичних прав та обов'язків громадян, механізмом справедливого захисту їхніх інтересів та основою принципів справедливості. Описуючи основну «ідею справедливості», він наголошує: «ми мусимо уявити собі, що ті, хто бере участь у соціальній співпраці, разом, у спільній соціальній дії виберуть принципи, які визначають їхні основні права та обов'язки, а також розподіл соціальних благ. Підписуючи цю суспільну угоду, люди повинні раз і назавжди вирішити, що є справедливим, а що – несправедливим, а ті принципи, які вони виберуть в якості справедливих, мусять бути головними для подальшої критики й реформування суспільних інституцій» [3].

Якщо раціонального суб'єкта Ролза спіткала далеко неоднозначна доля, то ще більшою мірою сказане стосується героя політичної антропології Д. Готьє, основна інтуїція якої сформульована ним на початку роботи «Мораль за угодою», де справедливість є одночасно і взаємовигідною, і неупередженою межею для егоїстичних інтересів: «Обов'язок є вищим від користі, проте дотримання обов'язку є насправді вигідним» [4, р. 2]. Якими ж є ті обмеження, про які невпинно повторює Готьє – моральними (якщо він називає свою теорію «теорією моралі») чи нормативно-раціональними (що впливає з самої суті його теорії)? Засадою теорії моралі Д. Готьє варто справедливо вважати розуміння раціональності як максимізації обґрунтованих переваг так би мовити «людини економічної». Саме таке розуміння людини має стати, на думку Готьє, осердям розважливої політичної антропології, яка орієнтується не на інтерес, а на вигідне надання переваг, тобто на користь. Проте як узгодити такий суб'єктивний підхід з бажаннями інших людей? Тут Готьє звертається до теорії ігор, адже максимізація надання переваг неможлива без ситуації вибору. Готьє звертається до особливого гри – контракту. Таким чином, його теорія раціонального вибору починає називатися «теорією раціонального контракту».

Якщо М. Сендел та Ч. Тейлор були першими, хто розкритикував, строго та прискіпливо окреслив межі раціонально-антропологічної складової теорії Дж. Ролза, власне відкинувши властивий їй погляд на людину як на вільну й раціональну істоту, то ще більшою мірою сказане стосується теорії Готьє. Адже він, так само як і інші прихильники останньої, йде хибним шляхом і для ствердження переваг принципу справедливості перед принципом блага змушений черпати силу з неправдивого метафізичного джерела витлумачення первинного смислу та значущості раціональності індивіда та його індивідуалізму. Готьє вважає, що неупереджені норми раціонального вибору, яких потребують індивіди у своєму суспільному житті, є одночасно схожими на моральні норми і відмінними від них. А сам контракт, наголошує філософ, є різновидом угоди узасадниченої взаємовигідним обміном. Яка ж роль тут належить справедливості, коли настає її черга регулювати взаємини індивідів?

Відповідь Готьє є по-справжньому філософською – справедливість, як особлива форма раціональності, потрібна не лише для того, щоб залагоджувати та дотримуватися контракту, але й для визначення самих умов досягнення контракту як справедливих умов, за яких неможливо зловживати інтересами інших людей та перекладати на плечі інших свої витрати. Таким чином, Готьє прагне якомога більше уваги приділити породженій західною, переважно ринковою за своєю суттю, цивілізацією ринкової взаємодії, яка потребує досить жорстких заборон [4, р. 19].

Осмилюючи поставлене теоретичне та практичне завдання, Готьє вважає, що необхідність моралі органічно пов'язана із практичним застосуванням стратегічної раціональності й розумінням справедливості як раціональної кооперації і зрештою дуже нагадує власне моральну норму. Пропонуючи всім можливим учасникам суспільних відносин досягти справедливого контракту, Готьє називає свою концепцію «максимальною відносною поступкою», точкою, де перетинаються інтереси усіх учасників контракту. Важлива для цього висхідна позиція, яка в традиційних теоріях суспільної угоди має назву «природного стану», є звільненою від моралі територією, а принципи справедливості виступають способами самообмеження, погодження яких є раціональною відповідністю

власним інтересам. Осердям критики Готьє теорії Ролза є те, що останній абстрагується від цілої низки важливих людських якостей, здібностей і талантів, які є надто істотними й мусять бути приналежними до будь-якої теорії справедливості [4, р. 254].

В означеному річизі Готьє окреслює три основні принципи справедливості: перший полягає в максимальній відносній вигоді. Для досягнення раціональної взаємовигідної угоди Готьє вводить другий принцип – справедливими та раціональними мусять бути не лише умови досягнення контракту, але і його дотримання. Такий крок є цілком логічним – коли контракт підписано, саме тоді виникає практична спокуса (та теоретична проблема подолання конфлікту суцього й належного) – досягти найбільшої користі для себе, навіть через порушення взаємовигідного контракту. Саме в цьому принципі сконцентровано наступне прагнення Готьє – сподіватися на раціональність моралі учасників суспільної взаємодії. І зрештою, звертаючись до осмислення засад контракту у вигляді третього принципу справедливості, Готьє зазначає, що навіть добровільний контракт не може бути заснований на несправедливості, на обмані та насильстві, а його виконання не можна вважати раціональним. Тобто взаємовигідне укладання угоди, передбачене останнім принципом справедливості, можливе лише між вільними та рівноправними індивідами.

На відміну від Готьє та на противагу йому, Е. Макінтайр приходиться невтішних висновків, що модерна епоха зробила головне – позбавила наше життя наративної єдності. До того ж ми, як і сучасна людина загалом, дедалі більше покладаємось у здійсненні вибору на інституційні структури, а не на традиційні норми доброчесності, що призводить до появи «одновимірної людини», тобто зникнення власне моральних вимірів людськості. Витоки цієї кризи вбачаються мислителю у радикальному розмежуванні між належним і суцим у західній новоевропейській філософській думці (згадаймо принцип Г'юма про неможливість виведення належного із суцього). Макінтайр наголошує на підміні моральної поведінки та думки орієнтацією на виконання формальних правил, які, своєю чергою, спираються або на утилітаристський принцип корисності, або на кантівський принцип безпосередньої імперативності морального закону. Таким чином, сучасна людина неначе потрапляє в зачароване коло, де налаштованість лише на виконання обов'язку перетворюється у відверту сваволу, а сваволя – у відверту здатність людини перетворитися на об'єкт маніпулювання. Позбавлені історичної наративності мораль та право мають вкоріненість лише в особистому виборі суб'єкта, який мислить та діє з огляду на певний «життєвий наратив» [5, с. 318]. Розмірковуючи на тим, де шукати порятунку від сучасних проблем та конфліктів, Макінтайр, як і інші комунітаристи, звертається до Аристотеля, його етики чеснот, та до спільнот, як бажаних, єдино людських форм соціального буття. Саме спільнотам, на його думку, належить особлива соціально-інтегративна роль: адже їх головні чесноти не лише сприяють спільним колективним діям, але й відновлюють традицію, як втілення необхідного людині історичного контексту. Слідом за Аристотелем, Макінтайр вважає політичну спільноту найвищою формою соціальності, а найвищою етичною чеснотою – патріотизм. «Патріотизм визначається як особлива лояльність стосовно даної нації: таку лояльність може виявити лише той, хто сам до цієї національності належить» [6, с. 525].

Заснований працями «За чеснотою» Е. Макінтайра, «Лібералізм та межі справедливості» М. Сандела та «Спільнота, анархія та свобода» Майкла Тейлора, претендуючи на роль теорії ідентичності з метою створення ніби нового, більше орієнтованого на чуття солідарності, суспільства, комунітаризм мусив би визнати в якості своєї основної засади морально-політичний лібералізм. Проте наголосимо – розумний лібералізм, здатний забезпечити головну запоруку розумності наших дій та вчинків лише на обширах певної традиції. Адже саме розум (контекстуально зумовлений, комунікативний чи трансцендентальний) виступає запорукою справедливості. І не лише справедливості, але, визнання, свобода, відповідальність, толерантність можуть включати розумні аргументи, також чуття симпатії й солідарності.

Саме в цьому, непоміченому Готьє, контексті, О. Гьофе вважає за доцільне говорити

про комунітаризм не лише як альтернативу лібералізму, а як про доповнення до нього. Головним же предметом критики комунітаристського світобачення мають стати сумніви щодо можливості позаісторичного, заснованого на суспільній угоді, обґрунтування моралі. Знову звернемося, разом із О. Гьофе, до зразка комунітаристського мислення – до творів Е. Макінтайра. Як засвідчує назва його другої головної праці «Чия справедливість? Яка раціональність?», він не визнає ніяких універсально значущих принципів справедливості. Аргументи ліберальної теорії прав людини також не видаються йому переконливими. Він ні разу не звертається до двох основних складових ліберальної теорії: соціально-філософської (де найважливішими є конкуренція та конфлікт) та моральної, яка тлумачить справедливість, як те, що люди винні одне одному. Протилежний ліберальному проект Макінтайра ґрунтується на життєвих формах і звичаях спільноти. Місце універсалізму в етиці заступає тут, якщо повторювати дослівно, вузька, парафіяльна етика. В осмисленні суспільного буття Макінтайра цікавлять не закономірності існування останнього, а насамперед така його складова як спільнота, яка є виток, простором існування наших норм, цінностей, уявлень про добро, істину та справедливість.

**Висновки.** Вже сказане дає всі підстави стверджувати, що Д. Готьє прагне вивести моральні принципи з чистої раціональності, постулюючи кооперацію як основний шлях для прийняття основних принципів справедливої взаємодії. Згідно ж з його концепцією моралі за згодою принципи справедливості або моралі, як постійно наголошує Готьє, є засадою можливої згоди раціональних індивідів і що виступає в якості взаємовигідного контракту забезпечення власних інтересів, а самі чесні та справедливі умови кооперації можуть бути визначені як принципи моралі. Останнім притаманні наступні важливі риси: вони є внутрішніми, оскільки зачіпають волю індивіда, та неупередженими. Оскільки теорія раціональної угоди є осердям моральної концепції Готьє, то і її, як теорію справедливості Ролза, можна (разом з його ученицею Мартою Нусбаум) назвати досить обмеженою, бо вона не залишає гідного місця тим, хто не може чи не хоче брати участь у взаємовигідній кооперації. Можна також погодитися із закидами на відсутність уваги Готьє до проблеми стабільності суспільства, яка у Ролза, наприклад, забезпечується чуттям справедливості. Проте не переконливими видаються тези про те, що теорії чесного контракту Д. Готьє та справедливості як чесності Дж. Ролза набувають теоретичного сенсу переважно в межах західної культури (Г. Канарш, Б. Кашніков), а нам варто спиратися та сподіватися на притаманний слов'янській душі альтруїзм і співчуття. Але на співчуття ми можемо сподіватися, а справедливості, як істотної компоненти суспільного буття, ми мусимо вимагати, бо без неї останнє є неможливим.

#### Список використаної літератури

1. Тейлор Ч. Атомізм / Ч. Тайлор // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 235-255.
2. Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности / Дж. Грей. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.
3. Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз; пер. з англ. О. Мокровольський. – К.: Основи. – 822 с.
4. Gauthier D. *Morals by Agreement* / David Gauthier. – New York: Oxford University Press, 1986. – 362 p.
5. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр. – К.: Дух і літера, 2002. – 438 с.
6. Макінтайр Е. Чи є патріотизм чеснотою? / Е. Макінтайр // Сучасна політична філософія: Антологія: переклад з англ., упоряд. Я. Кіш. – К.: Основи, 1998. – С. 524-544.
7. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор; пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
8. Barry B. *Theories of Justice* / B. Barry. – Berkley: University of California Press, 1989. – 428 p.

#### References

1. Taylor, Ch. (2002). *Atomism. Liberalism. Abthology*, 235-255. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
2. Grey, J. (2010). *Wake of Enlightenment. Politics and culture at the decline of modern times*. Moscow: Praxis (in Rus.)
3. Rawls, John. (2001). *Theory of Justice*. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
4. Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press
5. MacIntyre, A. (2002). *After Virtue: Theory of Morality*. Kyiv: Dukh i litera (in Ukr.)
6. MacIntyre A. (1998). *Is patriotism a virtue?* Kyiv: Osnovy (in Ukr.)

7. Taylor, Ch. (2005). *Sources to herself*. Kyiv: Dukh i litera (in Ukr.)  
 8. Barry, B. (1989). *Theories of Justice*. Berkley: University of California Press

**USOV Dmytro Volodymyrovych,**  
 Doctor of Sciences (Philosophy),  
 Professor of the Department of Social Sciences,  
 Cherkasy Institute of Fire Safety  
 named after Chernobyl Heroes  
 of National University of Civil Defense of Ukraine,  
 e-mail: dimausov@i.ua

#### **THE CONTRACTUALIST DISCOURSE OF THE IDEA OF RATIONAL JUSTICE**

**Abstract.** *Introduction. Thinking of just or unfair laws based on the agreement; modern political philosophy (primarily through the works of J. Rawls and D. Gauthier) seeks to understand how rights and interests, benefits and justice are interconnected. Purpose. To analyze the features of contractual discourse of the idea of rational justice as a principle of regulation of activity. It testifies to the transition from the teleological to the legal understanding of the problems of justice, freedom, equality, legitimacy of social institutions that is essential for modern political philosophy and philosophy of law. Methods. The comparison of different concepts of social contract foresaw the sage of the method of comparative analysis. On the purpose of sequential analysis of main components and principles of the social contract were used genealogical, hermeneutic and comparative methods, which allowed to highlight issues of ethics. Results. The main forms of the non-classical theory of social agreement – the universalist (J. Rawls) and the individualistic (D. Gauthier) – have been identified and it is proved that, unlike J. Rawls's contractualism, which relies on the Kantian interpretation of rationality as the rationality of practical reason, D. Gauthier believes that individuals are guided by the rationality of the instrumental mind, and rely on the Gobb's discourse of social agreement and political anthropology. Originality. It was found out that the main objective of the nonclassical discourse of a public agreement is to find the possibility of such an understanding that would promote responsible respect for the dignity of each, and a rational solution to conflicts would take place taking into account the peculiarities of another being. Conclusion. The idea of rational justice as the main point of contractualist discourse proposes understanding of the rationality as maximizing the justified advantages of the "human being".*

**Key words:** social contract, honest contract, rationality, honesty, justice.

Одержано редакцією 17.04.2018  
 Прийнято до публікації 11.06.2018

УДК 159.955 : 316.75  
 DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-23-30

**ДОНІЙ Наталія Євгеніївна,**  
 доктор філософських наук,  
 професор кафедри економіки та соціальних  
 дисциплін Академії Державної пенітенціарної  
 служби України,  
 e-mail: doniyne@ukr.net

#### **ТРАВМАТИЗАЦІЯ РАДЯНСЬКІСТЮ УКРАЇНСЬКОГО СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ЯК ПРИЧИНА ПОШИРЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ**

*Радикальні соціальні трансформації на кшталт тих, що пережив український соціум протягом ХХ ст. і зміни, що вони спричинили, мають відношення до дискурсу травми. Опора на концепцію культурної травми стає підґрунтям обґрунтування феномену соціальної девіталізації як наслідку травматизації радянськістю. Радянськість детермінувала аксіологічні зсуви в найбільш життєво важливих складових українського соціального простору. Відчутним негативним наслідком радянськості стала ситуація відриву від основ – від землі та села, яка була похідною від штучно сформованого конфлікту «село/місто». Породження зневаги до села стало*

*основою поширення авітальності та появи наприкінці XX ст. в межах соціального простору України однієї з варіацій нового способу життя – соціальної девіталізації, під якою розуміється складна ситуація переходу в системі людини від надлишку сконцентрованої в межі соціального простору життєвої енергії/життєвих сил до її дефіциту та переспрямування останньої у бік індивідуального простору життя.*

**Ключові слова:** *радянськість, ідеологія, вітальність, соціальна девіталізація, культурна (соціальна) травма, село/місто.*

**Постановка проблеми.** Новітній етап розвитку соціального простору номінується різними епітетами, що відображають лише певну його сторону. Так, стосовно українського соціального простору XX-XXI ст. актуальним епітетом є «травматизований» (П. Штомпка). Впевнено можна говорити, що травматизація українського соціального простору спричинена тривалим пануванням радянської ідеології, ситуації за якою культивувалися страх і фобії, а людина від цих «досягнень влади» вимушена була тікати і фізично, й ментально. Поділяючи позицію польського соціолога та його послідовників щодо травматизації, вважаємо, що опосередкованим наслідком радянського минулого для сучасної України стало поширення феномену, описаного нами концептом «соціальна девіталізація», суть якого: це складна ситуація переходу в системі людини від надлишку спрямованої в межі соціального простору життєвої енергії/сили до її дефіциту та переспрямування її у бік індивідуального простору життя. Переконані, соціальна девіталізація – це феномен, який можна спостерігати в різних країнах світу. Він є характеристикою екзистенції певної групи людей, яка відбувається у швидких темпах економцентрованого соціального простору початку XXI ст. та вступає в конфлікт з соціальною системою орієнтирів. Орієнтуючись на соціальну девіталізацію людина десоціалізується та намагається скоротити об'єм власної присутності в межах соціального простору. Закономірно, що з'являється бажання деталізувати специфічні причини поширення цього образу життя в контексті соціального простору України.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Основу для детальних досліджень травми в межах певного соціального простору дав вже згаданий П. Штомпка. Лінія, ним започаткована, була продовжена до тріумвірату «травма-тривога-страхи (фобії)» та досліджена такими науковцями, як Г. І. Каплан, Б. Дж. Седок, Ч. Спілбергер, А. Вистан та ін. [1].

Відносно концепту «соціальна девіталізація», то першим хто давав його опис без номінування був іспанській філософ Х. Ортега-і-Гассет [2, с. 59]. Основна група дотичних досліджень більше віддає перевагу терміну «вітальність» та опозиційному щодо нього – «танатальність». До цієї групи належать публікації Г. Дріша, Ю. Вагіна, М. Голуб-Бережної, О. Гурвіча, С. Крилової, В. Крисаченка, І. Лисака, В. Тихоненко, О. Рильської, І. Роліка, Н. Хамітова та ін.

**Мета** публікації полягає у виокремленні моментів травматизації радянськістю, що як підстава детермінувала поширення феномену соціальної девіталізації в українському соціальному просторі початку XXI ст. Для досягнення поставленої мети доцільним є вирішення таких задач: 1) виділити основні моменти, що, формуючи дискурс травми, створили ґрунт для падіння вітальності в межах українського соціуму; 2) розглянути як урбанізація, один з ключових моментів травматизації українського соціального простору, вплинула на поширення соціальної девіталізації.

Виходячи з поставленої мети та сформульованих завдань основними методами дослідження були обрані ретроспективний та порівняльний аналіз із застосуванням діалектичного підходу.

**Виклад основного матеріалу.** Особливої тональності функціонуванню сучасного українського соціального простору додає факт, що радянськість залишила в першу чергу «відбитки» на сфері цінностей та детермінувала аксіологічні зсуви в найбільш життєво важливих складових українського соціального простору. Так можна стверджувати, адже шок від революцій та терору 1917-1992 рр. був надто сильним, а тому «якщо відбувається



порушення порядку, то символи набувають значень, що відмінні від тих, які зазвичай означають. Цінності втрачають статус, вимагають нездійснених цілей, норми підбурюють непридатну поведінку, жести і слова позначають щось, що відмінне від минулих значень. Вірування відкидаються, віра підривається, довіра зникає, харизма терпить крах, ідоли руйнуються» [3, с. 11].

П. Штомпка відзначав, що процес травми має свою закономірність, складовим елементом якої є історія розвитку. Історія травматизації України – це час існування в межах тоталітарного СРСР. Перше, що хочеться відзначити, це те, що в системі світогляду радянськості, яка «дивним чином поєднувала в собі політичний інфантилізм, егалітаризм, ідейну нетерпимість з наївною високою вірою у «світле майбутнє», самозреченням, істинно християнським довготерпінням» [4, с. 10], доволі гостро постала проблема об'єднання, контролю над частинами і управління периферією.

В такій ситуації ніщо б не виконало задачу об'єднання та утримання в рамках новоствореної держави краще, ніж ідеологія. Її в принципі більшовики розробили дієву стратегію, вживляючи замість традиційних, встояних ідей, норми декласового, комуністичного образу життя. Окремим напрямком реалізації обраної стратегії стало штучне нагнітання страху щодо можливості іншого варіанту існування. Ідеологи СРСР добре усвідомлювали що все, що мало відношення до соціальної пам'яті та могло би детермінувати намагання повороту до звичного, традиційного, вимагало контролю і спрямування виключно в координатах і межах санкціонованих владою. Вказане усвідомлення стало моментом запуску механізму знищення загального культурного коду, адже «поколінню батьків» відмовили у виконанні тієї функції, яку воно завжди забезпечувало: нікому виявилось передавати матеріальну та духовну спадщину.

Для українського соціального простору було розроблено «індивідуальний» механізм втрати минулого і він надзвичайно болісно реалізовувався протягом 20-50-х рр. ХХ ст. Почалося усе з розробки та впровадження нової системи символів і знаків, того що за думкою Т. Парсонс контролює «системи орієнтацій так само, як і комплекс потреб і рольових очікувань» [5, р. 160]. Від людини, екзистенція якої припала на подібну ситуацію, вимагалася наявність надзвичайно потужного соціального адаптаційного потенціалу, що «звертається по допомогу» до сформованої «когнітивної карти повсякденності», яку ідеологи кристалізували через затребувану владою систему ідеологем. «Дана когнітивна карта, як правило, представляє собою достатньо стійке ментальне утворення, яке має тривалий період формування і, будучи сформованим, залишається в значній мірі стабільним» [6, с. 46] та визначає способи соціальної активності не тільки у осіб, на яких проводилося формування такої карти, але й на життєдіяльності їх нащадків.

Відтак, ідеологи радянськості напрочуд чітко зрозуміли задачу, яку поставила перед ними реальність: шляхом оформлення комплексу нових символів-орієнтирів мобілізувати людей, отримати їхню підтримку і при цьому не перетворити їх на критично думаючих, а від того соціально активних у непотрібному владі напрямку. І це добре демонструє суперечність, яку несе в собі радянськість: соціальна активність заради спільноти передбачає певну соціальну пасивність стосовно ближніх і самого себе. Оформлення нових ідеологем-символічних рядів і когнітивної карти спровокувало жакливі наслідки – падіння моралі та зростання злочинності, адже індивіди «втративши захист своїх світів цінностей та символів <...> втрачають і свою людяність» [Цит. за: 7, с. 87].

Однак, переконані, найстрашнішим наслідком для вітальності українського населення стало руйнування природного зв'язку й обміну між містом і селом та штучно сформований радянськістю конфлікт між ними. Саме на цьому акцентували увагу вітаїсти (Г. Епіка «Без ґрунту», В. Підмогильний «Місто» та ін.), інтуїтивно випереджаючи відкриття суті «культурної травми» й саме це детермінувало бажання соціального дистанціювання та соціальної пасивності, які й є основою соціальної девіталізації. Після підкорення

більшовиками українських територій зруйнований зв'язок був на певний час замінений одностороннім примусовим відчуженням, за якого місто виключно споживало (продукцію, людей, землі) та демонструвало «особливі форми житла, специфічну структуру споживання, нову сексуальну мораль, панування так званої пролетарської, а згодом соціалістичної культури, політизацію дозвілля» [4, с. 10].

Нічого не змінилося в період оголошеного НЕПу, головним сенсом якого було відновлення втраченої «смички з селянською економікою» [8, с. 299] і після нього. Навіть попри проголошену лінію «Обличчям до села!» село і селянство не отримали належної поваги, адже все рівно установка на підтримку пролетаріату та містян з роками тільки посилювалася й навіть більше – ідеологами постійно провокувалася ситуація: «місто і село мають стати – лоб в лоб» [8, с. 300], мають демонструвати опозиційність боротьби між добром й злом, між сільським/природним і міським/автоматичним, між підпорядкуванням природним законам та нав'язаним штучним. Село, де гармонійно співіснують дійсне та уявне, минуле й теперішнє, все більше ставало об'єктом управління з боку влади в формі жорстких правил і декретів, і, відповідно, усе більша кількість селян, особливо молодь, втікаючи від потужного нормативного та ідеологічного тиску, змінювала статус на «мешканець міста», адже здавалося, що в місті більше свободи й більше шансів для щастя. На зміну селянській колективній підтримці та відповідальності прийшов егоїзм міст. Як наслідок, село, як громада, втратило своє положення і значення джерела краси, гармонії, сили, вітальності для українців, усього того, що виразив Т. Шевченко фразою «Сам Бог витає над селом!» [9].

Місто завжди було таким собі «атрактором», який «лестив і багато обіцяв», але саме він більше й частіше вбивав, позбавляв людину життєвих сил та енергії. В розрізі нашого дослідження опис міста, як джерела авітальності, краще за всіх представили саме вітаїсти, яким долею випало жити в умовах радянськості. Отже, по-перше, місто алегорично у вітаїстів позначається як «череву звіра» (М. Хвильовий, В. Підмогильний), яке виставляє людині умову: якщо індивід бажає жити в його просторі, то він повинен розчинитися в безодні натовпу й зникнути як особистість та індивідуальність. «Помри та обнови́сь (живи)!» – ось лозунг міста, який натякає, що в місті людина має пережити деконструкцію/розшарування, «розкладання себе самого на можливі теми» [10, с. 350]. Жах, який виникає разом з самодеконструкцією, змушував людину шукати захисту власної цілісності, навіть якщо знайдений захист вартував життя. Не замислюючись до певного моменту про існування такого феномену людина дуже часто в місті інтуїтивно робить одну парадоксальну річ – вона перейменовує себе, тим самим, як це робили пращури, нібито намагається заплутати долю і вберегтися в цілісності бажань, інтересів, смаків, цінностей, від ворожості Інших, що відчувається. Зрозуміло що перейменування фактично є механізмом неґації важливої частини ідентичності людини і що як акт воно не може пройти безслідно.

По-друге, місто є центром і водночас деморалізаційною зоною та простором концентрації смерті/зла, адже «город мертвий» [11, с. 38]. Мертвими є і помешкання, в яких існують/прозябають містяни [10, с. 521]. У вітаїстів помешканням не притаманний локус дому, бо вони є виразником занедбаності, покинутості, самотності, герметичності існування. Оселі героїв вітаїстичних творів скоріше символізують місце, де відсутній зв'язок «минуле-майбутнє», а присутній вирваний фрагмент ланцюга «тут і тепер». На протигагу місту, глибинка/село номінується територією, де «народжується справжнє» [12, с. 158] і формується любов до життя. Проте, до такого висновку, як правило, приходять з часом, а спочатку, в момент переїзду до міста, внаслідок потрапляння під дію його чар, людина відкидає й заперечує усе, що колись надавало сили й може бути співвіднесене з ознаками села.

По-третє, місто часто представляє собою зону, яка випробовує моральні якості й

стійкість людини. Місто, перетворене на зону «між», що по-суті є простором, який постійно провокує роздвоєння свідомості у тих, хто опиняється в його кордонах (між минулим і теперішнім, між тілом і душею, між дотриманням норм та їх порушенням, між власними бажаннями та бажаннями оточення/Інших). Це стає причиною того, що більшість містян з селянства фактично ставали вічними маргіналами й відчували себе віднесеними від одного берега та такими, які не пристали до іншого. І це не все. Авітальність урбанізованого типу життя для бувшого сільського мешканця була також детермінована тим, що перенасиченість території міста індивідами, світлом, звуками абсолютно не сприяла соціальності. Навпаки, саме концентрація великої кількості людей в містах породжує байдужість і ненависть щодо інших, які також претендують на обмежені матеріальні ресурси. Тож, місто не просто уособлює собою простір байдужості, воно цією байдужістю породжує найстрашніше – ненависть людини до самої себе та прагнення до самознищення.

По-четверте, місто як простір позбавлене головної ознаки – можливості «дихати свободою» та відкривати нове. Тож, не дивно, що вітаїсти в переважній більшості творів частіше описували урбанізований простір, який закритістю та правилами ідентичний до «санаторійної зони» (М. Хвильовий), де «людям забезпечують здорову помірну їжу, де одягають в мундири їх розум, як тіло, привчають їх працювати, їсти, вставати за дзвоником (читай – заводським гудком. – Н. Д.). Одноманітність цієї жорсткої дисципліни породжує нудьгу та огиду» [13, с. 618]. Одноманітність стає детермінантою відкриття людини: місто й існування в ньому обривають своїми рамками та умовами.

Якщо в селі правила вироблялися сторіччями, мали відношення до традиційної культури і були простими та зрозумілими, то місто вимагало від людини розробки ряду правил, що допоможе їй будувати нове життя. Основними правилами визнавалися проголошення «норми» й «розпорядку/режиму». Насправді для існування в умовах міста треба було вчитися долати труднощі будь-якими засобами, не дотримуючись ані норм, ані розпорядку. Тож, бажання екзистенційно утриматися в урбанізованому соціальному просторі підштовхує індивіда спочатку до формулювання, а згодом й дотримання установки «роби те, що шкодить». При цьому, втомившись від темпів й одноманітності міського життя, людина починає розуміти одну просту істину: життя цікаве, коли просте, і виключно в такому стані воно починає «кінець кінцем здаватись таємничим» [10, с. 477]. Як наслідок, містяни, які постійно стикаються з труднощами навіть в елементарних речах, через постійну відсутність можливості відкриття нового, перманентно відкривають для себе правду життя – вони самотні та їм нудно, аж до самогубства.

Полишаючи село, простір де природно, в гармонії співіснують минуле й теперішнє, дійсне та уявне, людина вважає, що перетнувши кордон село/місто легко вийде з зони «між» і ступить на територію майбутнього. Вона впевнена, що втіливши всі свої плани й досягнувши поставлених цілей, легко, без втрат, повернеться назад – до джерела. У цьому моменті людина часто допускала і допускає головну помилку: вона зовсім не уявляє, що місто/майбутнє лише «здалеку» виглядає спокусливо, а насправді воно давить людину, вичавлюючи з неї особистість, давить настільки, що позбавляє бажання активності [10, с. 314]. Переключення з гармонізованого, розміреного життя на життя в надшвидкому темпі й з надпотужним домінуванням соціальної його частини над індивідуальною завжди не вдале та небезпечне для людини. Занурившись у бурхливий потік міського життя вона з часом відчуває, що його динаміка втомлює і гнітить й це породжує усвідомлення, що місто планомірно починає її розчавлювати. Крім того, розкривши для себе негативність існування в урбанізованому просторі людина починає розмірковувати не просто про життя, а про мистецтво життя, яке на переконання деяких потребує дистанціювання від соціального простору, що й не забарилося в реалізації після розпаду СРСР та відмови від ідеології радянськості, яка перестала бути тією «шкірою», що утримувала людину.

Практично відмовивши сільському/природному минулому у праві на існування

радянськість заклала основу для ряду небажаних наслідків. Так, ігнорування та абсолютна відмова від минулого є смертельно небезпечною помилкою, адже відрив від коріння і «відсутність ґрунту» (духовного, соціального, національного) виступає тим суттєвим фактором, який разом з іншими провокує думку про те, що «старе» завжди вимагає дистанціювання, а таким для людини, яка існувала в просторі радянськості, стало урбанізоване соціальне середовище. Все це відповідає одній з описаних П. Штомпкою стратегій подолання культурної/соціальної травми, якою є «втеча – ескапізм, егофугізм, топофобія; анархізм, чи «бунт», – активне неприйняття нового» [3, с. 9]. Соціальна девіталізація частіше йде саме шляхом втечі та ескапізму. Ймовірно, що вдаючись до соціальної девіталізації, індивід інтуїтивно відчуває, що в ньому відбувається пробудження екзистенційних начал.

Можна також припустити, що при соціальній девіталізації, окрім вже вказаного, присутні описані вітаїстами краса й радість бунту. І це звісно лякає соціальний простір й провокує певні реакції з його боку. В принципі, в усі часи, як тільки-но особистість виказувала намір виходу за межі встановленого зводу правил, позначеного як «соціальний простір», на неї обрушувалася уся сила суспільного тиску. Суспільний тиск, у свою чергу, детермінує зворотну за вектором дії силу: чим сильніше соціальний простір тяжіє контролювати людину, тим дужчим стає її бажання втечі за його межі. Панування «затятого бажання ясності, гук якої відлунує в глибинах людської душі» [14, с. 85] змушує людину намагатися відшукати втрачене та впорядкувати те, що піддається усвідомленню й якщо це об'єктивно неможливо стосовно зовнішнього світу, то внутрішній світ та індивідуальне життя здатні піддатися впорядкуванню. Тож, людина, яка тривалий час існувала в просторі радянськості, а також її нащадки, які також нею травмовані, як тільки-но оформилася підходяща за рівнем свободи ситуація почала втечу за межі того соціального простору, який уособлював тиск, шок і травму.

Соціальна девіталізація особистості свідчить про те, що її практично перестав цікавити соціальний простір. Закономірно, що соціальна девіталізація призводить до зниження рівня соціальних домагань і потреб, до їхньої приватизації та переважання виключно особистих інтересів, що може виглядати (а часто саме так і сприймається) як егоїзм. Знижуючи рівень соціальних домагань людина відшукує інші шляхи самореалізації, формулюючи так звану «філософію відходу». Вона, обираючи соціальну девіталізацію, демонструє, що їй набридла соціальна глибина й що вона прагне не заглиблюватися, а розтікатися поверхнею, не зникаючи в глибині авітальних ідей, в натовпі та в чужих їй ціннісних орієнтирах. Людина бажає піднятися з соціальних глибин та їй життєво потрібно повернутися на «рівнину», туди, де здається концентруються задоволення від стриманої насолоди та приємного різноманіття. Образ життя на природі, подібний до того, який традиційно вів українській селянин, є практично ідеальний щодо оточуючого середовища та взаємостосунків поколінь: відсутність байдужості, наповненість проникливістю, турботою про оточення та природу. Й саме до нього прагне людина у стані соціальної девіталізації, дистанціюючись від соціального простору, уособлюваного урбанізованими територіями.

**Висновки.** Якщо мова заходить про радикальні соціальні трансформації на кшталт тих, що пережив український соціальний простір протягом ХХ ст., то згадують спричинені ними зміни, як про такі, що мають відношення до дискурсу травми. І закономірністю можна говорити, що радянськість як ідеологія «вбивала» ті джерела життєвої сили, що споконвіків підживлювали українців. Можна вести мову про те, що радянськість сформувала звичку/стереотип, за яким українці постійно втікають від землі/села, прагнуть відшукати кращу долю десь, в просторі «мертвих» міст і продовжують залишати села вмирати. Це вже стало практично рисою української новітньої ментальності.

Пропагування домінування міста над селом й зневага до села з наступними масштабною урбанізацією і дистанціюванням від джерела вітальності не могло пройти

безслідно для українців й наприкінці ХХ ст. воно проявилось в одній з варіацій нового образу життя – соціальній девіталізації, за якого людина намагається віддалитися від вирію соціального простору (як географічно, так фізично і ментально) та сконцентруватися виключно на індивідуальному. А це означає, що культивована соціальна активність заради спільноти, при одночасній пасивності стосовно ближніх і самого себе, зіграла злий жарт й повернулася проти соціуму. Небезпечність подібного образу життя для соціуму в тому, що людина обирає за стратегію соціальну пасивність й прагне як можна більше відвоювати простору у соціальності для індивідуального життя. Наскільки це добре чи погано – покаже час й тому доволі цікавими, на наш погляд, виглядають подальші дослідження.

#### Список використаної літератури

1. Травма: пункты / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 936 с.
2. Доній Н. Є. Соціальна девіталізація особистості в суспільстві глобалізованого світу: монографія / Н. Є. Доній. – Чернігів: ЧНТУ, 2014. – 280 с.
3. Штомпка П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6-16.
4. Лебина Н. Б. Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: контуры, символы, знаки / Н. Б. Лебина. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. – 442 с.
5. Parsons T. Values, Motives, and Systems of Action / T. Parsons // *Toward a General Theory of Action*; eds. T. Parsons, E. Shils. – Cambridge: Harvard University Press, 2014. – P. 47-278.
6. Мусихин Г. И. Очерки теории идеологии / Г. И. Мусихин. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 288 с.
7. Кармадонов О. А. Трансформация и адаптация: стратегии выживания в кризисном социуме / О. А. Кармадонов. – Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2009. – 175 с.
8. Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация / С. Г. Кара-Мурза. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 1200 с.
9. Шевченко Т. Малий Кобзарь для дітей. 3 мал. / Т. Шевченко. – К.: Український учитель, 1911. – 64 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.chl.kiev.ua/default.aspx?id=5358>
10. Підмогильний В. Місто // Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 308-539.
11. Хвильовий М. Я (Романтика) / М. Хвильовий // Хвильовий М. Твори в 5-х т.; заг. ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто: Смолоскип, 1983. – Т.2. – С. 33-54.
12. Хвильовий М. Повість про санаторійну зону / М. Хвильовий // Хвильовий М. Твори в 5-х т.; заг. ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто: Смолоскип, 1983. – Т.2. – С. 55-174.
13. Короленко В. Г. Письма к Луначарскому / В. Г. Короленко // Короленко В. Г. Записки очевидца: воспоминания, дневники, письма / сост. М. Вострышев. – М.: Современник, 1990. – С. 585-623.
14. Камю А. Міф про Сізіфа / А. Камю // Камю А. Вибрані твори. У 3-х т. – Т. 3. Есе; пер. з фр., упоряд. О. Жупанський. – Харків: Фоліо, 1997. – С. 72-162.

#### References

1. *Trauma: items* (2009). Moscow: A New Literary Review (in Russ.)
2. Donyi, N. (2014). *Social Devitalization of Personality in a Society of Globalized World: the monograph*. Chernigiv: ChNTU (in Ukr.)
3. Sztompka, P. (2001). Social change as a trauma. *Sociologicheskie issledovania (Sociological research)*, 1, 6-16 (in Russ.)
4. Leбина, N. B. (2006). *The Encyclopedia of Platitudes. Soviet everyday life: the outlines, symbols, signs*. St. Petersburg: Dmitry Bulanin (in Russ.)
5. Parsons, T. (1954). Values, Motives, and Systems of Action. *Toward a General Theory of Action*, 47-278. Cambridge: Harvard University Press
6. Musikhin, G. I. (2013). *Essays on the theory of ideology*. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics (in Russ.)
7. Karmadonov, O. A. (2009). *Transformation and adaptation: a survival strategies in a crisis socium*. Irkutsk: Publishing of Irkutsk State University (in Russ.)
8. Kara-Murza, S. G. (2008). *The Soviet Civilization*. Moscow: Algorithm, Eksmo (in Russ.)
9. Shevchenko, T. (1911). Small Kobzar for children. With drawings. Kyiv: Ukrainian teacher. Retrieved from: <http://www.chl.kiev.ua/default.aspx?id=5358> (in Ukr.)
10. Pidmogyl'ny, V. (1991). *City. Story. Narrative. Novels*, 308-539. Kyiv: Scientific Thought (in Ukr.)
11. Khvylovy, M. (1983). I am (Romance). *Works in 5 t.*, 2, 33-54. Baltimore Toronto: Torch (in Ukr.)
12. Khvylovy, M. (1983). Story about sanatorium zone. *Works in 5 t.*, 2, 55-174. Baltimore Toronto: Torch (in Ukr.)
13. Korolenko, V. G. (1990). Letters to Lunacharsky. *Notes of eyewitness: memories, diaries, letters*, 585-623. Moscow: Contemporary (in Russ.)

14. Camus, A. (1997). Myth of Sisyphus. *Selected Works. In 3 t., 3. Essay*, 72-162. Kharkiv: Folio (in Ukr.)

**DONIY Natalia Yevgeniivna,**

Doctor of Sciences (Philosophy),

Professor of the Department of Economics and Social Disciplines,

The Academy of the State Penitentiary Service of Ukraine,

e-mail: doniyne@ukr.net

#### **SOCIAL DEVITALISATION AS A CONSEQUENCE OF PSYCHOLOGICAL TRAUMA OF UKRAINIAN SOCIAL SPACE DONE BY THE SOVIET IDEOLOGY**

**Abstract.** *Introduction. It is noted that trauma of Ukrainian social space was caused by prolonged domination of Soviet ideology, when cultivating fears and phobias, and individuals were forced to flee from "the Power's achievements" both physically and mentally. It is stressed that one of the consequences of the Soviet past for modern Ukraine was the dissemination of the phenomenon described as the concept of "social devitalisation". Purpose. The article aimed to distinguish the key moments of traumatizing by the Soviet ideology, which as the basis determines the dissemination of the phenomenon of social devitalisation in the Ukrainian social space of the early twenty-first century. Methods. Based on the stated goal and formulated objectives, the main methods of research were retrospective and comparative analysis. Results. It was stated that the fact that the Soviets left primarily "imprints" on the sphere of values and determined the axiological shifts in the most vital components of the Ukrainian social space adds to the specificity of the functioning of the modern Ukrainian social reality. Originality. It is indicated that the destruction of the natural connection and exchange between the city and the countryside and the artificially formed Soviet conflict between them is the main reason for the emergence of social devitalisation of personality. Among the reasons, it is indicated that the destroyed connection was for some time replaced by one-way forced alienation, in which the city consumed exclusively (products, people, land), and that destroyed the source of vitality. Conclusion. It is noted that the Soviet ideology "killed" those sources of vitality that nurtured Ukrainians at all times. It should be said, that the Soviet ideology had formed a habit/stereotype that forced the Ukrainians to leave lands/villages and to seek for a better fate somewhere in the space of dead cities and continue to make the village to die.*

**Key words:** Sovietism, ideology, vitality, social devitalisation, cultural (social) trauma, village/city.

Одержано редакцією 11.05.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018

**УДК: 101.1; 371.13**

**DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-30-36**

**ГНАБА Світлана Олександрівна,**

доктор філософських наук,

доцент кафедри філософських дисциплін

Кам'янець-Подільського національного

університету імені Івана Огієнка,

e-mail: sveta\_ganaba@ukr.net

#### **«РЕВОЛЮЦІЯ У НАВЧАННІ»: ЗМІНА МОДЕЛЕЙ МИСЛЕННЯ**

*Визначальними факторами розвитку сучасного світу є випадковість, спонтанність, хаотичність, імовірність. Вони засвідчують не стільки руйнацію усталеного порядку, скільки є творчим потенціалом у становленні нового порядку й гармонії. Ці обставини потребують від людини іншого мислення, вміння творчо й гнучко реагувати на всі зміни, переосмислювати набуті знання, розглянувши їх у контексті випадковості. У цьому зв'язку актуалізується проблема якісного реформування освіти, зокрема пошук нових моделей мислення. Процес мислення символізує вищий ступінь людського пізнання. Людина навчається мисленню, пояснюючи реалії буття. Продуктивним є мислення, яке має на меті не лише пояснити невідоме, а й у відомому та очевидному віднайти незрозуміле та неймовірне. Життєвість цього мислення можлива за умови, що воно постійно балансує на межі хаосу. У такий спосіб воно здатне відобразити змінний характер реалій*

сучасності, їх постійну динаміку та мінливість. Імплікація цих методологічних орієнтирів та ідей в освітню сферу суттєво змінює її суспільне призначення. Освіта сприймається як сфера постійного продукування та перегляду знань, які повсякчас виникають у принципово нових умовах і є релевантними у мінливих ситуаціях-переходу. Завданням освіти є не стільки навчати думати про речі якими вони є, скільки як вони можуть змінитися та яких рис вони можуть набути у майбутньому. Культивування продуктивного мислення можливе за умови ліквідації авторитету загальноприйнятих правил, приписів та стандартів.

**Ключові слова:** мислення, мінливість, сучасний світ, сфера освіти, реальність.

**Постановка проблеми.** Сучасність дедалі більше засвідчує «кінець знайомого світу» (І. Валлерстайн). Вона переповнена масштабними кризовими явищами, небезпечними ризиками, тривожними прогнозами тощо, що руйнують не лише структури світового порядку, а й логіку їх існування. Визначальними факторами розвитку є випадковість, спонтанність, імовірність. Така ситуація, з одного боку, засвідчує кризовий характер сучасної світобудови, а з іншого, вказує про вихід її на кардинально нові обрії розвитку. Невпорядкованість і хаотичність розуміються не стільки як свідчення руйнації, а як «творчий потенціал» у становленні нового порядку і гармонії.

Варто зазначити, що реалії сьогодення, засновані на змінних, плінних версіях модерності (З. Бауман), презентують низку викликів перед людиною. Відповіді на них вона зможе дати за умови усвідомлення можливостей й ризиків своєї діяльності у крихкому, нестабільному світі. Ці обставини потребують від людини іншого мислення, вміння творчо й гнучко реагувати на всі зміни, переосмислювати набуті знання, розглянувши їх у контексті ймовірності та випадковості. У цьому процесі людина має керуватися не лише логікою, застосовуючи мистецтво аргументації та вміння вести діалог, а й осягати і пізнавати реалії світу інтуїтивно, міркуючи й про те, якими вони були і якими вони можуть стати. Пріоритетною в умовах сьогодення, на думку О. Жукової, є здатність людини «вхоплювати новизну», «відчувати час», «керувати мрією», «передбачати майбутні зміни та їх наслідки», «планувати і втілювати проекти в життя...» [1, с. 244]. Загалом реалії сучасності вимагають від людини подолання одномірного сприйняття та осмислення світу, у якому їй нав'язувалися певні стандарти, алгоритми дій, певні зразки пізнання та мислення тощо. Водночас, нездатність та небажання людини навчатися мисленню у мінливостях буття і альтернативах світу, яке враховує складність та багатоаспектність предмета пізнання, використовуючи складність та цілісність людської природи постає екзистенційною проблемою. Використання звичного мислення та навиків індустріальної епохи в умовах глобального «макрозрушення» (Е. Ласло), на думку Л. Горбунової, дорівнює спробі жити в сучасних мегаполісах з мисленням та кругозором середньовічних феодальних сіл [2].

Освіта завжди виступала одним із найважливіших чинників соціалізації людини. Вона не існує поза реальністю, навпаки, своїх нових характеристик й обрисів набуває у контексті запитів певної історичної епохи. У цьому зв'язку актуалізується питання реформування сучасної освіти. Мова йде не про часткові зміни чи точкові нововведення на певному етапі освітнього процесу. Реформи покликані якісно й докорінно перебудувати сферу освіти, з тим, щоб допомогти людині відшукати адекватні відповіді на виклики сучасності, виконавши превентивну функцію її підготовки до життя в епоху цивілізаційного переходу. Освітня діяльність має постати інноваційним середовищем, що виявляє здатність працювати на перспективи майбутнього. У цій сфері мають відбутися по справжньому революційні нововведення, серед яких й реформа мислення.

**Аналіз основних досліджень та публікацій.** Якому мисленню необхідно навчати, щоб мати змогу адекватно і ефективно осмислювати мінливі реалії? Цивілізаційні «виклики» в умовах сучасності передбачають необхідність вироблення принципово нових підходів до осмислення природи світу і його об'єктів як складного, мінливого феномена.

Науковцями створено низку напрацювань з окресленої проблеми. Питаннями дослідження природи та особливостей переходу до ефективного мислення в сучасну епоху займаються фахівці різних галузей. Використання міждисциплінарного контексту дослідження дозволяє їм сформувати нову парадигму, яка б символізувала нове наукове розуміння світу. Сутність і функціональні характеристики переходу до нового мислення представлені у концепціях «інноваційного мислення» В. Делія, «складного мислення» Е. Морена, «номадичного мислення» Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, «постметафізичного мислення» Ю. Габермаса, «глобального мислення» Е. Ласло, «транверсального розуму» В. Вельша тощо. Таке мислення враховує світ та людину як складні цілісні структури, які знаходяться у постійному взаємозв'язку, русі та самозміні. Воно презентує пізнавальну діяльність як відкриту систему, що має не лише раціональну складову, а й емоційну, рефлексивну, міфологічну та інші, оскільки пов'язана з переконаннями й особистісними інтересами тих, хто навчається. «Центральною темою цих концепцій є тема переходів, перехідних станів між різноманітними типами раціональностей, тема транскультурного, трансдисциплінарного та транспарадигмального мислення» [3, с. 93], – пише Л. Горбунова. Об'єднавчою основою різних підходів є націленість на формування нового образу мислення, адекватного світу, що безперервно змінюється.

**Метою статті** є окреслення методологічних засад та пріоритетів освітньої діяльності у розвитку мислення, яке є продуктивним для людини сучасної епохи.

**Виклад основного матеріалу.** Насамперед, з'ясуємо питання, що таке мислення й що значить навчатися мисленню? Процес мислення символізує вищий ступінь людського пізнання, який пов'язаний з обробкою інформації та збереженням у пам'яті її результатів, з тим, щоб надалі використовувати у практиках життя. Філософський словник трактує дане поняття як творчу здатність людини, що сформувалася і набула розвитку у процесі її життєдіяльності. Даний процес полягає у постійному перегрупуванні і переосмисленні всіх можливих змістів свідомості, у створенні та руйнуванні наявних між ними зв'язків і відносин. Те, що людина дізналася, є тим самим, що і думка, за посередництва якої вона про це довідалася [4, с. 577]. Наявність мислення відрізняє людину від інших істот. Воно є тим, що створює людину і, що створює людину. Вона отримує лише потенційну здатність до мислення, яку має розвинути, а згодом реалізувати у процесі своєї життєдіяльності. Мислення надається як проект, якому необхідно навчати. Що означає навчати мисленню? Відповідаючи на це запитання М. Гайдеггер стверджує, що «людина навчається, коли вона приводить свій образ дій у відповідність з тим, що звернено до її сутності в даний момент. Мислити ж ми навчаємося, коли підпорядковуємо свою увагу тому, що нам дається для осмислення» [5, с. 34].

Людина навчається мисленню пояснюючи та осмислюючи реалії буття. Відтак, реальність формується у той самий спосіб, що і думки учасників. Відповідно чим складніше мислення, то складнішою стає реальність (власне розуміння цієї реальності). Однак реальність не тотожна мисленню. Вона завжди багатогранніша і складніша за наше розуміння її реалій. Реальність володіє здатністю дивувати, а мислення отримує можливість створювати та осмислювати. Звертаючи увагу на цю обставину Дж. Сорос зауважує, що «існує розходження між тим, якими люди є насправді, й тим, якими вони уявляють себе, є також двосторонній рефлексивний зв'язок між образом і реальністю, ще міцніший ніж у зовнішньому світі, оскільки йому не потрібне посередництво зовнішньої події, щоб мислення вплинуло на предмет розгляду» [6, с. 5].

Загалом, релевантним і продуктивним можна визначити мислення, яке має на меті не лише пояснити невідоме, а й у відомому та очевидному віднайти незрозуміле та неймовірне. Це мислення іншого порядку, що полягає передусім у подоланні наявних меж, у «поєднанні не поєданого», тобто відмінного, не редукованого тощо. Його життєвість можлива за умови, що воно постійно зазнає змін, руйнувань, балансує на



межі хаосу. Дане мислення не здійснюється у чітко визначеному руслі, воно рухається радше манівцями та змінюється у різних напрямках, долаючи межі окреслених репрезентацій, відкриваючи нові горизонти розуміння буття та місця у ньому людини. У такий спосіб воно здатне відобразити змінний характер реалій сучасності, їх постійну динаміку та мінливість. Таке мислення може бути експліковане у вигляді цілісної єдності взаємообумовлених, взаємозалежних чинників, принципів, що знаходять втілення у міждисциплінарних дослідженнях.

Процес мислення сконцентровується на використанні неочікуваних змін та випадковостей, які не розглядаються як другорядні явища, а радше як потенційна можливість у створенні кардинально нового розуміння реалій буття. Відкритість, трансдисциплінарність, креативність передбачає одночасний розгляд проблем з різних позицій, на різних феноменальних рівнях пояснення, що пов'язані з різними дискурсивними і дисциплінарними перспективами. За своєю природою мислення має відображати та символізувати саму суть життя з його раціональними та ірраціональними проявами. Проілюструємо вищезазначені думки на прикладі міркувань Е. Морена. На його думку, сучасне суспільство опинилося на краю прірви і здатне опинитися у безодні. Проте це не стан есхатологічної безнадійності. Шанс на порятунок від ймовірної катастрофи існує і він полягає у культивуванні нового мислення, нової логіки, нових світовідчуттів у розумінні процесів сучасності. Щоб отримати таку можливість необхідна радикальна відмова від звичного та зрозумілого і, водночас малоефективного та значимого. Визволившись від плаценти світу стабільного та передбачуваного, людина у потугах та муках вічних пошуків має відкрити новий світ, у якому житиме з усвідомленням своєї єдності і своєї відповідальності за планету, з почуттям бережливого відношення до землі, на якій живе з іншими людьми. Стан ризиків та небезпек є необхідною умовою розвитку. На думку Е. Морена, зростання безконтрольних процесів варто розглядати як *feed-backpositif* – зворотний позитивний зв'язок, реакцію на ліквідацію старих усталених, застиглих структур, що здатні мимовільно викликати появу сил, трансформуватися і регенеруватися. У ймовірності катастрофи приховується шанс на порятунок. Цей процес Е. Морен метафорично уподібнює до народження метелика з гусені. Загибель гусені – саморуйнація її організму та перетворення у кокон, символізує утворення іншого організму, відмінного від попереднього.

Таким чином, у акті самознищення та саморуйнування закладено процес творення якісно нової субстанції. У даній метаморфозі органічно переплетена смертельна небезпека, ризики есхатологічного фіналу із народженням майбутнього. Це стан, у якому одночасно зберігається ідентичність та присутні фундаментальні трансформації. Як стверджує Е. Морен, необхідно пройти через відчай, щоб віднайти надію [7, с. 44]. Складність світу відображається не лише у множинності аспектів його буття, а й у наявності нетривіальних, неочікуваних зв'язків між ними та здатності створювати ці зв'язки і поєднання. Оригінальні та непрогнозовані зв'язки, поєднання розглядаються як своєрідний «клей», який об'єднує елементи в єдине ціле і робить це ціле складним. Як результат утворюється єдність, яка ґрунтується на множинності, що розвивається, зберігаючи унікальність. Змістове переплетення концепцій, на думку Л. Горбунової, завжди залишає на них відбиток або у формі запозичень, або у формі специфічних інтерпретацій. Тому окремі раціональності, попри їх автономність та замкнутість, живляться, розвиваються та існують за рахунок спектру переходів і взаємодії між собою [8, с. 45].

Здатність до переходів та осмислення відмінностей не передбачає жодної абсолютизації. Визнання плюральності та мінливості, пошук переходів в осмисленні відмінностей позбавляє дане мислення законодавчо-репресивного характеру. Воно не полишене світу інтуїції та відчуттів, того, що пов'язане із внутрішнім світом людини. Саме ці акти дозволяють людині відшуковувати та «перекидати місточки» між здавалося б несумісними ідеями, думками, демонструючи у такий спосіб нове розуміння проблем,

створювати інноваційний інтелектуальний продукт тощо. Таке мислення веде діалог з внутрішнім світом людини та світом довкола неї. Воно є надзвичайно релевантне в умовах перманентної процесуальності, де єдність існує не як чітко фіксований образ, а повсякчас виникає, змінюється, зникає з тим, щоб знову «народитися». Єдність символізує процес і у процесі твориться єдність. Вона набуває характер ситуативно можливісного. Сталість і стабільність можлива у ситуації переходу і за його межами втрачає будь-який сенс та значення. За твердженням В. Вельша, у змістовному аспекті дана єдність є специфічною, оскільки полишена здатності реалізувати свою претензію на тотальність. Вона реалізується у плюральності, яка не зводиться до єдиного знаменника шляхом пошуку спільного та нівелювання відмінного [9, с. 83]. Предметом її зацікавлень є конфліктні ситуації з приводу неповного знання, прагматичні парадокси та невизначеності. «З неї випливає не знайоме, а невідоме. І як нову модель легітимізації вона пропонує ту, що наближається до паралогічного розуміння розбіжності» [9, с. 51], – зазначає дослідник.

Імплікація цих методологічних орієнтирів та ідей в освітню сферу суттєво змінює її суспільне призначення. Освіта сприймається як сфера постійного продукування та перегляду знань, які повсякчас виникають у принципово нових умовах і є релевантними у мінливих ситуаціях переходу. Ця сфера покликана повсякчас творити простір думки, а не лише споживати її результати. У такій ситуації мислення вже не сконцентровується на оперуванні лише конкретними відомостями. Завданням освіти є не стільки навчати думати про речі якими вони є, скільки як вони можуть змінитися та яких рис вони можуть набути у майбутньому. У контексті даних міркувань Дж. Сорос радить уявляти світ як можливий, як «загальне рівняння, де сучасне представлене особливим набором констант. Змінивши константи, те саме рівняння можна застосувати до всіх минулих та майбутніх ситуацій. Працюючи із загальними рівняннями такого роду, слід бути готовим прийняти будь-який набір констант, що узгоджують з ними. Інакше кажучи, слід вважати можливим усе, поки не буде доведено, що воно неможливе» [6, с. 6]. Пошук нових ідей та нових ресурсів у неможливому та відмінному видається можливим за умови ліквідації беззаперечного авторитету законів, які регламентують пізнавальні процеси, спрямовуючи їх у чітко окреслене русло міркувань. У такий спосіб, вважає Дж. Сорос, вони позбудуться інтелектуальної монополії і набудуть статусу інтелектуальної конкуренції [6, с. 7]. Дану позицію С. Клепко розглядає як мислення «проти». «Нове мислення – це мислення проти старого. Антидогматичне – проти протидогматичного. Раціональне – проти ірраціонального. Теоретичне, конкретне – проти емпіричного. Емпіричне – проти теоретичного. Конкретне – проте абстрактного. Індивідуальне – проти універсального... перелік опозицій «проти» можна продовжувати» [6, с. 1], – пише дослідник. Він звертає увагу на ту обставину, що сучасна навчальна діяльність такого типу мислення не терпить. У закладах освіти хіба-що на заняттях математики його використовують під час доведення від протилежного. У інших випадках від суб'єктів навчальної взаємодії вимагається мислити «за». Їх мисленнєві операції мають відбуватися за алгоритмами розв'язання задач, за зразками аналізу творів, за думкою вчителя, за концепціями авторів підручників, за текстами авторитетів і газет [6, с. 1].

Щоб мислити у ключі ймовірності необхідно спричинити хаос. Що означає спричинити хаос? С. Клепко у науковій розвідці «Організувати хаос у собі» дає відповідь на це запитання. Він вважає, що «хаос свідомості людини виражається у відсутності найменшого уявлення про те, що з нею діється в життєвому просторі, у переповненні свідомості такими ідеями, що заважають побачити реальний світ і власне життя, у втраті віри, що організація реальності тотожна організації розуму, у зневірі у математичному розумі як чудесному ключі, який дарує людині необмежену владу над оточуючим світом, у розумінні, що людське втікає від раціонального розуму, ніби вода з решета, у переконаннях, що наука не пояснює людські проблеми, що людина не володіє власними істинами, ясними і

твердими позиціями у жодному важливому питанні, у відчутті задоволеності взаємовідносинами між людиною і технікою, коли не тільки дитина, а й пересічна людина ледве розуміє, що вона робить, коли користується сучасними технологічними системами (синдром «чорного ящика»), і нарешті, у мішанині, інтерференції, синкретизмі (неістинному об'єднанні) картин світу у межах одного інтелекту...» [10, с. 4]. Цей хаос не руйнує людську особистість, а дозволяє розкрити її унікальну індивідуальність. У процесах мислення вона не заперечує своє *Я*, а, навпаки, акцентує на ньому свою увагу та інтерес. У результаті, як стверджує С. Клепко, освіта допомагає людині «народити танцюючу зірку, тобто осмислити себе і досягти своєї мети [10, с. 4].

Цікавою є позиція знаного американського психолога Джона Холта, який висловлюється за пріоритет природного способу мислення. Він переконаний, що кожна людина за своєю природою вміє мислити найбільш ефективним для себе способом. За умови, коли вона зустрічається з незнайомими явищами чи має справу з матеріалом, який не піддається чіткій класифікації й упорядкуванню аналітичний метод мислення не спрацьовує. «У таких умовах наш розум має діяти зовсім по-іншому. Звільнимо наш розум від стереотипів, почнемо вдумуватися у ситуацію, зберемо, можливо, побільше інформації і станемо терпеливо вичікувати, допоки із хаосу не викристалізується якась подібність порядку» [11], – пише американський психолог. Навпаки, намагаючись зрозуміти сенс речей, пізнати як вони працюють, здобути досвід тощо, людина не відгороджується від невідомого, заплутаного світу. Вона спостерігає за світом, «пробує його на зуб, мацає, зважує, нахилиє, складає, розбирає. Щоб дізнатися як працюють реальні речі, вона взаємодіє з ними» [11]. У цьому пізнавальному процесі людина демонструє спостережливість, відкритість, терпеливість, винахідливість тощо. Вона не боїться вдаватися до помилок, може переносити невизначеність й незнання у будь-яких кількостях. Вона позбавляється ілюзії, що можна взяти зображення чи структуру, яка виникає у нашій уяві на основі досвіду та знань й трансформувати у відповідну модель чи словесний образ. Результатом такого підходу є намагання загнати неповторну індивідуальність у прокрустове ложе стандарту; це позбавляє людину не лише розуміння й осмислення реалій світу, а й можливості її розвитку.

**Висновки.** Таким чином, в умовах ситуації перманентної процесуальності, що повсякчас вислизає від фіксації і відповідно від розуміння пріоритетним є формування нового мислення, яке спонукає розмірковувати не тільки раціонально, а й інтуїтивно, рефлексивно. Ці міркування спрямовуються не лише на те, якими є речі та явища, а й на те, якими вони можуть стати у майбутньому. Визначальним у процесі мислення є не концентрування уваги на спільному, тотожному, закономірному, а радше на відмінному, неповторному, одиничному. Культивування продуктивного мислення епохи-переходу можливе за умови ліквідації авторитету загальноприйнятих правил, приписів та стандартів.

#### Список використаної літератури

1. Жукова Е. А. Hi-Tech: феномен, функции, формы / Е. А. Жукова; под ред. И. В. Мелик-Гайказян. – Томск: Изд-во Томского госуд. пед. ун-та, 2007. – 376 с.
2. Горбунова Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття 2. Концепти та метафори / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – 2010. – № 1-2. – С. 103-114.
3. Горбунова Л. Мислення у світі плюральності: проект трансверсального розуму В. Вельша / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – 2012. – № 1-2 (11). – С. 92-109.
4. Філософський словник соціальних термінів / за заг. ред. В. П. Андрущенка. – Х.: Корвін, 2002. – 672 с.
5. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / Мартин Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге; пер. А. С. Солодовникова. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 134-145 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.koob.ru
6. Сорос Дж. Я знаю, про що говорю... (Фрагменти з книги «Утвердження демократії») / Джордж Сорос // Постметодика. – 1996. – № 2(12). – С. 3-7.
7. Морен Э. К пропасти? / Эдгар Морен; пер. с франц. Г. Наумовой. – СПб.: Алетейя, 2011. – 136 с.
8. Горбунова Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття 1. Онтологічні засади

- номадичного мислення / Людмила Горбунова // Філософія освіти. – 2008. – №1-2 (7). – С. 45-60.
9. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш. – К.: Альтепрес, 2004. – 328 с.
  10. Клепко С. Ф. Організувати хаос у собі / С. Ф. Клепко // Постметодика. – 1996. – №2(12). – С. 4-7.
  11. Холт Дж. Залог детских успехов. Что умеют дети и не умеем мы / Джон Холт. – СПб.: Дельта, 1996. – 480 с.

#### References

1. Welsh, V. (2004). *Our postmodernistic modern*. Kyiv. Altepres (in Ukr.)
2. Gorbunova, L. (2012). Thinking in the world of plurality: the project of transversal reason. *Filosofia osvity (Philosophy of education)*, 1-2 (11), 92-109 (in Ukr.)
3. Gorbunova, L. (2008). Nomadism as a way of thinking and educational strategy. Article 1. Ontological principles of Nomadic thinking. *Filosofia osvity (Philosophy of Education)*, 1-2 (7), 45-60 (in Ukr.)
4. Gorbunova, L. (2010). Nomadism as a way of thinking and educational strategy. Article 2. Concepts and Metaphors. *Filosofia osvity (Philosophy of Education)*, 1-2, 103-114 (in Ukr.)
5. Zhukova, E. A. (2007). *Hi-Tech: phenomenon, functions, forms*. Tomsk: Publishing House of Tomsk State Pedagogical University (in Russ.)
6. Klepko, S. F. (1996). To organize chaos in itself. *Postmetodyka (Post-methodics)*, 2 (12), 4-7 (in Ukr.)
7. Moren, E. (2011). *To the abyss ?*. SPb.: Aleteya (in Russ.).
8. Soros, J. (1996). I know what I'm saying ... (Fragments from the book "Approval of Democracy"). *Postmetodyka (Post-methodics)*, 2 (12), 3-7 (in Ukr.)
9. *Philosophical Dictionary of Social Terms* (2002). Kharkiv. Corvin (in Ukr.)
10. Heidegger, M. (1991). What does it mean to think? Conversation on the country road, 134-145. Moscow: High School. Retrieved from: [www.koob.ru](http://www.koob.ru) (in Russ.)
11. Holt, J. (1996). *The Pledge of Children's Successes. What children can and we can not*. SPb.: Delta (in Russ.)

#### HANABA Svitlana Oleksandrivna,

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor,  
Department of Philosophy Studies,  
Kamyanets-Podilsky Ivan Ohienko  
National University,  
e-mail: [Sveta\\_Ganaba@ukr.net](mailto:Sveta_Ganaba@ukr.net)

#### "REVOLUTION IN LEARNING": CHANGING PATTERNS OF THINKING

**Abstract.** *Introduction. The determinants of the development of the modern world are randomness, spontaneity, chaos, and probability. They attest not so much to the destruction of the established order, but to the creative potential in the formation of a new order and harmony. These circumstances require a person to think differently, the ability to creatively and flexibly respond to all changes, to rethink the acquired knowledge. In this connection, the problem of qualitative reform of education, in particular the search for new models of thinking, is being actualized. Purpose The purpose of the article is to outline the methodological principles and priorities of educational activity in the development of thinking, which is productive for a person of the modern age. Methods. Socio-cultural, systemic, structural-functional methods of analysis in their dialectical unity are used. Results. The process of thinking symbolizes the highest degree of human knowledge. A person learns to think by explaining the realities of being. The thinking is productive when its purpose is not only to explain the unknown, but also to find out incomprehensible and incredible in the known and obvious. This is the thinking of another order, which consists, above all, in overcoming the existing limits. In this way, it can reflect the changing nature of the realities of our time, their constant dynamics and variability. The amplification of these methodological landmarks and ideas in the educational sphere significantly changes its public purpose. Education is perceived as a sphere of constant production and review of knowledge, which always arise in fundamentally new conditions and are relevant in changing transition situations. In such a situation, thinking is no longer concentrated on the operation of only specific information. The purpose of education is not so much to teach them to think about things which they are, but what features they can acquire in the future. Originality: methodological benchmarks in the development of thinking are analyzed as a "united combination" in the practice of education. Conclusion. The cultivation of productive thinking is possible by the elimination of the authority of generally accepted rules, regulations and standards.*

**Key words:** *thinking, variability, modern world, sphere of education, reality.*

Одержано редакцією 10.03.2018

Прийнято до публікації 11.06.2018

УДК 1.008

DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-37-41

ГАСВСЬКА Світлана Ростиславівна,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Національного університету водного

господарства та природокористування

(м. Рівне),

e-mail: s.r.gayevska@nuwm.edu.ua

## ДО ПРОБЛЕМИ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИМІРІВ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ

*Соціально-філософське мислення, актуалізуючи соціальні сили людської природи, сконцентровані в істинах, цінностях, традиціях соціально-аналітичного мислення та розробляючи і виявляючи проблеми й соціокультурні виміри сучасного соціального дискурсу, сприяє сучасним пошукам та усвідомленню засад нового типу соціальності, яку потребує наша суперечлива епоха. Соціально-філософське мислення спрямоване на пошук тих механізмів, цінностей, підходів, які інтегрують суспільство в певну цілісність; і як фундаментальний вимір соціального буття людини, виступає конституюючим початком соціокультурного простору, задаючи культур-соціальний підхід до подій і явищ, сприяючи адекватному розумінню ризиків і небезпек, втілюючи певні сенси та роблячи індивідів готовими до їх розуміння.*

*Ключові слова:* соціально-філософське мислення, соціальна ідентичність, соціальна реальність, соціокультурний вибір, соціокультурний простір.

**Постановка проблеми.** Кризовий характер сучасних соціокультурних процесів пов'язують з переходом до нового типу глобалізованого суспільства, до нових цінностей загальнопланетарного масштабу та необхідністю утвердження соціально справедливого і гармонійного суспільства, забезпечення гуманного застосування здобутків науково-технічного розвитку. Як вважав М. Бердяєв, цивілізація має засновуватись на культурних принципах і цінностях, адже відмова від гуманістичних пріоритетів деформує сутність суспільства, спрямовуючи його до антицивілізаційного розвитку [1, с. 172-202]. Перехід до нового постіндустріального суспільства в контексті глобалізаційних трансформацій загострив проблему збереження людиновимірності соціокультурних процесів, окресливши ситуацію соціокультурного вибору майбутнього. І що стане домінантою – ідеали свободи і справедливості чи цінності споживацтва й індивідуалізму – залежить і від формування цінностей нового соціально-філософського мислення, яке, виявляючи суперечливі тенденції, спрямоване на перетворення їх на способи соціокультурного оновлення і нарощення соціального капіталу [2, с. 205-223]. Саме сформоване соціально-філософське мислення здатне вбачати в протистоянні, в різноманітності можливості збагачення творчого потенціалу і потребу у взаємобміні, потребу у розвитку власної соціальної і комунікативної компетентності, необхідність збереження особливих життєсвітів спільнот, трансформуючи соціокультурні парадокси у засоби відкриття нових підходів та можливостей. Або, як зазначає М. Попович, «виробляти добро зі зла, бо більше нема з чого» [3].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Багато дослідників, аналізуючи процеси трансформації сучасного суспільства, по-різному тлумачать проблему вирішальних чинників та аспектів глобалізації та її наслідків. Так, одні вважають таким вагомим чинником формування глобального мережевого економічного й інформаційного суспільства (М. Кастельс), стверджуючи, що наш світ і наше життя тепер формуються протистоянням процесів розвитку глобалізації та ідентичності [4], де глобальна культура постає деструкцією етнокультурної своєрідності й ідентичності. Для інших, саме глобалізація культури й усвідомлення світу як цілого, постає основою процесів глобалізації і глобалізаційних

перетворень (Р. Робертсон). Акцентується також увага на тому, що «людські наслідки» глобалізації постають у вигляді фрагментизації та атомізації суспільства, тим самим загострюючи проблему ідентичності (З. Бауман), роблячи нагальним завдання розв'язання проблеми сприяння її здобутків розвитку людини [5]. Ризики та небезпеки глобалізаційних змін аналізуються у працях У. Бека, З. Баумана, Е. Гіденса, І. Валерстайна, М. Олброу, Ф. фон Хайєка, С. Хантігтона, Ш. Ейзенштадта та ін. І попри різноманітність методологічних підходів, в працях зазначених авторів даються і розкриваються підстави для осмислення проблеми зміни самих засад соціального буття, що постає предметом сучасного соціально-філософського аналізу. Так, виходячи з визнання першопричиною соціокультурних перетворень сучасного цивілізованого суспільства інформаційно-технологічного чинника, розкривається його вагомий трансформуючий вплив на економіку, політику, соціальну психологію та систему цінностей, який породжує фрагментовану свідомість (кліпову), яка зовсім не налаштована на сам процес осмислення інформації, що постає основою маніпулятивних технологій (практик), тим самим суттєво нівелюючи базові цінності цивілізованого суспільного співжиття.

Сьогодні соціальні інституції (державна влада, правосвідомість, ідеологія), зазнаючи впливу інформаційних технологій, актуалізують протистояння різних ціннісних систем (зокрема, традиціоналізму і постмодернізму) та сприяють віртуалізації суспільного життя. Відбувається заміна сутності суспільного (соціальності) симулякром (Ж. Бодріяр) через створення тих же міфологем (бо дійсність вимагає осмислення, а міфологеми емоційного сприйняття), що постає способом маніпулювання свідомістю, коли великі групи людей позбавлені можливості розуміти саму дійсність, що робить людину нездатною усвідомлювати і свою людськість (свою людську сутність). З цієї точки зору, важливими постають різні підходи до тлумачення соціальної реальності, що пов'язані, зокрема, з розрізненням «спільноти» та «суспільства» Ф. Тьонніса; суспільства як «механічної» та «органічної» солідарності Е. Дюркгайма; відкритого (демократичного) та закритого (тоталітарного) суспільств К. Поппера; традиційного та сучасного (модерного) суспільств П. Бергера і Н. Лукмана [6]. Аналіз даних підходів слугує основою осмислення сучасних соціокультурних трансформацій та перспектив розвитку суспільного життя. Так, для Е. Дюркгайма визначальним було те, що суспільство, генеруючи колективні уявлення, одночасно породжує колективні символи і сенси, через які відбувається структурування соціального простору, дозволяючи тлумачити світ як соціальну реальність. А в теорії соціокультурного поля П. Штомпки соціальна реальність розглядається як соціокультурне середовище, яке інтегрує індивідів в систему соціальних зв'язків та відносин [7]. В той же час, в теорії «постматеріалістичного» суспільства Р. Інглгарта акцентується увага на тому, що глибинна трансформація відбувається в системі цінностей (зокрема, перехід від цінностей фізичного виживання й економічного забезпечення до цінностей самореалізації, громадянських свобод, екологічної культури, гендерної рівності) [8].

В контексті становлення нового типу суспільства можна говорити про особливу роль спільноти інтелектуалів, як носіїв системи нематеріальних цінностей, і зацікавлених у соціальній стабільності на рівні соціального світопорядку. Сама соціальна диференціація постає на основі соціокультурного підґрунтя, і визначається типом ціннісної орієнтації («пост матеріалістичної» чи «матеріалістичної»), так характеризуючи не тільки напрям змін у світоглядних орієнтирах, а й пошук нового типу соціальності. На цьому наголошує І. Валерстайн, стверджуючи, що становлення нового типу суспільства пов'язане з інформаційними технологіями, зміною структури виробничої сфери, системи інституцій і особливою роллю суспільствознавців у визначенні вектору розвитку суспільного життя [9]. А це означає і зростання значущості накопиченого потенціалу соціально-філософського мислення, так як кризовий стан сучасного глобалізованого суспільства вимагає усвідомлення необхідності переходу до нового типу соціальних відносин, заснованих не на принципах

підпорядкування і панування, а на принципах плюралізму і толерантності.

**Метою** дослідження є виявлення специфіки соціально-філософського мислення на основі аналізу сучасних підходів до соціокультурних трансформацій сучасного суспільного життя в умовах глобалізаційних змін.

**Виклад основного матеріалу.** Суперечливий характер суспільних процесів включає і руйнування традицій, і формування нових ідентичностей в сучасному суспільстві, в тому числі й українському, що актуалізує питання про те, що виступає інтегруючим чинником, який перетворює сукупність елементів на соціальну реальність, роблячи суспільство ефективним. До таких важливих чинників відносять чи то громадянську ідентичність [10], чи глобальну ідентичність. Громадянська ідентичність базується на обговоренні (і соціальному дискурсі) перспектив розвитку, тобто активній рефлексії, і не тільки передбачає усвідомлення приналежності до певної спільноти, а й постає компонентом соціокультурної ідентичності, конституюючи певну соціокультурну систему через соціальні практики.

Сучасні соціальні практики мають своїм ядром комунікативні практики, що потребує переосмислення й опанування світоглядно-методологічними та соціокультурними умовами нових форм комунікативних взаємодій. Зростає також потреба у соціально-філософському аналізі, адже в умовах глобалізаційних змін самі комунікативні практики набувають симулятивно-маніпулятивного характеру, і при цьому приводять до трансформації сенсів та віртуалізації соціального буття людини (що аналізується в працях Р. Барта, Ж. Дельоза, Ф. Джеймсона, У. Еко, або осмислюється як «кінець соціального» (Ж. Бодріяр). Сьогодні ми бачимо позитивний вплив становлення засад нового семантичного простору комунікації як інтегратора соціокультурного поля, що змінює моделі свідомості, перетворюючи реальні ситуації життєдіяльності суспільства, втілюючи цінності демократії. Водночас, громадянська активність саме в соціальних мережах через поширення дезінформації деформує соціально-комунікативний простір, або через соціально-культурне проектування («іміджмейкінг»), конструюючи соціально значущу віртуальну реальність, може привести до посилення процесів дезінтеграції та девальвації цінностей і самої довіри до влади й політичних авторитетів.

Яка тенденція – позитивна чи негативна – стане домінуючою, залежить і від соціально-філософського мислення, яке, спираючись на реінтерпретацію соціального досвіду та розв'язання проблем соціального життя в контексті сучасних глобалізаційних викликів, на нашу думку, здатне актуалізувати потенціал продуктивного вирішення соціальних проблем. Адже вплив соціально-філософського мислення на розвиток соціального життя пов'язаний з наданням йому нових цінностей, норм, моральних імперативів, поєднання людей на основі спільних цілей та через критичне і комплексне бачення проблем. Інтегративний характер соціально-філософського мислення, що спирається на загальнолюдські цінності, слугує нарощенню життєздатності суспільства, його соціокультурного потенціалу, упорядковуючи різноманітність проявів суспільного життя, сприяючи регенерації соціального саме через продовження традицій аналітичного мислення. Соціально-філософське мислення, реально актуалізуючи соціальні сили людської природи, які сконцентровані в істинах, традиціях, цінностях, сприяє усвідомленню вимірів нового типу соціальності, який шукає наша епоха.

В соціально-філософському дискурсі раціональність і свобода, як соціокультурні виміри європейського суспільства, постали його смислоутворюючими чинниками, визначниками вектору соціального розвитку, тому їх деформація і розбалансування сприймається як деформація самої соціальності. Свобода засновувалася на науковому знанні і втілювалася, отже, у соціальній раціональності, «де суспільні відносини осмислювалися в такому контексті, як демократично-ліберальні, як такий суспільний договір, в рамках якого кожен може розумно втілювати власні інтереси, обстоювати їх, враховуючи інтереси інших» [11, с. 128].

**Висновки.** Деформоване соціокультурне середовище, що виявляється у нових формах

деперсоналізації та соціального відчуження привело до деформації і збіднення творчого потенціалу нашого соціуму та його здатності до самоорганізації. Тому гостро постає проблема соціокультурної укоріненості розуму, як проблема соціально-філософського мислення, здатного протистояти «цинічному розуму», на основі утвердження буттєвих засад здійснення людини і її самовизначення у природі, у міжлюдських стосунках, як основи людино- і соціовимірного характеру її цілей і дій. В той же час, людиновимірний характер соціально-філософського мислення, через відтворення і утримання ціннісних засад соціальної реальності, сприяє подоланню породженої глобалізаційними змінами суттєвої фрагментації сучасної людини, тим самим, виступаючи основою гуманістичної спрямованості розвитку суспільного життя.

#### Список використаної літератури

1. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
2. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Фукуяма Ф. Пер. з англ. В. Дмитрука. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с.
3. Попович М. В. Рациональность і виміри людського буття / М. В. Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс; Пер. с англ. Под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУВШЭ, 2000. – 608 с.
5. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
6. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 322 с.
7. Штомпка П. Социология: анализ современного общества / П. Штомпка; Пер. с польс. С. М. Червонной. – М.: Аспект-Пресс, 2005. – 664 с.
8. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества / Р. Инглхарт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.Sociology.mei-phi.ru/docs/polit.html/ing.htm>
9. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн. – М.: Логос, 2003. – 256 с.
10. Knefelkamp L. Lee. Civic Identity: Locating Self of Community / L. Lee Knefelkamp // Diversity & Democracy. – 2008. – Vol. II. – No.2. – P. 1-3 [Electronic recourse]. – Accessed mode: [www.diversityweb.org/DiversityDemocracy/vol.11.no.2.pdf](http://www.diversityweb.org/DiversityDemocracy/vol.11.no.2.pdf).
11. Андрос Є. А. Проблема свободи у контексті раціоналізації людського буття / Є. А. Андрос // Людина в цивілізації ХХ століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий, Г. І. Шалашенко, А. М. Дондюк, Г. П. Ковадло та ін. – К.: Наукова думка, 2005. – 272 с.

#### References

1. Berdiaev, N. A. (1993). *On setting of man*. Moscow: Respublika (in Russ.)
2. Fukuiama, F. (2005). *Large crash. Human nature and proceeding in a social order*. Lviv: Kalvariia (in Ukr.)
3. Popovych, M. V. (1997). *Rationality and measuring of human existence*. Kyiv: Sfera (in Ukr.)
4. Kastels, M. (2000). *Informative epoch: economy, society, culture*. Moscow: HUVShE (in Russ.)
5. Bauman, Z. (2002). *Individualized society*. Moscow: Lohos (in Russ.)
6. Berher, P., Lukman, T. (1995). *Social constructing of reality. Treatise on sociology of knowledge*. Moscow: Medium (in Russ.)
7. Shtompka, P. (2005). *Sociology: analysis of modern society*. Moscow: Aspekt-Press (in Russ.)
8. Ynhlkhart, R. (2000). Post-modern: changing values and changing societies. Retrieved from: <http://www.Sociology.mei-phi.ru/docs/polit.html/ing.htm>
9. Vallerstain, Y. (2003). *End of the acquainted world: Sociology of XXI century*. Moscow: Lohos (in Russ.)
10. Knefelkamp, L. Lee (2008). Civic Identity: Locating Self of Community. Diversity & Democracy, II, 2, 1-3. Retrieved from: [www.diversityweb.org/DiversityDemocracy/vol.11.no.2.pdf](http://www.diversityweb.org/DiversityDemocracy/vol.11.no.2.pdf).
11. Andros, Ye. A. A problem of freedom in the context of rationalization of human existence. *Man in civilization of XX of century : problem of freedom*. Kyiv: Naukova dumka (in Ukr.)

**GAYEVSKA Svitlana Rostyslavivna,**

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department of Philosophy

National University of Water and Environmental Engineering,

e-mail: [s.r.gayevska@nuwm.edu.ua](mailto:s.r.gayevska@nuwm.edu.ua)

#### ON THE ISSUE OF SOCIO-CULTURAL DIMENSIONS OF SOCIO-PHILOSOPHICAL THINKING UNDER THE CONDITIONS OF MODERN GLOBALIZATION CHALLENGES

**Abstract.** Introduction. The transition to a new type of society (post-industrial) on a global scale sharply raises the problem of preserving human-dimensional socio-cultural processes and life worlds of



*different types of communities, and the necessity for them to make a socio-cultural choice in situation of scientific and technological achievements and transformations. Purpose. The aim of the study is to identify the socio-cultural aspects of social and philosophical thinking based on the analysis of modern approaches to social globalization changes. Methods. The research is based on the methods of socio-cultural analysis of social reality and reinterpretation of the theoretical achievements of modern social thinkers on the basis of the principles of objectivity, historicity, inter-subjectivity. Originality. That is, scientific and technological development will contribute to realization of ideals of freedom and justice or promote the realization of consumer values and individualism. It will also influence on the approval of foundations of a new social-philosophical thinking aimed at both the identification of crisis situations and challenges, and the transformation them into the points of socio-cultural renewal. This is especially true of our Ukrainian socio-cultural reality and society as a whole which finds oneself in the situation of an important civilization breakdown, socio-cultural paradoxes, crisis of social identity and formation of forms of public society. Conclusion. In this study the social -philosophical thinking is considered as such one which is aimed at real maintenance of constitutive factors of any social community through the identification of interdependences and interrelationships. It is also a necessary factor of the mechanism of social interaction and a peaceful instrument of social order, and a factor of realization of integrate needs of a person and a whole society as well. Thus, social-cultural reception of the phenomenon of social-philosophical thinking is aimed at preserving of socio-constructive potential under the modern conditions of global risks and dangers.*

**Key words:** *social-philosophical thinking, social identity, social reality, socio-cultural choice, social-cultural space.*

*Одержано редакцією 17.03.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018*

**УДК 172:007.51**

**DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-41-46**

**HONCHARENKO Valeria Anatoliivna,**

Post-graduate student of the Department  
of Philosophy and Religious Studies,  
Bohdan Khmelnytsky National University of  
Cherkasy,  
e-mail: qjl4918@gmail.com

### **ETHICS OF INFORMATION BY LUCIANO FLORIDI – PROBLEM OF INFORMATIONAL PRIVACY AND MORALITY OF ARTIFICIAL AGENTS**

**Abstract.** *Introduction. The article tackles the concept of IE (information ethics), the fundamental principles of IE and its place in the contemporary philosophical discourse by Luciano Floridi which are being represented in his publication “The Ethics of Information” (2013). The purpose of the article is to elucidate the major characteristics of information ethics, to analyze the interconnection between ethics and concept of information, to consider the problems of the informational privacy and the morality of artificial agents as one of the most challenging issues which are indicated as an important part of the IE research as well. To achieve the aim mentioned above we apply the methods of comparative analysis, methods of the hermeneutic reconstruction and reinterpretation, analytical and synthetic methods. Based on the latest investigations and critical reviews it should be stressed that ethics was always considered a strictly human business and it has experienced a methodological crisis along with the whole philosophical discourse as well. As the major practical discipline, ethics deals with the ambivalent nature of human existence, its daily troubles and deepest concerns on how to be a human, its vision of the Self as a subject of a moral action and duty, therefore it regulates adequacy of norms of human behavior in society turning moral conventional norms into a law for the benefits of all. However, it should be noted that the sphere of ethical research is not restricted to human matter anymore, morality can also be extrapolated on artificial agents, an*

*approach to ethics can be re-formulated in order to adjust it to the demands of the informational age. Information ethics (IE) can be a crucially helpful field of research with handling digital information, identity theft, informational privacy, cyber war, computing devices and developing artificial intelligence. Conclusion. After reviewing the topics mentioned above it is necessary to mention that computer science and its technological applications influenced the world's progress in social communication, media studies, cultural life and sphere of economy, in other words, a contemporary scientific picture of the world was transformed by ICTs. Ethics is supposed to be at the center of informational operations, digital information processing, furthermore, IE (information ethics) can regulate the informational flow in different ways based on its renewed principles. Due to the exponential increase in common knowledge (Luciano Floridi), information can be a dangerous tool used for wrong purposes which make IE more relevant than ever because everyone should share a responsibility for the world we live in.*

**Key words:** *Luciano Floridi, information ethics (IE), ICTs, informational privacy, artificial agent.*

**Formulation of the problem.** Interest in the problem is determined by the necessity of the upgrade of ethics, a transformation of its principles, the inclusion of its conceptions into the informational process and its regulation. In addition, ethics as an ethics of the information can be capable of producing new concepts on how to be moral and preserve commonly shared values in the digital era.

**Analysis of the recent research and publications.** Among the latest publications and investigations devoted to the issues such as the ethics of information, the role of philosophy in a digital world and its conceptual approximation to the ICTs should be noted: “The Ethics of Information” by Luciano Floridi (2013), “Protection of Information and the Right to Privacy – A New Equilibrium?” by Luciano Floridi (2016), “Ethics in Information Technology” by George Reynolds (2014), “Information Ethics: Privacy, Property, and Power” by Adam Daniel Moore (2005), “Ethical Principles for the Information Age” by Richard Severson (1997), “Quinn: Ethics for the Information” by Michael J. Quinn (2016), “Cyberethics: Morality and Law in Cyberspace” by Richard Spinello (2016), “World without mind: The Existential Threat of Big Tech” by Franklin Foer (2017), “Machine, Platform, Crowd: Harnessing Our Digital Future” by Andrew McAfee (2017), “The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies” by Erik Brynjolfsson (2016), “The Digital Mind: How Science Is Redefining Humanity” by Arlindo Oliveira (2017), “Common Sense, the Turing Test, and the Quest for Real AI” by Hector J. Levesque (2017), “Shaping a Digital World: Faith, Culture and Computer Technology” by Derek C. Schuurman (2013), “Thinking Machines: The Quest for Artificial Intelligence – and Where It’s Taking Us Next” by Luke Dormehl (2017), “Deep Thinking: Where Machine Intelligence Ends and Human Creativity Begins” by Garry Kasparov (2017), “The Industries of the Future” by Alec Ross (2017), “The New Digital Age: Transforming Nations, Businesses, and Our Lives” by Eric Schimdt and Jared Cohen (2013), classic work “Can machines work?” by Alan Turing (1950) and many others.

**Purpose.** The major task of our article is to analyze the fundamentals of the ethics of information, to distinguish the specific features of ICTs and ethics of information and to present arguments of its correlation, to outline the perspective and relevance of research on the ethics of information, based on the above-mentioned publication.

**Presenting the main material.** To begin with, it is necessary to stress that information ethics (IE) is determined by fundamental informational changes of our historical time. Based on this statement, the following concept cannot be correctly interpreted without a proper explication of its comprehension of the history. “No records, no history: so history is actually synonymous with the information age since pre-history is that age in human development that precedes the availability of recording systems” [1, p. 3]. According to Luciano Floridi’s interpretation, our historical stage can be defined as a hyperhistory or a hyperhistorical predicament. Basically, it means that the prosperity of society and the human progress in general depend on efficient management of the life-cycle of information. Thereby, “the life cycle of information typically includes the following phases:

occurrence (discovering, designing, authoring, etc.), recording, transmission (networking, distributing, accessing, retrieving, etc.), processing (collecting, validating, merging, modifying, organizing, indexing, classifying, filtering, updating, sorting, storing, etc.), and usage (monitoring, modeling, analyzing, explaining, planning, forecasting, decision-making, instructing, educating, learning, playing, etc.) [2, p. 5-6]. ICTs profoundly transformed the human environment into an infosphere which relates to the informational ontology and can be denoted as the synonym of being or reality in informational terms. Accordingly, the philosopher emphasizes the necessity of re-conceptualization and re-ontologizing of the infosphere. “The most obvious way in which ICTs are re-ontologizing the infosphere concerns the transition from analogue to digital data and then the ever-increasing growth of our informational space” [1, p. 7]. In addition, Luciano Floridi argues that the new focus for philosophy must be information-oriented due to the rapid development of digital technologies.” Virtual reality is essentially plastic; abstracted from physical reality, it is free from the harsh necessities of stuff that have the tendency to conflict with our desires and actions” [3, p. 28]. Thus, informational ontology and information ethics have more advantages in regards to regulations where we can escape routine Kantian conflicts of duty and desire.

Information ethics (IE) is positioned as is a branch of philosophy of information that investigates, in a broad sense, the ethical impact of Information and Communication Technologies (ICTs) on human life and society as Luciano Floridi states. “Thus, IE, understood as an ethics of informational products, covers moral issues arising, for example, in the context of accountability, liability, libel legislation, testimony, plagiarism, advertising, propaganda, misinformation, disinformation, deception, and more generally of pragmatic rules of communication a la Grice [1, p. 23]. Accordingly, the major concern of IE is how any information is being handled, managed and interpreted. Dealing with information like with something morally questionable is becoming one of biggest necessities of humanity because all the facts that take place must be seen and analyzed through an ethical point of view. “This professional convergence, driven by the growth of Internet and digital access, shifts emphasis, but there is a core of intellectual freedom issues, privacy and secrecy, concerns with social equity and justice and matters of the ownership of information that show differing faces across all of the domains” [4, p. 241]. Henceforth, interdisciplinary fields of research and institutions recognized the importance of ethics because the inability to solve most social problems is deeply rooted in ethical sphere.

It should be noted that IE is a patient-oriented ethics which means that it is a rights-based approach that proscribes the using of another’s body, talent, labour for the benefit of the other. The following theory states that “the receiver of the moral action may be not only a human being, but also any form of life” [1, p.62]. Furthermore, “a patient-oriented ethics holds the broad view that any form of life has some essential proprieties or moral interests that deserve and demand to be respected, at least initially, minimally, and overridably” [1, p. 63]. It indicates the originality and autonomy of any form that generates life, in addition, it is directed to the entity (patient) that embraces the action which expands the limits of the ethical research without being attached to the agent of moral action and his subjectivity.

One of the moral questions within IE research is what is good for an informational entity and the infosphere in general? To provide us with the answer, philosopher argues that “any informational entity is recognized to be the centre of some basic ethical claims that deserve recognition and should help to regulate the implementation of any information process involving it” [1, p. 70]. As a result, criteria that define what is right or wrong and so on are conditioned by four basic ethical principles such as 1) entropy ought not to be caused in the infosphere (null law) 2) entropy ought to be prevented in the infosphere 3) entropy ought to be removed from the infosphere 4) the flourishing of informational entities as well as of the whole infosphere ought to be promoted by preserving, cultivating, and enriching their well-being according to Luciano Floridi’s conception. Term “entropy” is interpreted as a metaphysical one that refers to any form of an impoverishment of being according to thinker’s position.

Addressing the question about the IE as a macroethics, it should be stressed that “IE is not an ethics of virtue, happiness, or duty, but of ‘respect’ for the patient and ‘care’ exercised by the agent. According to IE, sometimes the right question to be asked is not ‘what ought I to be?’ nor ‘what ought I to do?’, but ‘what ought to be respected or improved?’, for it is the ‘what’s’ well-being that may matter most” [1, p. 74]. It should be particularly noticed that Luciano Floridi presents IE as a universal ethical approach that attempts to produce new moral claims within the open informational system. In regards to the understanding of altruism, it should be mentioned that any action can be considered moral or good only if it was determined by the care for a patient and his or her well-being. Finally, the similarity between EI and virtue ethics is that these theories represent an individual as a subject of permanent change, a self-project that is building up a personality through a short lifetime. But “the difference between the two approaches lies in their ontologies and in the much broader conception of what may count as a good entity endorsed by IE” [1, p. 77]. Accordingly, the information is placed at the center of informational transactions and possesses a value that has a right to be acknowledged.

The issue of the informational privacy is considered to be one of the most critical problems nowadays. When we talk about a person’s identity, a digital identification takes an attributive place in the whole entity that a person identifies as himself or herself. If a digital personality and all the information that constitute him/her as such is such a pivotal matter, it is ought to be properly protected. Hence, a philosopher states that “informational privacy is a function of the ontological friction in the infosphere” [1, p. 232]. Basically, a breach of someone’s privacy is a violation, a form of aggression towards a personal identity. There are a lot of ways of misuse of information that can affect personal rights, public life and future. In the space of informational totality it is significant to remember about the right to be recognized and the right to be forgotten. Thus, personal data thanks to IE and its regulations can be protected from intrusion and anonymous interference such as PITs (Privacy Intruding Technologies) within the space of its accessibility. “In the re-ontologized infosphere, any information agent has an increased power not only to gather and process personal data but also to control and protect them” [1, p. 236]. ICTs made common societal interactions more transparent but it does not necessarily mean that it has drastically changed from the old days. Technological advancement does not put everyone under more serious threat and risk to be discredited but it is everyone’s responsibility to empower ourselves at keeping our personal data as private as possible. It is up to us to choose what helps us feel more secure. “Informational privacy is a utility, also in the sense of providing an essential condition of possibility of good human interactions, e.g. by preserving human dignity or by providing political checks and balances” [1, p. 240-241].

On the whole, this issue can be addressed in the several contexts such as active and passive types. “Actively, because collecting, storing, reproducing, manipulating, etc. one’s information amounts now to stages in stealing, cloning or breeding someone else’s personal identity. Passively, because breaching one’s informational privacy may now consist in forcing someone to acquire unwanted data, thus altering her or his nature as an informational entity without consent” [1, p. 243-44]. It should be noted that people must be more equipped with tools that keep their private data safe because of new informational challenges such as identity theft, child pornography, the leak of personal info from social networks and its unauthorized usage, hacker attacks, revenge porn, fake news, cyberharassment and other. Consequently, it is understood that breach of informational privacy has to be as equally illegal and prosecuted by law as human trafficking, drug trade, murder or other crimes.

Concerning the morality of artificial agents, it should be said that not all the agents operating within the infosphere are necessarily moral but they can be if humans build them to be that way. “When moral artificial agents are in question, what counts is their moral accountability” [1, p. 135]. An accountability does not depend on the state of mind and to defend this view Luciano Floridi uses the term “mindless morality”. Being accountable can also have a moral impact and cause “artificial

good” or “artificial evil”. Furthermore, “machines that are both autonomous and beneficent will require some kind of moral framework to guide their activities” [5, p. 58]. It is quite uncertain how humans will program machines to be friendly in terms of conventionally accepted behavior but there is an urgency to explore and question the results. Using the right LoA (level of abstraction), there are three criteria to follow for any agent: 1) interactivity 2) autonomy 3) adaptability. Thereby, “an action is said to be morally qualifiable if and only if it can cause moral good or evil, that is, if it decreases or increases the degree of metaphysical entropy in the infosphere” [1, p. 147]. It means that the agent who intends to act, must be profound and aware of consequences that involved in a specific action, otherwise, the agent cannot be qualified as a moral one. It applies to all kinds of entities, including humans, groups, companies, AAs (artificial agents) and many other. Referral to the LoA formalizes the accountability and responsibility and liberates it from anthropocentric attitudes which are significant advantages for the contemporary ethical discourse. “Promoting prescriptive action is perfectly reasonable even when there is no responsibility but only moral accountability due to the capacity for moral action” [1, p. 159].

Ultimately, it should be mentioned that patient-oriented or non-standard approach brings the ethical field of research to the new level of discussion because it expands the horizon of entities which are inclined in activity where moral actions can be exercised.

**Conclusion.** Summing up, it should be outlined that IE (information ethics) is called to produce new moral claims and regulations determined by the challenges of the digital era. Because the informational gap between technology and ethical theory deepens on daily basis, anthropocentric ethics cannot handle tasks that involve artificial agents using the methods that are restricted to human matter. Ethics must be transformed to be able to respond to fake news, identity theft, unauthorized access of personal information and its misuse, revenge porn, cyberwar, hacking, copyright and intellectual property protection etc. It should be noted that virtual reality must be examined by ethical point of view because all the members of the informational community must be accountable. Informational privacy is ought to be a priority of IE research. Negligence towards the privacy of information can lead not just to a personal tragedy but to total abuse of all information sources available that true and false, right and wrong will no longer have validation. Privacy must have not only legislative dimension but an informational one too. Above all, an individual does not identify himself or herself without social accounts, social networks, devices and all the information that literally constructs his or her digital identity. In regards to morality of artificial agents, it should be mentioned that not all of them are going to be moral but they can be accountable. Liberation of artificial entities from human business is essential, as it expands the field of ethical competency and pushes humanity to produce alternative answers to pressing issues of our informational societies. The following approach does not reject the concept of responsibility as unsubstantial but gives it a new understanding in the informational terms.

#### References (in language original)

1. Floridi L. *The Ethics of Information* / Luciano Floridi. – Oxford University Press, 2013. – 357 p.
2. Floridi L. *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality* / Luciano Floridi. – Oxford University Press, 2014. – 248 p.
3. Crawford M. Virtual Reality as Moral Ideal / Matthew Crawford / *The New Atlantis*. – 2015. – # 44. – P. 28-36.
4. Sturges P. Information Ethics in the Twenty First Century / Paul Sturges / *Australian Academic & Research Libraries*. – 2009. – # 40(4). – P. 241-251.
5. Rubin C. Machine Morality and Human Responsibility / Charles Rubin / *The New Atlantis*. – 2011. – # 32. – P. 58-79.

#### References

1. Floridi, L. (2013). *The Ethics of Information*. Oxford University Press.
2. Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press.
3. Crawford, M. (2015). Virtual Reality as Moral Ideal. *The New Atlantis*, 44, 28-36.
4. Sturges, P. (2009). Information Ethics in the Twenty First Century. *Australian Academic & Research Libraries*, 40(4), 241-251.
5. Rubin, C. (2011). Machine Morality and Human Responsibility. *The New Atlantis*, 32, 58-79.

**ГОНЧАРЕНКО Валерія Анатоліївна**,  
аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: qj14918@gmail.com

**ЕТИКА ІНФОРМАЦІЇ ЛУЧАНО ФЛОРІДІ – ПРОБЛЕМА ІНФОРМАЦІЙНОЇ  
ПРИВАТНОСТІ ТА МОРАЛЬНІСТЬ ШТУЧНИХ АГЕНТІВ**

***Анотація.** Статтю присвячено розгляду ключових ідей інформаційної етики Лучано Флоріді, зокрема проблеми інформаційної приватності та моральності штучних агентів. Експліковано та проаналізовано провідні принципи ІЕ (інформаційна етика), виявлено кореляцію між етикою та концептом інформації. Закцентовано увагу на співвідношенні філософії та ІКТ (інформаційно-комунікаційні технології), їх ролі у процесі самоідентифікації людини та парадигмальній зміні наукової картини світу. Доведено релевантність проблеми інформаційної приватності, що є однією із найголовніших концепцій у сфері досліджень ІЕ. Окреслено питання моральності штучних агентів та наголошено на методологічному переході від антропоцентричної етики до алоцентричного підходу у сфері етичних досліджень. Особливу увагу звернуто на принципово відмінний підхід ІЕ до класичної етичної проблематики та шляхи подолання кризового стану етичної рефлексії.*

***Ключові слова:** Лучано Флоріді, інформаційна етика (ІЕ), ІКТ, інформаційна приватність, штучний агент.*

*Одержано редакцією 17.04.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018*

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 140.8

DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-47-58

**ЩЕПАНСЬКИЙ Віталій Вікторович**,  
кандидат філософських наук,  
науковий співробітник, старший викладач  
кафедри релігієзнавства і теології  
Національного університету  
«Острозька академія»,  
e-mail: v.shchepanskyi@gmail.com

### ГНОСТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЕМІЛЯ ЧОРАНА

*Дослідження спрямовано на окреслення та осмислення чинників становлення антропологічного проекту Е. Чорана, що передбачає послідовне розв'язання таких задач: а) виявити джерела антропологічного проекту Е. Чорана у філософії посмодерної доби; б) наголосити на взаємозв'язку філософських поглядів Е. Чорана та М. Гайдеттера, а також вплив античного гностицизму на філософські погляди цього румунського філософа. Чинники домінування гностичної антропології і образу людини у філософській спадщині Е. Чорана інколи пов'язують із його зацікавленістю до рухів богомилів та катарів, що об'єднали його батьківщину на Балканах і Францію. Саме в ній він проживав другу половину свого життя. Автором доведено, що Е. Чоран один із перших мислителів ХХ ст., котрий спромігся імплементувати гностичну спадщину в постмодерний дискурс. Також було встановлено, що його ідеї були своєрідною рефлексією на виклик часу, пов'язаний із радикальною трансформацією світу та людини, що відбувся після Другої Світової Війни. В основі ідей Е. Чорана знаходиться гностична доктрина про «Злого Деміурга», яка є невід'ємною від його антропологічного проекту.*

*Ключові слова:* Е. Чоран; гностицизм; антропологія, етика; природа людини; екзистенціалізм; песимізм.

**Постановка проблеми.** Еміль Мішель Чоран (фр. Сьоран<sup>1</sup>) – румунський філософ, який досі є однією із загадкових постатей в історії європейської культури і філософії ХХ ст. Він – син румунського священика з невеличкого села в Карпатах, закінчив філософський факультет Бухарестського університету. Його вплив на розвиток філософії нині майже непомітний, але, навіть той, що все ж прослідковується, контраверсійний. У творчості Е. Чорана озлоблена маргінальність поєднувалася із крайнім цинізмом, а епатажність і нонконформізм зробили його відомим у певних колах тогочасних європейських інтелектуалів. Нав'язлива самоізоляція й апелювання до гностичної та буддійської традиції помістили філософію Чорана в авангард континентальної філософії, а його своєрідна консервація, навіть старомодність викинули за лаштунки драми людського мислення. Всі ці особливості його мислення створили певний спектр проблем, які втілилися у його філософії. На нашу думку, неогностицизм Е. Чорана заслуговує окремої уваги для дослідження, так само як і пошуки витоків його мислення. Оскільки він належав до феномену «румунського» інтелектуального кола, яке впродовж другої половини ХХ ст. дало Європі визначні імена: М. Еліаде та Й. Йонеско, К. Нойку і М. Вулканеску, також М. Себастьян і П. Целян. Усі вони народилися і зростали на території «Великої Румунії».

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Постать і філософські погляди Е. Чорана ставали об'єктом дослідження хорватсько-американського філософа Т. Суніча [1]. Він виділяє унікальність нігілізму серед інших європейських філософів-нігілістів ХХ ст., зокрема його

<sup>1</sup> Після війни Е. Чоран майже всі свої книги, що виходили французькою мовою, підписував як Сьоран.

балканський компонент. До розгляду політичних студій Е. Чорана звертається Т. Ліготті у своїй праці «Змова проти людської раси» [2]. Серед українських дослідників варто виділити текст А. Дністрового, який вперше представив погляди румунського філософа для українського читача [3]. Біографія Е. Чорана стала об'єктом дослідження А. Ленель-Лавестин. Вона представила свої напрацювання у книзі «Забутий фашизм: Іонеско, Еліаде, Чоран» [4].

**Метою статті** є висвітлити основні біографічні етапи становлення філософських поглядів Е. Чорана, які призвели його до написання праці «Злий Деміург», а також проаналізувати рецепцію гностичних поглядів румунського філософа у зазначеній праці.

**Виклад основного матеріалу.** Слава до Е. Чорана в Румунії прийшла ще за часів юності, коли він видав свою першу книгу «На вершинах відчаю» (1934). Його філософська спадщина переповнена похмурим скепсисом, яким він привертав до себе увагу різних інтелектуалів Румунії у період з 1932 до 1940 рр. та Франції з 1949 р., коли вийшла французькою мовою збірка есеїв «Трактат про розпад». Політичне минуле, яке приховував Е. Чоран, змусило його відмовитися від самого себе, викинути румунський паспорт і змиритися із суспільним *неприйняттям*. Про це докладно пише у своїй книзі французька дослідниця А. Ленель-Лавестин «Забутий фашизм: Іонеско, Еліаде, Чоран» [4]. Він так і не став громадянином Франції. Після невдалих спроб знайти своє місце на службі дипломата фашистської Румунії він вирішує вести життя вічного студента. Навчаючись в Німеччині, а потім живучи у Франції, румунський філософ не пройнявся ні філософією М. Гайдеггера, ні екзистенціалізмом Ж. П. Сартра. Він цілковито перебував у «філософії життя» власного бачення, переповненої гностичним песимізмом, античним скептицизмом і буддійськими трактуваннями людської свідомості. Найближче у своїх поглядах він наблизився до німецького мислителя Л. Клагеса, лекції котрого він слухав, перебуваючи на грантовій програмі у Німеччині 1930-х рр. Саме там він позитивно сприйняв політику Гітлера, яким деякий час захоплювався.

Життя подарувало Чорану лише чотири місця пам'яті: «дитинство», спогади про яке він буде зберігати лише з теплотою; студентський Бухарест із дискусіями в будинку М. Еліаде серед «молодого покоління Румунії»; стипендіальну програму в Німеччині, де студент із Румунії слухав лекції Л. Клагеса і виступи Гітлера; Париж – місто, у якому Чоран прожив другу, напевно, найпродуктивнішу частину свого життя. Саме Париж став містом, де румунський філософ піддав себе археології пам'яті. В ньому цей емігрант-утікач віднайшов самого себе і зрозумів своє призначення у світі.

«Заочним вчителем» для Чорана став один із його найближчих друзів – М. Еліаде, лідер цілого молодого покоління румунських інтелектуалів. Він познайомив Е. Чорана із філософією буддизму, тантричною доктриною, вченням гностиків та ведичними текстами. Саме лекції М. Еліаде про східну релігійність та філософію стали основою Чоранової творчості на все життя. Пасажі про буддизм і гностицизм будуть перекочувувати з одного есе в інше, від афоризму до афоризму в кожній книзі Е. Чорана. Другим його вчителем був Б. Фондане, також румун, який проживав у Парижі. Після їхньої зустрічі молодий інтелектуал із Румунії остаточно пориває зі своїм політичним минулим, змінює своє негативне ставлення до євреїв та політики і за власним бажанням витісняє себе в соціальний маргінес – стає апатридом. Недовге знайомство двох румунських емігрантів 1941 р. повністю реформувало погляди молодого румунського інтелектуала. Саме Б. Фондане відкрив для свого нового друга творчість Ларошфуко і маловідому французьку літературу.

7 березня 1944 р. Б. Фондане і його сестру за доносом сусіда було відправлено в концтабір Освенцим, де вони й загинули. Це була одна із найбільших трагедій у житті Е. Чорана. Після цього його тексти стають песимістичнішими, переповненими ідеєю приреченості людини в історії. Починаючи з 1949 р., він стає публічною фігурою, його постійно запрошують на різноманітні інтелектуальні зустрічі. Він же зазвичай відповідає на них відмовами і відмовляється від будь-яких премій та почесностей, обираючи життя відлюдника, світського аскета, вічного студента. Другою найбільшою трагедією для Чорана стає те, що він уже не може бути студентом у свої 40 років.



Нині важко сказати, що саме в творах Е. Чорана зачудовувало його сучасників. Можливо, це був його літературний геній, або особлива меланхолійність румунського народу. Інтерес до його афоризмів свідчить не так про оригінальність цього філософа, а швидше про близькість та актуальність для нас. Він стає популярним під час студентських бунтів у Франції 1960-70-х рр. ХХ ст. Саме тоді література, що розвивалась усупереч конформізму, починає розглядатися з нової точки зору. У Німеччині Е. Чоран стає знаменитим після перекладу його книги «Трактат про розлад», що здійснив «поет із Буковини» П. Целян. Цим двом інтелектуалам вдалося порозумітися через схожість у характері та поглядах на літературу. Вони були вихідцями із «Великої Румунії», котру обоє втратили, і кожен з них намагався віднайти для себе своє місце серед власного розпаду.

Творчість Е. Чорана заново відкрила негативізм Сходу, гностичну містику і проблему дуалізму, скептицизм Піррона і філософію кінізму; негативну антропологію та маловідомих французьких митців, як «страх перед історією» він розділяв зі своїм другом М. Еліаде. Саме через нескінченність чоранових тем, які він розкриває у своїх есе, афоризмах і записних книгах, писати про цього мислителя можна тільки під певним кутом зору, оскільки спроби охопити все будуть марними від самого початку. На думку хорватського філософа Т. Суніча, «Чоран був унікальним мислителем, песимістом, песимізм якого перемагав песимізм як явище в цілому. Людина, що веде боротьбу з нігілізмом методами самого нігілізму. Його філософія була направлена на відновлення досократичного мислення, а саме філософії Геракліта, де образ вогню мав вагоме значення. Енергія вогню або божественної іскри в людині веде до знання, до звільнення із в'язниці матеріального і може створити конструкт реальності» [1].

Утім, якщо його думки незліченні, то його основні світоглядні принципи є цілком наочними: їх можна розгледіти та відчутти. Як справжній філософ, він готовий створювати *проміжні стани* і поставати в образах забутих інтелектуальних систем, що колись підкорили Схід, хоч і на незначний час. Таких *проміжних станів* і тем у творчості Е. Чорана є декілька, оскільки тільки в розмаїтті тем можна простежити *Інакшість* його філософії від тогочасних актуальних для румунської філософії екзистенціалізму чи постмодернізму. Тем у його творчості можна розгледіти багато, однак у нашій розвідці будемо акцентувати увагу на «темній» релігії гностиків. Окрім неї у його письмі прослідковується лінія буддизму й античного скептицизму – це три основні джерела, що надихали румунського мислителя.

Е. Чоран віддавав перевагу буддійським трактатам, вченню гностиків, творчості античних скептиків і кініків: Піррона і Секста Емпірика, Діогена. Така комбінація уможливила йому виголошувати крайній песимізм і скептицизм, що доводив людську думку до самого краю її можливостей: заперечувати самого себе, своє тіло і своє буття, тим самим створивши простір для нового початку. А. Дністровий влучно вказав на деяку схожість поглядів Е. Чорана, що збігатимуться із думками М. Гайдеггера. Останній висловив їх у своїй праці «Європейський нігілізм», особливо щодо аксіології. За ним, цінності людини – це лише вигідні умови гри, яку ми приймаємо як нав'язливу реальність, що нас оточує [3, с. 14].

Типовим для цього румунського філософа стає образ людини, яка зачинилася у своїй кімнаті серед великого міста. Наш сучасник, румунський письменник – Матей Вішнек, написав п'єсу про Е. Чорана «Масандра із краєвидом на смерть», яка описує життя відлюдника у великому місті. Масандра в ній набуває особливого значення для мислителя і перетворюється в ідеальний простір, що дає змогу зафіксувати та зберегти всі безсонні ночі, всі страждання гностика ХХ ст. Стале помешкання є формою затримки – обманним маневром, завдяки якому він відмовляється бути присутнім в історії. Однією із найцікавіших ідей Е. Чорана є його власний погляд на «випадіння із часу». За ним той, хто випадає із часу, потрапляє в особливий простір, тобто туди, де щось осмислити вже абсолютно неможливо, туди, де закінчується історія, і все повторюється знову і знову. Для нього постмодерн – це втілення безкінечної деградації, стан людської історії, у якому ніщо не має сенсу, окрім безумства. Це – світ, у якому все вже давно пояснено. Людська істота вперше опинилася

сама перед собою лише в епоху постмодерну. Але коли це сталося, і людина усвідомила цю тотожність, вона ніби випала з історії.

Е. Чоран твердив, що людина досягає найнижчої межі, кінцевої ситуації деградації, що викликає неможливість рухатися далі вниз. Більше немає надії на те, що в кінці падіння виникне ще одна прірва. Принцип «падіння» притаманний абсолютно всім людям, він закладений у нас із самого початку історії. Так, наприклад, в авраамістичних традиціях історія починається з того моменту, коли відбувається гріхопадіння першої людини. Саме падіння визначає сутність людини: наскільки глибоко ми можемо впасти у прірву нашого буття, тим ми і є насправді. Одна із максим філософської думки Е. Чорана: «Людина – істота занепадаюча» [5, с. 466]. Давні легенди, історії значно частіше описують падіння людини, ніж її вознесіння, це властиво лише тим, хто має частину божественного світла. Тут також можна вловити відголоски гностичних легенд: до істинного світла здатні піднятися лише ті душі, що змогли розпізнати в собі божественне світло, випадкові іскри, що були розкидані у Всесвіті під час формування Космосу. Усі, хто не зміг розпізнати це світло, приречені на падіння та забуття. Звісно, падіння людини у християнській перспективі можна розглядати як особистий вибір людини. Е. Чорана взагалі складно вписати у християнську традицію, оскільки він розуміє падіння людини в античній ретроспективі. Людина – це лише тління вогнища, що згасає; надлам у людині трапився від самого початку її історії.

Падіння було б неможливим без мімікрії людини свого першообразу, що розпочав нашу історію. Таке налаштування свідомості зводить нас до інфантильної відкритості та очікування несподіваного. Археологія думок збирає уламки нашої історії і водночас перетворює їх у наратив, що оповідає нам про події далекого минулого. Це копітка робота – творити свою систему поглядів, розповідати все, що встигла побачити людина під час свого падіння. Ці ідеї починають жити своїм життям, доля речей стає незалежною від долі людини, пов'язаною з ними. Кожна окрема річ стає енциклопедією історії падіння людини, фіксацією людського страждання і точкою того, що наш час приречений на завершення. Для Е. Чорана, світ є завершеним і впорядкованим. Просто зараз він перебуває у стані *розпаду* – у кожному його предметі. Проте його ставлення до речей та *розпаду* не обмежується лише історією про падіння людини. Його інспірує проміжний стан переходу розпаду органічної матерії і той момент, коли цей розпад дає, формує нове життя на рівні хаосу ще не впорядкованих молекул, які містять у собі потенцію до творіння. Саме в цьому полягає природа *злого деміурга*, що прихована в природі падіння людини.

Книга «Злий деміург» побачила світ у 1969 р. як результат зрілої філософії цього румунського мислителя. У ній філософські погляди Е. Чорана перетворюють його у споглядача занепаду та розрухи всього живого, особливо людини. Вона, переповнена гностичними метафізичними мотивами і антропологією, була написана в Парижі французькою мовою. Весь свій час у Парижі Е. Чоран переховувався від набридливих персонажів, що намагалися його викрити, розкопуючи минуле та намагаючись приплести його до «Залізної гвардії» та до єврейської трагедії в Румунії. За Е. Чораном, таємничим витоком сьогодення є лише Божественна іскра, що заблукала серед злої матерії. Це основна тематика його книги «Злий деміург» (*Le Mauvais Demiurge*), яка складається із невеликих за обсягом есе («Злий деміург», «Нові Боги», «Палеонтологія», «Зустрічі з самогубством», «Недосяжне позбавлення»). Цей текст витісняє автора з його теперішнього в час античності, коли молоде християнство протистояло гностичній ересі, коли східний містицизм заповнював елліністичну філософську думку. Це було відновлення еретичної традиції своєрідним симптомом інтелектуальної хвороби всієї філософії ХХ ст. і загалом суспільства, що відмовилося від боротьби за межі священного. У цьому столітті філософи, надаючи перевагу прозорості, синкретизму ідей, поєднуванню непоєднуваного, визнанням того, що все є істинним, досягнули цих меж і навіть переступили їх. Те ж саме трапилося і на початку нашої ери. Така думка створює можливість поглянути на історію гностицизму з нової точки зору, а саме з позиції самого гностицизму.

Центральна праця Е. Чорана з гностичними мотивами «Злий деміург» є яскравим прикладом домодерного мислення у модерному світі. Завдяки їй Е. Чоран входить у поле європейської філософії, зануреної у маргінальні й аскетичні мотиви пізньоантичного світу. Г. Йонас у своєму дослідженні «Гностицизм» намагається пояснити цей феномен. У якості експерименту він аналізує зустріч домодерної гностичної традиції із сучасним світом, особливо з екзистенційною філософією, представником якої можна вважати Е. Чорана. Цей німецький філософ провів докладний теоретичний аналіз світоглядної доктрини пізньоантичного руху під назвою гностицизм. Він робить новаторське порівняння, провівши паралелі із традицією, яку він досліджував, із сучасним йому екзистенціалізмом та нігілізмом. Будучи учнем М. Гайдеггера, Г. Йонас мав можливість порівнювати ці світоглядні позиції зсередини, а не здійснювати герменевтичну інтерпретацію різних текстів. Із цього приводу він писав: «Досвід, який я отримав у школі Гайдеггера, дав мені можливість побачити ті аспекти гностичної думки, якими я нехтував раніше» [6, с. 319]. Хоча філософські надбання Е. Чорана неможливо порівнювати із роботою М. Гайдеггера, про якого румунський філософ завжди висловлювався недоброзичливо.

На думку Г. Йонаса, джерела модерного європейського нігілізму та екзистенціалізму знаходяться саме у світоглядній структурі гностичної релігії. Для нас це твердження є досить цікавим, оскільки вповні пояснює бачення Е. Чораном світогляду гностиків, яке він висловив у праці «Злий деміург». Тема закинутості людини у світі, непередметна порожнеча, що породжує меланхолійну свідомість, відкриваючи нескінченні можливості людського розвитку, є типовою в есе цього румунського філософа. Для Г. Йонаса таке мислення є своєрідною кризою, і, за ним, «джерела кризи мають коріння в сімнадцятому столітті, коли сформувалася духовна ситуація людини Нового Часу» [6, с. 321]. Такі настрої, що знайшли місце у філософії ХХ ст., втілені в атеїстичному екзистенціалізмі у вигляді категорій «ніщо» і «закинутість». На думку Г. Йонаса, ці ідеї досить близькі до пізньоантичного гностицизму. Нездоланний дуалізм, який був притаманний європейській філософії, «існує між людиною та світом, між світом і Богом» [6, с. 326]. Так, для гностицизму центральною ідеєю є протистояння людини зі світом і Богом, а сам світ створений «злим деміургом». Центральною проблемою в есе Е. Чорана постає осмислення місця людини, котра є атрибутом космосу як «злої матерії». Для гностичної аксіології «людина не може зробити нічого кращого, ніж залишитися вірною кодексові законів, у такий спосіб відігравши наперед встановлену їй роль у космічній схемі. Пневматик, як духовна людина, не належить до жодної духовної об'єктивної схеми і стоїть вище від космічного закону, перебуваючи поза межами добра і зла» [6, с. 322].

Для нашого дослідження аналіз Г. Йонаса є надзвичайно важливим, оскільки він пояснює всі категорії гностичного світогляду, що є наявними у праці «Злий деміург» Е. Чорана. Категорії «покинутості», «злого деміурга», «випадіння людини із часу», «падіння людини», «злої матерії» та інші наявні в кожному його есе. Румунського філософа надихав мотив інтуїтивного відчуття безкінечності буття, закинутості індивіда в ньому та ворожість до нього світу. Такі мотиви у філософії були «езотеричними» та «антисучасними» для філософії ХХ ст. Поняття «злий деміург» містить у собі метафізичне підґрунтя. Найбільш докладно цю світоглядну категорію у європейському варіанті розробив гностик Маркіон, а східний варіант дуалістичного гностицизму найкраще втілювався в маніхействі, про що у своєму дослідженні зазначає російський дослідник гностицизму А. Хосроєв [7, с. 72].

Перед тим, як перейти до аналізу праці «Злий Деміург», потрібно пояснити витoki поняття «злий деміург». У Маркіона це поняття постає як розуміння протиріч креаціоністської перспективи Старого Завіту, іудейської духовності та метафізичної сутності одкровення Ісуса Христа. Таке розуміння отримало назву «гностичного дуалізму». Послідовники цієї течії усвідомлювали важливість креаціонізму, що був описаний у Старому Завіті, і водночас значимість християнського Євангелія. Дуалістичний підхід послідовників Маркіона стверджує

наявність не одного, а двох божественних принципів – старозавітного і новозавітного Богів. Старозавітний Бог, Яхве, для гностиків-дуалістів є деміургом, тобто «злим Богом», творцем замкнутої системи, що містить у своїй суті відчуженість. Нігілістична система креаціонізму вказує на те, що людина і світ – результат прикрої помилки або гордині. Для Маркіона старозавітний Бог іудеїв стає тираном, наглядачем тюрми, що заманює світлові еманції «доброго Бога» (Трійці) в темряву матеріального буття. Визнаючи реальність креаціонізму, гностики-дуалісти вбачають у цьому лише негативний аспект. Закон Мойсея для них стає маніфестом рабства та приниження. Послідовники Маркіона вважали, що в тілі людини розміщені божественні сили «доброго Бога» (світлові еманції – «іскри»), які перебувають у полоні і муках під тиском «нічого», тобто знаходяться в темниці «злого деміурга».

Висловлюючи власні погляди, Е. Чоран водночас повністю поділяє позицію гностиків-дуалістів. Помилковість і випадковість творіння людини та світу є центральним мотивом есе «Злий деміург»: «Напевно, із самого початку існування часу, коли в тисняві хаосу зароджувалося життя, відбувся певний неосяжний для людського розуму збій, котрий проявляється в недосконалої, якщо не теорії, то практики людства» [5, с. 24]. Це досить типове бачення для всіх гностичних систем. Людина за своєю суттю – це випадковість, що опинилася в матеріальному світі через егоїстичну природу «злого деміурга»: «Складно, неможливо повірити, що у цьому скандалі був замішаний праведний Бог, наш Отець Небесний. Ні, все підштовхує на ту думку, що він не мав ніякого відношення до творіння, що творіння – справа рук іншого, злого і підступного божества» [5, с. 24].

Елліністичний геній гностиків не дав чіткої відповіді на питання, чому саме існує два Божества (винятком є лише маніхейство, що запозичило дуалістичне вчення із зороастризму і мало чітке вчення про виникнення злого та хорошого деміурга), намагаючись пояснити, що зла природа зародилася в доброму Богові, і він все ж таки є єдиним. Е. Чоран дає свою оригінальну відповідь на цю проблему, він вважає, що добро не здатне творити, оскільки йому не вистачає уяви. На думку румунського філософа, хороший Бог не наділений всемогутністю у цьому світі. Добро завжди анемічне. Хороший Бог для Е. Чорана не здатний нікому допомогти, оскільки він слабкий. Людина може зустрітися з ним лише тоді, коли вийде у позаісторичний вимір, а для цього потрібно вести особливий спосіб життя. Коли людина переповнена лінню, їй набагато легше звертатися до дієвого Бога, творця й організатора Всесвіту.

Г. Йонас твердить, що «Основною рисою гностичної теології є радикальний дуалізм, яким визначаються відносини між Богом і світом та, відповідно, світом і людиною. Божество абсолютно надсвітлове і природа його чужа цьому всесвіту, не ним створена і не ним управляється, воно їй повністю протилежне; божественне царство світла, самодостатнє і далеке, протистоїть космосу як царству темряви. Світ являє собою творіння нижчих сил, які хоча і можуть відбуватися опосередковано від Нього, насправді не знають істинного Бога і перешкоджають пізнанню Його в космосі, яким вони керують. Походження цих нижчих сил, архонтів (правителів), і загалом весь порядок буття поза Богом, включаючи світ як такий. Справжній Бог прихований для всіх цих створінь і непізнаваний у природніх явищах. Пізнання Його вимагає надприродного одкровення й уяви, і навіть після цього Його може бути важко виразити інакше, ніж у негативних термінах» [6, с. 58].

Е. Чоран усе ж визнає наявність у матеріальному «злому» світі слідів доброго «інертного» Бога. За вченням гностиків, ці сліди – це «Божественні іскри», що знаходяться в людині. Для розуміння того, що ж є у світі від доброго божества, варто розглянути гностичну антропологію. За нею людина – це троїста структурна модель, яка складається із плоті, душі та духу. Плоть і душа є продуктом «злої» матерії, тобто творіння «злого деміурга». Таким чином, ці дві іпостасі людської сутності ув'язнені в реальності і підкоряються визначеній долі (гностична дефініція – «гемармен») [6, с. 60-61]. У душі людини є місце, де прихована «пневма», тобто «Божественна іскра» – частина «доброї» Божественної сутності, що потрапила у цей світ випадково, а «злий деміург» або архонти утримують цю частинку світла

примусово в тілі людини. Пробудження цієї «іскри» відбувається через знання того, чим вона є насправді. Він припускає наявність такої «іскри» в нашому світі: «Очевидно, у цій боротьбі зло отримало збиток, оскільки не могло не заразитися добром, – ось саме тому в нашому світі не все цілком погано» [5, с. 25]. Оскільки зло є в основі всього, що нас оточує, то намагання довести, що добро в нашому світі може перемогти, є недоречним. Як наслідок, система втечі «доброї» людської сутності («Божественної іскри») з цього світу є цілком логічним наслідком і перспективою людського життя.

Звісно, Е. Чоран не є послідовником конкретної гностичної школи, тому в його есе можна зустріти вияви синкретизму гностичних теорій. Наприклад, він виділяє три керуючі основи в цьому світі: безсильний Бог, «злий деміург» і диявол. Це відрізняється від поглядів Маркіона чи маніхеїв, яким притаманний дуалізм Божественного. На його думку, диявол – це представник деміурга на землі. Він виконує адміністративні доручення нашого творця. Е. Чоран розвиває теорію, за якою функція деміурга є компенсаторною у житті людини; він для нас є дуже корисним, адже ми можемо легко «повісити» на нього всі свої гріхи та невдачі. Оскільки ж люди є творінням недосконалого, то наші дії не несуть за собою ніякої відповідальності: «Куди важливіше знайти в божестві джерело своїх пороків, ніж чеснот» [5, с. 26]. Далі він докладно аналізує можливість того, що природа Божества насправді може бути єдиною, але проходить дві стадії розвитку. Перша – це Бог мудрий, нематеріальний, самодостатній, який себе ніяк не проявляє. Це стомлений вічним буттям Бог, що перебуває у постійному сні. Друга стадія – це Бог, що прокинувся, повний сили та енергії життя. Але через свою бурхливу діяльність після сну він робить помилку за помилкою, у результаті чого виникає людина і світ. «Якщо вдуматися в цю гіпотезу, вона не дуже зрозуміла та чітка, тому не є кращою, ніж гіпотеза про двох різних Богів» [5, с. 27].

Духовна особистість, на думку Е. Чорана, повинна відмовитися від усього матеріального, адже «глибинний духовний досвід починається там, де закінчується влада деміурга» [5, с. 28]. Людина відчуває, що весь світ – це «зло», яке потрібно ігнорувати, щоб не бути причетним до деміурга. Цей шлях у гностичній релігії вибирають пневматики, тобто духовні люди. Вони відмовляються від благ земного світу, ведуть аскетичний спосіб життя, щоб звільнити божественну природу в собі. Це вчення у гностицизмі було розроблене Маркіоном та маніхеями, пізніше воно знайшло своє поширення серед послідовників богомилів та катарів. Про те, що Е. Чоран був ознайомленим із вченням Маркіона, свідчить чітка згадка про античного мислителя в есе «Злий деміург» [5, с. 29].

Окрім цього він виділяє два типи людей, наслідуючи гностиків: «психіки» та «пневматики». «Для зовнішньої людини (*психіка*. – прим. В. Щ.) творець – це основа основ, а для внутрішньої людини (*пневматика*. – прим. В. Щ.) творіння – це зайвий епізод, безглузда і непотрібна вигадка» [5, с. 27]. Бажання бути і діяти в цьому світі – це лише слідувати образу деміурга, тобто творця нашої плоті та душі, і привносити у творіння щось своє. На думку Е. Чорана, без цього імпульсу не було би бажання піддаватися потребам плоті. Найбільшої критики від нього отримує феномен дітонародження. Чіткий, навіть дещо фанатичний, антинатуралізм також бере свій початок із гностичного джерела. Оскільки заповідь «Плодіться і розмножуйтесь!» приписана «злому деміургу», щоб протистояти цьому, потрібно відмовитися від неї. Так само, як і гностики, Е. Чоран не намагається нівелювати саме життя, він лише піддає сумніву бажання створювати «потомство». На його думку, хвороба землі полягає в тому, що стало надто багато плоті, яка заповнює собою весь її простір. Ми можемо насолоджуватися місцевістю без людей, а коли там з'являється представник людського виду, ми відразу переповнюємося сумом.

Такі думки можна зустріти фактично у кожній його книзі чи афоризмі. Людське життя, особливо в його виробничій формі, стає об'єктом критики цього румунського філософа. За ним, саме людська плоть є основою царства «злого деміурга». Потрібно відмовитися від неї, зупинити її розмноження. Е. Чоран стверджує правильність вчення про

бездітність катарів та богомилів. Розмноження – це лише засіб, що приносить тимчасове задоволення, а задоволення – це, своєю чергою, замітник радості, призначений, щоб відволікати нас від того, що все творіння несе в собі відбиток злого умислу деміурга.

Саме він і є джерелом нашого буття у світі. Фактично, Е. Чоран вказує на приреченість людини, якщо та не відмовиться від задоволення та утіх земного життя. Людина буде лише інструментом заради егоїстичного самовдоволення деміурга. Ілюзорність задоволення ми розуміємо, коли отримуємо справжню насолоду пізнання, коли отримуємо екстаз від того, що пробудилися: «Насолода – це вища ступінь, пік задоволення, але саме в мить апогею воно усвідомлює своє уявність. Тоді воно приголомшує порожнечою» [5, с. 32]. Коли людина усвідомлює порожнечу задоволення, вона має шанс на порятунок. Такий порядок усвідомлення є і у вченні гностиків. Ось що говорив Валентин про звільнення: «Звільнення – це знання того, ким ми були і ким стали; де ми були і куди закинуті; куди ми прагнемо і що покутуємо; що таке народження і що – відродження» [8, с. 425]. Таким чином, уся гностична мораль Е. Чорана побудована на тому, щоб звільнити людський дух від в'язниці плоті, а це можливо, якщо людина відмовиться від потомства і позбавиться бажання задовольняти свою плоть.

Деміург у будь-який момент може знищити своє творіння, навіть влаштувати так, що загине сам разом зі своїм дітищем. Е. Чоран висловлює сподівання, що деміург переоцінить результат своїх дій і змінить хід речей. Хоч і на його думку, людська філософія вже давно знищила деміурга, і ми опинилися у просторі, де самостійно робимо вибір: продовжувати страждати в цьому світі чи звільнитися самотужки. Бог (деміург) в уяві людини мертвий: «З ним стільки воювали задовго до нас, що немає ніякого сенсу знову нападати на труп. Але все ж таки для нас він ще щось значить, викликає у нас певні відчуття, хоча б навіть докір того, що вбили його не ми» [5, с. 27].

Розмірковуючи над власним життям, Е. Чоран висловив думку, що людина не хоче позбавлятися Бога, кожен індивід пов'язує з ним всі біди цього світу: «Розмірковуючи про власне життя взагалі, про його коріння, ми захоплюємося і потрапляємо в жах – це насправді жахаюче чудо, і походити воно може лише від *Нього*, від самостійного Бога» [5, с. 32]. Фактично, він визнає, що людська природа та її здатність до порятунку завдячує саме анемічному Божеству. Деміург існуватиме доти, доки людина не подолає відчуття захопленості, страху та трепету перед усім живим і суцям. Як висновок, Е. Чоран робить уточнення: щоб подолати ці відчуття, необхідно добратися до його коріння, знищити його основи. Потрібно перебудувати світ наново, замінити деміурга, тобто довірити себе «Іншому» творцю.

Ідеальну релігійну етику для людини Е. Чоран знаходить у поглядах середньовічного руху богомилів і катарів. На прикладі проблеми людського самогубства, яке, на його думку, мало би утвердитися в етиці як моральна норма, він послідовно вибудовує концепцію, що життя – це випадковість, що повільно скочується до покори деспотичній долі. Наводячи приклад етики стоїцизму, що приймає самогубство як можливість людського вибору, Е. Чоран стверджує, що такий крок був єдиним гідним шляхом для завершення людського життя. Він покликається на гностичну традицію, нібито світ створений не істинним Богом, а лише деміургом, тому немає ніякого сенсу ставити собі перепони, щоб закінчити життя самогубством. Е. Чоран доходить висновку, що найкращим варіантом для людини буде такий розвиток подій: «Деміург нарешті усвідомлює свою недосконалість, винить самого себе в цій недосконалості, сам себе карає. Він зникає із власним творінням без жодного втручання людини» [5, с. 81]. Етика гностичної традиції передбачала можливість самогубства. Наприклад, маніхеї вважали, що оскільки самостійне позбавлення життя лише зміцнює владу злого деміурга, тому аскетизм найкращий спосіб протистояти йому. Такий світогляд передбачав відсутність продовження роду людського, що, на думку Е. Чорана, була найкращою ідеєю, яку втілили катари і богомили в середньовічній Європі.

Він стверджував, що знаходиться в очікуванні «Нових Богів». Саме таку назву має друге есе у збірці «Злий деміург». Очікування є невідворотнім, оскільки має своє коріння у

людській природі. Звертаючись до аналізу історії становлення християнства в I-V ст., Е. Чоран покликається на свідчення гностиків та Юліана Відступника, які досить скептично ставилися до розвитку нової релігії. Це очікування найкраще втілилося, на його думку, в очікуванні апокаліпсису і розробці утопічних теорій. Ми завжди перебуваємо в передчутті або кінця світу, або щасливого майбутнього. Ці дві крайнощі заповнили всю соціальну і релігійну філософію XX ст. Людство постійно перебуває в очікуванні майбутнього, яким би воно не було, і вважає, що наш обов'язок полягає у тому, щоб прискорити прихід цього майбутнього. Як відзначає італійський філософ Н. Абаньяно у своєму аналізі чоранової творчості: «Звільнитися від такої проєкції може лише внутрішнє ядро «Я» – позачасове начало нашої природи» [9, с. 295]. Для цього потрібно інтеріоризувати ностальгію чи очікування, що приносить нам розчарування в майбутньому. Все це для того, щоб створити штучну ауру відчуття щасливого майбутнього, яке ми водночас так оплакуємо й очікуємо: «Рай знаходиться у глибині нашого буття, схоже на «Я» в «Я», щоб досягнути його, потрібно обійти всі минулі види раю, полюбити або зненавидіти їх із тупістю фанатизму, дослідити і потім відкинути завдяки компетентності, що тягне за собою розчарування» [9, с. 296].

Піддаючи аналізу історію християнства перших століть нашої ери, Е. Чоран робить це з точки зору відстороненого гностика. Цитати Цельса чи Юліана Відступника, які характеризують ставлення інтелектуалів пізньоантичної епохи до християнства, обіграні цим румунським філософом досить оригінально. Це позиція людини, що приймає сторону критиків християнства, але не відмовляється від ідеї «розіп'ятого Бога». Аналізуючи причини перемоги християн, він виокремлює їхню войовничість, яка приходить завжди з «новими богами»: «Войовничість – спільна риса характеру нових людей і нових богів» [5, с. 37]. Проти цієї войовничості язичники змогли лише застосувати зневагу до молодого релігії без коріння і без історії. Критикуючи прісний стиль Отців церкви, Е. Чоран звертає увагу на ті джерела, які ігнорують у християнському середовищі. Він намагається поглянути очима людей, які були сучасниками давніх римлян, котрі спостерігали за зародженням і становленням християнства: «Без року три дні як вони об'явилися на світ, нова порода людей, без роду, без племені та традиції, що піддають осуду релігійні та громадянські основи. Вони переслідуються законом, на них поставлена печатка зневаги, а закінчать вони тим, що ними згідують» [10, с. 297]. Центральним рушієм для розвитку нової релігії, за версією Е. Чорана, було не стільки прагнення спасіння, як неприйняття античного світу, зокрема його моралі та звичаїв. Водночас він наголошує на словах Юліана Відступника, що під час правління Тиберія та Клавдія жоден інтелектуал не прийняв ідеї християнства.

Намагаючись пояснити конфлікт між римським язичництвом і новою релігією, Е. Чоран вдається до аналізу світогляду римського язичника і «молодого» християнина. У Римській імперії поклонятися багатьом богам – це запорука того, що можна отримати більше шансів на спасіння. Тоді ж як християни вважали ідолів втіленням демонічного, або в кращому випадку пережитком політеїзму. Враховуючи те, що християнство виникає в лоні іудаїзму, Е. Чоран наводить думки Цельса і Юліана Відступника щодо цього. Вони вважають релігію Іудеї цілком прийнятною і традиційною, навколо ідеї єдиного Бога виник цілий народ, який зумів протистояти натиску інших релігій і залишитися живим на тлі історії. На думку Юліана, поклоніння одному Богу – це єдина помилка іудеїв, адже тим вони ображали інших жителів імперії. Письмо християнських авторів було надто простим і не могло протистояти творам Цицерона чи Плавта. Про це, зокрема зазначав святий Ієронім. У тексті «Нових Богів» Е. Чорана ця ідея набуває особливого розвитку. За ним, коли більшість інтелектуалів надає перевагу Гомеру і Платону, то менш освічені люди задовольнялися писаннями Святих Отців. Ось і стало проблемою те, що елітарна меншість не змогла протистояти неосвіченій більшості, яка сприймала доступні тексти Отців на віру, не знаючи логіки Аристотеля і не маючи критичного мислення.

Римляни вважали, що чим більше людина визнає богів, тим більше вона шанує Божественне Начало, оскільки ці божества – це лише прояви цілісного і єдиного Священного

Абсолюту. Ставити обмеження на кількість божеств вважалося неприйнятним. У цьому звинувачували християн. Монотеїзм пригнічує людину, але робить її набагато глибшою. Саме в цьому, на думку Е. Чорана, була перемога християнства. Ця ідея зробила людину хворою, але внутрішньо більш цілісною. Коли римське язичництво як релігія було більш людським, тоді християнство постало як релігія діалогу та внутрішнього пізнання, цілком відповідаючи запитам космополітизму Римської імперії. Християнство забрало свободу вибору для себе Бога. Хоча, як зауважує Е. Чоран, це нікуди не зникло, адже виник культ святих, і християни залишили структуру язичницького світогляду, залишаючи за іпостасями святих загадкову персону Великого Аноніма, або за версією Е. Чорана – Фантома. Він розмірковує над тим, що християнство не звільнило людський дух, а навпаки, закувало його в нові ланцюги, змусило його зануритися в себе. Релігійні закони тримають людину у в'язниці, обмежену жорстокими межами, за які людина не має права виходити, але водночас залишають їй абсолютну свободу змінювати своє становище в зовнішньому світі, досліджувати свої пороки і гріхи, каятися в них для того, щоб вважати себе вільною. Е. Чоран вказує, що єдина втіха, яку подарувало християнство людині – це екстаз, втіха ув'язненого духу, що притаманно авторитарній релігії. Це прорив до священного, звернення до джерел, втеча в самого себе. Подібні мотиви притаманні також і гностичній традиції, коли екстаз і одкровення індивіда – єдиний шлях для того, щоб прокинутися та прагнути звільнення від в'язниці, у якій знаходиться людський дух. У цій реальності людина позбавлена власного дому чи пристановища, де може відпочити. Тому залишається лише божественна природа, у яку потрібно зануритися якомога глибше. А для цього потрібно пробиватися у прірву, що знаходиться в нашій душі, і звільнити звідти нашу духовну природу. Це своєрідні пошуки раю у власному «Я» у час, коли релігія стає дуже розмитою. Так це було як в епоху еллінізму, так і в постмодернізмі. Тепер же починається переоцінка Божественного.

Всі божества стають істинними, релігії починають єднатися, створювати синкретичний культ. Ідеальним втілення цього став Римський пантеон. Людина стомилася молитися гіпотетичному Богові, «молитва не терпить нюансів» [5, с. 45]. Щоб знищити цивілізацію, потрібно знищити її богів. Саме цим і зайнялися перші християни, як вважає Е. Чоран. Не наважуючись напасти відкрито на Римську імперію, вони почали винищувати римську релігію. Зняття кордонів, що відбувається і сьогодні, дало змогу розповсюдитися християнству, але водночас і створило найбільшу проблему, яку так ніхто і не подолав. Це призвело до відчуження людини, її замкнутості у великому просторі, де центр всюди, а меж немає. Точка опори розташована в самій людині, але підтримувати немає чого. Тому християни почали будувати власну імперію та встановлювати кордони. Певним чином їм у цьому допомогли мусульмани, які позначили межі християнської імперії. Позбавлення кордонів породжує більше свободи – дає право вибору. Це у своїй основі містить принцип множинності, що роздроблює Абсолют, формує безкінечну кількість істин, що однаково підтверджені й однаково короткотермінові. Це, своєю чергою, породжує іншу крайність: в античному світі це створило гностицизм, а в ХХ ст. – екзистенціалізм. Людині легко загубитися серед такої кількості істин, тому виникає концепт «відчуженості», «інакшості» та усвідомлення своєї самотності серед безкінечності. Як єдиномисляча істота, що здатна віднайти Божественну істину серед інших істин, людина намагається пізнати себе, а водночас пізнати і Бога.

Повертаючись до опису християн словами Цельса і Юліана, Е. Чоран звертає увагу на те, що християни не соромилися використовувати жодних засобів заради прозелітизму. Вони поєднали непоєднане, помістили життя і смерть в одну церемонію, про що скептично відгукувався Юліан. Язичництво завжди проводило культу, що були пов'язані зі смертю, таємно, приховуючи їх за лаштунками містерії. Туди могли потрапляти лише обрані, які в кінці церемонії споглядали на символ життя. В Елевсині таким символом був колосок злаків, які виносив жрець у фіналі церемонії [8, с. 363]. Е. Чоран вказує на те, що християнство було приречене перемогти, але надто велике захоплення успіхами



негативно вплинуло на його подальшу історію. Єдиним гідним суперником християн у пізньоантичний час він вважав маніхеїв.

Так виникає ідея очікування Страшного суду, тобто перенесення майбутнього суто в матеріальну та історичну площину. Е. Чоран прихильний до думки Цельса, що Богові непотрібно виправляти своє творіння. Але ідея про Апокаліпсис перемогла, відсунувши на задній план ідею циклічного розвитку. Саме тому людина перестає відчувати опору сьогодення, як чогось такого, що витягнуте з безкінечної перспективи. Центральним каталізатором для автора «Злого деміурга» стала релігійна безхребетність олександрійської епохи, коли людина стомилася від духовних пошуків. Співіснування істин заперечувалося, оскільки люди перестали задовольнятися їх фрагментарністю. Виникає бажання цілісності, необмеженості, що має чіткі межі. Незважаючи на певний скептицизм до християнської релігії, все ж він вбачає великий позитив у тому, що перемогу здобув «розіп'ятий Бог», оскільки Новий Бог відкрив людині нові грані та перспективи розвитку. Самозаглиблення, що відкрило людині екстаз, створило практики відчуження від світу, які стали тепер доступними для кожного, а не лише обраних, як це було в містеріальних релігіях елліністичної епохи.

**Висновки.** Філософія Е. Чорана формує своєрідну «Інакшість», робить її актуальною у складних умовах сучасного розвитку історії філософії. На відміну від спадщини багатьох інших інтелектуалів, значно оптимістичніших – це філософія нашої епохи. Людина випала із вічності в історію, а з історії – у позачасові межі. Філософські погляди Е. Чорана не дають нам готових відповідей на те, що нам робити і як далі рухатися, вони лише запрошують нас до роздумів. Це приклад того, як можна віднайти в собі сили навіть у найтемніших закутках людської природи; нові точки опори для того, щоб перевернути природу. Він ствердив власну філософію прикладом свого життя. Після виїзду з Румунії Е. Чоран до самої смерті залишався апатридом – особою без громадянства, вічним подорожнім та аскетом, який не мав постійної роботи та усталених соціальних меж.

Політичні процеси, що відбулися під час життя цього румунського інтелектуала, докорінно змінили політичний «пейзаж» Європи. Також відбулося реформатування інтелектуальної традиції, відкрилися кордони і почали утворюватися нові союзи; відбувалися болісні процеси над мислителями, що прийняли у свій час праву ідеологію. Е. Чоран обирає очищення своєї сутності шляхом страждання, зануренням самого себе в агонію та аскетизм. Він намагався перетворитися лише в споглядача історії, до якої належав, і розповісти «нову історію» людини, що опинилася за межею часу, у рамках позачасового буття. Зокрема вплив і відображення правої ідеології також може бути об'єктом для подальших досліджень. Також, на нашу думку, відкритою залишається проблема проведення глибшого аналізу впливу релігійних доктрин на філософію Е. Чорана, зокрема буддійського компоненту.

Спроба поглянути на світ очима гностика, яку здійснив Е. Чоран, є досить радикальною, адже такий світогляд був засуджений християнством та середньовічною філософією. Історія становлення християнства очима гностиків була переповнена скептицизмом, яким володів також і румунський мислитель, хоча це не допомогло подолати активний розвиток нової релігії. Гностицизм був розроблений для звільнення особистості, розвитку людини. Пошук знань відбувався у закритому, навіть таємному, середовищі. Таким шляхом пройшов Е. Чоран. Розвиваючи гностичні ідеї у своїй праці «Злий деміург», він вийшов за межі традиційної філософії свого часу навіть у сфері нігілізму та екзистенціалізму. Зустріч домодерних традицій із постмодерним світоглядом у його праці знайшла відображення в теорії «жаху перед історією». Саме ж відчуття історії Е. Чоран намагався подолати своєю філософією, використовуючи джерела гностичного і буддійського світогляду. На нашу думку, йому це вдалося зробити і подолати власну історію.

#### Список використаної літератури

1. Sunic T. Emil Cioran and The culture of Death [Electronic recourse] / T. Sunic. – Accessed mode: <http://www.mediamonitors.net/tomislavsunic3.html>.

2. Ligotti T. *The Conspiracy Against the Human Race* / Thomas Ligotti. – New York: Hippocampus Press, 2010. – 246 p.
3. Дністровий А. Слово про Сьорана / А. Дністровий // Сьоран [Еміль Чоран]. Допінг духу. – К.: Грані-Т, 2011. – С. 5-24.
4. Ленель-Лавастин А. Забытый фашизм. Ионеско, Элиаде, Чоран. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 528 с.
5. Чоран Э. После конца истории / Э. Чоран. – СПб.: Symposium, 2002. – 543 с.
6. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / Г. Йонас. – СПб.: Лань, 1998. – 384 с.
7. Хосроев А. Л. История манихейства / А. Л. Хосроев. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. – 480 с.
8. Элиаде М. История веры и религиозных идей / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2012. – Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий, 2008. – 463 с.
9. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни / Н. Аббаньяно. – СПб.: Алетейя, 2000. – 311 с.
10. Ориген (учитель Александрийский). Против Цельса. Апология христианства / Ориген (учитель Александрийский). – М.: Учебно-информац. экуменич. центр ап. Павла, 1996. – 366 с.

#### References

1. Sunic, T. (2003). Emil Cioran and The culture of Death. *Retrieved from: <http://www.mediamonitors.net/tomis/lavsunic3.html>*.
2. Ligotti, T. (2010). *The Conspiracy Against the Human Race*. New York: Hippocampus Press
3. Dnistrovyi, A. (2011). A word about Cioran. *Cioran [Emil Choran]. Stimulant of spirit*, 5-24. Kyiv: Grani-T (in Ukr.)
4. Lenel-Lavastin, A. (2007). *Forgotten fascism. Ionesco, Eliade, Choran*. Moscow: Progress-Tradiciya (in Russ.)
5. Choran, E. (2002). *After the end of history*. St. Petersburg: Symposium (in Russ.)
6. Jonas, H. (1998). *Gnosticism (Gnostic religion)*. St. Petersburg: Lan' (in Russ.)
7. Khosroev, A. L. (2007). *History of Manichaeism*. St. Petersburg (in Russ.)
8. Eliade, M. (2012). *History of faith and religious ideas, I*. Moscow: Academic project (in Russ.)
9. Abban'vano, N. (2000). *Wisdom of philosophy and problems of our life*. St. Petersburg: Aleteya (in Russ.)
10. Oryhen (teacher Aleksandryiskyi) (1996). *Against Celsus. Apologia of christianity*. Moscow (in Russ.)

#### SCHEPANSKYI Vitalii Viktorovich

Candidate of Sciences (Philosophy),  
research assistant at the Department  
of Religious Studies and Theology  
The National University of Ostroh Academy,  
e-mail: v.shchepanskyi@gmail.com

#### GNOSTIC ANTHROPOLOGY OF EMIL CIORAN

**Abstract.** *The research is intended to outline and understand the factors of the formation of Emil Cioran's anthropological project, which involves the logical solution of the following tasks. a) to outline the sources of E. Cioran's anthropological project in the philosophy of the modern age; b) to emphasize the relations between the philosophical views of E. Cioran and M. Heidegger as well as the impact of ancient Gnosticism on philosophic views of the Romanian philosopher. The author derives from the inadequacy of the superficial review of E. Cioran's anthropological views, where, the person appears to be the bearer of the divine spark as a reservoir, and the ethics of a person is formed in the apophatic dimension of the existence of meanings. The factors of Gnostic anthropology domination and the image of a man in the philosophical heritage of E. Cioran is associated with his interest in the history of the Bogomiles and Cathars movements, uniting his homeland in the Balkans and France where he lived in the second half of his life. The author proved that E. Cioran was one of the first thinkers of the twentieth century, who managed to implement the Gnostic heritage in the postmodern philosophy. This led to the widening of Descartes' views beyond the superficial scientific research that had been carried out earlier by other scholars. Also it is proven that the ideas of E. Cioran were a kind of reflection on the challenge of time associated with the radical transformation of the world and human after the Second World War. At the heart of E. Cioran's ideas lies the Gnostic doctrine of the "Evil Demiurge", which he skillfully embodied within the framework of his anthropological project. An analysis of his heritage reveals to us a profound link between the thinker and his culture and the possibility of understanding of human existence in a new perspective.*

**Key words:** *E. Cioran, Gnosticism, anthropology, ethics; the nature of man; existentialism; pessimism.*

Одержано редакцією 15.04.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018

УДК 1(091):123.1  
DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-59-65

**ВИДРИГАН Микола Володимирович**,  
кандидат філософських наук, доцент  
кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: vydrygan\_mv@ukr.net

## ВОЛЯ І СВОБОДА У ВЧЕННІ ПЛОТІНА ПРО ДУШУ

*У статті досліджуються роздуми про душу, долю, благо і зло засновника останньої школи античної філософії – неоплатонізму Плотіна. Метою такого пізнання є з'ясування бачення філософами пізнього еллінізму проблеми людського індивіда, його волі і свободи на межі зміни історичних епох. Досліджено, що Плотін, перш за все, констатує той факт, що душі людей забули Отця і свою істинну природу. На допомогу їм він розгортає відмінне від платонізму вчення про три споконвічні іпостасі, та роль і місце серед них Душі. Виходячи з того, що все навколо нас здійснюється за певних причин, він вважає, що в пошуках найближчої причини всього потрібно зупинитися на душі. Коли вона береться сама по собі, у вигляді Світової Душі, вона є цілковитою розпорядницею всього існуючого, а її наступні рівні в плані сходження вниз – розпорядницями на місцях. В залежності від того, з якими тілами зв'язуються душі і в яких умовах перебувають залежить їх вольовий потенціал і свобода. Встановлено також, що Плотін розглядав душу, волю, свободу, зло, благо, необхідність, долю не як поняття чи категорії, а як явища.*

**Ключові слова:** душа, людський індивід, доля, воля, свобода, зло.

**Постановка проблеми.** Актуальність, особлива важливість дослідження цієї теми полягає в тому, що так само, як неоплатонізм був одним із джерел формування середньовічної релігійної філософії – так і вчення Плотіна про душу і її атрибути волю й свободу були однією з перехідних ланок від міфологічно-філософських уявлень про душу, волю і свободу представниками античної філософії до начал формування і обґрунтування понять воля, свобода і сваволя філософами середньовіччя. Однак, погляди Плотіна на душу, в сенсі вивчення її невід'ємних властивостей – волі і свободи, їх зв'язок досліджені недостатньо. Це обумовлено двома причинами: по-перше, існує думка, що усвідомлення цих феноменів людської душі і роздуми про них приходять в наступні за античністю часи; по-друге, у своїх трактатах Плотін дуже обережно й рідко використовує термін воля, свобода, свобода волі, доля – хоча за змістом цих текстів можна зрозуміти, що у нього йдеться про той чи інший з них, крім аналізу ним терміну «свободне» у трактаті «Про те, звідки безліч зол і чим вони є насправді».

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** З невеликої кількості досліджень і публікацій за останні два десятиліття заслуговує уваги монографія І. Берестова «Свобода в філософії Плотіна», де визначається загальний погляд на свободу і аналізується визначення та інтерпретація Плотіном терміну «свободне». Однак, в роботі йдеться про свободу стосовно вищих, божественних суб'єктів, а не кінцевих людських індивідів, не ставиться завдання дослідження зв'язків і взаємозв'язку волі і свободи. У статті «Поняття духу у філософії Плотіна» Ю. Печурчик теж торкається питання розуміння Плотіном людської свободи. Але в дослідженні проглядають, на нашу думку, не характерні для Плотіна судження, наприклад, що людська свобода ґрунтується на божественному провидінні і не може йому суперечити, що провидіння дарувало людині свободу волі. У дослідженні Д. Бугая «Визначення людини в трактаті Плотіна про те, що таке жива істота і хто така людина» відмічається внесок античного мислителя у визначення свободи людини. Про дослідження Плотіном проблеми волі, свободи волі неодноразово підкреслюється у вступних статтях і коментарях до виданих у 2004 році I–VI книгах енеад Плотіна.

**Мета** цього дослідження полягає в тому, щоб розкрити зміст поглядів Плотіна на волю і свободу у його вченні про душу.

**Виклад основного матеріалу.** Римська імперія, починаючи з I ст. н. е. поступово почала регресувати, але переломним у цьому процесі стало III ст. н. е., коли громадяни великої імперії відчували, що не в змозі в повному обсязі забезпечити свої економічні, духовні, соціальні, правові, політичні потреби та захистити себе особисто і суспільство загалом від фізичного знищення.

Все це та й інші обставини демонстрували неспроможність рабовласницького способу виробництва і встановленого політичного режиму задовольняти потреби населення держави. Тому починаючи з III ст. н. е. почали розгортатись певні об'єктивні процеси соціально-економічного характеру (утворення таких інститутів як вільновідпущеників, пекулій, колонату тощо), які, з одного боку, сприяли покращенню економічної ситуації та соціально-політичної атмосфери, але з іншого, – на фоні колосального горя і відчуженості конкретної людини, – стали значним поштовхом для пробудження її ініціативності, а отже – вольових і розумових здатностей. Людина великої імперії змушена була усвідомлювати, що відбувається з нею і навколо неї, та виживати, покладаючи надію лише на себе. До того ж, кожний конкретний індивід імперії отримав, можливо й миттєві, але порції свободи, свободи фізичної, економічної, духовної. Все це заклало, хоча й у далекій перспективі, начала становлення особистості та її свободи.

Однак, перед людиною того часу, яка жила в тяжких і незрозумілих для неї умовах, коли вже не було природної надії на суспільство і державу (як за полісних часів), а вона сама самостійно не могла дати собі раду, хоча її ще обмежений світогляд вже був наповнений знаннями і досвідом тисячолітнього цивілізаційного розвитку, постала потреба чогось позаземного – надзвичайного, яскравого, могутнього, всеохоплюючого, а головне вічного – в що можна повірити, що можна по-справжньому полюбити і сподіватись на взаємність та підтримку.

Першою найадекватніше на таку потребу народів Римської імперії відгукнулася і відреагувала філософія неоплатонізму, починаючи з її засновника Плотіна (203/4 або 204/5 – 269/70 р.р. н. е.).

У трактаті «Про три споконвічні іпостасі» Плотін констатує той факт, що душі людей забули Отця і свою істинну природу, поглинуті прагненням бути собою, що привело їх до самовідчуження, зневаги до себе і безглузлого захоплення іншими (матеріальними) речами. Є два способи, вважає Плотін, їхнього спрямування і керівництва на шляху повернення до Бога: один – показати метушливість матеріального світу; інший, кращий, – нагадати душі про її високе походження і гідність» [1, с. 6-7].

Спочатку, вважає він, потрібно припустити наявність деякого начала, яке створює саме буття. Не будучи ні тілом, ні розумом, ні розумом осяжним, переважаючи все, що ми знаємо і створюючи все існуюче – воно, по-перше, є Благом або Єдиним; по-друге, не має сутності; по-третє, присутнє скрізь і ні від чого не відокремлене.

Для цього Плотін розгортає вчення про споконвічні начала світобудови і про походження та місце серед них Душі. Єдине (Благо, Перше, Бог), на його думку, перебуває неначе всередині храму (або Божественної сфери), оскільки завжди залишається при Собі. Споглядач повинен перебувати у безмовності по той бік усіх речей, тоді він побачить неначе статую, що стоїть поза святилищем, краще сказати – одну статую, яка виявляє Перше; ось спосіб, яким воно видиме: для всього рухомого повинно бути дещо, до чого воно рухається. Для Єдиного ж немає [такої мети], ... Єдине вічно повернене до Себе» [1, с. 17]. Воно є найдосконалішим і вічно породжує при цьому такі породження менші Його самого. Ніщо не може виникнути від нього, окрім наступного після нього за величчю.

Таким наступним по величчю, породженим Єдиним, є Розум, який є другим. Він «бачить Єдине і потребує тільки Його; Єдине ж не потребує розуму» [1, с. 18]. Розум може бути тільки Розумом, але таким, що перевершує всі інші речі, оскільки вони з'являються після Розуму. Розум повинен споглядати Єдине, але він бачить Єдине не через те, що він відокремлений від Єдиного, а тому що слідує за Ним і відокремлений від Нього тільки

іншістю. Проте Розум не є Єдине. «Оскільки Він [Єдиний] повернутий до Себе, Він бачить, і це бачення є Розум...» [1, с. 19]. Розум є завдяки собі, він сам визначає своє буття, але силою, що належить Єдиному. Сутність Розуму – це одна частина того, що відноситься до Єдиного. Удосконалення Розуму здійснюється Єдиним.

Після Розуму йде Душа, яка є Логосом Розуму і однією з його енергій, бо Розум є Розум Єдиного. Розум породжує Душу тому, що він досконалий, а оскільки він є таким, то «повинен був родити, щоб не залишитися настільки великій силі без нащадка» [1, с. 21]. Душа, за Плотіном, є деяким Логосом та іпостассю, яка мислить дискурсивно, рухається навколо Розуму, є його світлом і слідом та залежить від Розуму. Вона з'єднана з Розумом, наповнюється ним, бере участь в Ньому і, водночас, знаходиться у зв'язку з [земними] речами, які після неї, Вона сама виробляє ті речі, які повинні бути необхідно гіршими, ніж душа.

Таким чином, Плотін вважає, що трьома споконвічними іпостасями або субстанціями є потойбічне Єдине, потім наступне за ним – суще і Розум, а далі третя природа – Душа. Він підкреслює також, що «ці три (Єдине, Розум і Душа. – М. Видриган) існують в природі так само, як в нас». При цьому він пояснює, що не в нас чуттєвих, бо вони відокремлені від чуттєвого, а в нас – як зовнішніх речам чуттєвим. Отже, «наша душа є дещо божественне, деяка природа, відмінна від речей чуттєвих і подібна цілком природі Душі» [1, с. 24].

Сходження до Єдиного, яке здійснює людина, означає ще й метаморфозу власної природи, підкреслює Р. Светлов, тому що, вся сфера умосяжного не видалена з нашого безпосереднього досвіду. «Тому основна задача, яку повинна вирішити людина – це усвідомити її близькість (тобто близькість загальної Душі, Розуму і присутнього Єдиного), навчитися бачити світ не фрагментарно, а у всій повноті» [2, с. 32-33].

На думку Плотіна, душа людини повинна знати себе і знати, чи здатна вона до осягнення вищого. Кожна така душа повинна пам'ятати, що вона створила цілий космос і якщо вона звільниться від ілюзій і прямуватиме до істинної безмовності, то побачить велику Душу, якій вона є рідною, Душу, що дає життя, світло і красу світові, який є мертвим і нікчемним без неї...» [1, с. 7].

Причиною того, що душі людей забули Бога, не пізнають себе і Його, хоча вони частини, що прийшли Звідти, і цілком належать Тому – є, на думку Плотіна, «виникнення, первісна інакшість і прагнення бути собою. Оскільки вони явно насолодилися власним самовладдям, оскільки в них перемогли похідні від них же рухи, що виробляють протилежне [їхньому одвічному життю], які привели до великого відпадання, оскільки вони перестали знати і те, що вони Звідти...» [1, с. 8]. Такі душі не бачать ні Отця, ні себе, але віддаються іншим речам. Повага до земних речей і зневага до себе є причиною забути Бога. Кожна душа, вважає Плотін, повинна зрозуміти, перш за все, що вона сама створила всі живі істоти, вдихнувши в них життя, ... і божественні зірки в небі, вона сама створила Сонце, сама – велике небо, вона сама прикрасила його і повела навколо себе в упорядкованому русі; вона інша природа, ніж та, якою вона керує, рухає і животворить; вона необхідно найгідніша, ніж всі ті речі, що виникають і гинуть, коли душа залишає їх або наділяє життям; сама ж душа вічна» [1, с. 10].

Так радить Плотін розуміти наділення життям у всьому неживому Всесвіті і в кожній живій істоті, і закликає поглянути на Велику Душу, щоб усвідомити, що зовсім не меншою є інша душа, яка стає гідною бачити, звільнившись від обману і того, що заворожує інші душі.

Далі Плотін говорить, що небо, рухоме вічним рухом, завдяки мудрому керівництву душі набуло своєї гідності через веління душі і розглядає питання, «як тепер Душа охоплює небо і веде його своєю волею» [1, с. 11]. Тобто з'являється словосполучення «воля Душі». Якщо, як сказано Плотіном вище, крім Душі не меншими є й інші душі, то і вони повинні б мати свою волю, щоб охоплювати (вести) своє мале реальне тіло.

У вченні про душу ієрархія і співвідносність вищих та нижчих частин душі будується Плотіном методом виведення нижчого рівня із вищого. Найвищим є Вселенська Душа

(Велика Душа або Універсальна Душа), яка є результатом безперервної еманации другої субстанції – Розуму. Вона поділяється на вищу і нижчу частини. Вища частина перебуває у сфері Розуму або Мислячій Першопричині і реалізує Ідеї-Форми, а також є незмінною причиною існування Космосу. Нижча частина – нерозумне і є принципом сили живих істот, а також володіє рослинним принципом. Вона проникає в матерію. Із Вселенської Душі сходить Душа Космосу. Завдяки Душі Космосу Небо рухоме вічним рухом і стало одухотвореним. Вона охоплює Небо і веде його своєю волею.

Отже, Душа – начало, яке творить, утворююче, те, що створює і світ і людину. Сам же Космос чи Всесвіт знаходиться в Душі, а не навпаки. Душа є джерелом саморуку, божественною в собі і, навіть самим Богом. Плотін говорить також про те, що душа не є тіло, в тому числі і повітряне, духовне, тонке тіло, як вважали стоїки, а тому вона не може бути страждаючою, жадаючою, такою, що блаженствує. Душа не знаходиться в тілі як у певному місці, а ось тіло існує в душі. Тому душа не входить в тіло, а повідомляє йому свій стан, тобто стан життя. Отже, в тілі присутні не самі душевні стани, а розбуджені ними тілесні діяльності: «не треба говорити, що в тілі присутні різноманітні сили душі, а що в ньому присутне те, чого воно потребує» [3, с. 66]. Таким чином, душа є, по-перше, свободною від усього зовнішнього і тілесного, а по-друге, такою, що творить свободно за своєю волею. Кожна окрема частинка матеріального світу – людина, тварина чи рослина мають свою індивідуальну частку душі, яка містить в собі всі властивості Душі. Душа присутня там, де знаходяться начала органів людини, тобто в мозку.

У трактаті «Про те, що таке жива істота і хто така людина» Плотін, багато чого переймаючи у Платона і Аристотеля, досліджуючи погляди перипатетиків і стоїків, критикуючи матеріалізм елліністичної філософії, з'ясовує, чим є душа стосовно розуміння живої істоти і конкретно людини. Тому найважливішими питаннями, які він ставить, є питання: «Що в нас думає і відчуває – душа, тіло, або дещо, складене з обох?... що ми розуміємо під душею, чи є вона деяким ейдосом? Тоді вона буде безпристрасною і чужою життю тіла, нічого не даючи тілу і не приймаючи від нього. Як тоді душа відноситься до тіла?» [2, с. 77].

Розмірковуючи над проблемою, що є носієм людського мислення і пристрастей – чи душа сама по собі, чи душа, яка користується тілом, чи дещо загальне, що складається з душі і тіла, – Плотін окремо аналізує ці три ситуації.

Торкаючись першої з них, він вважає, що якщо душа це одне, а буття душею інше, то «душа є дещо складене і вже не буде нічого безглузлого в тому, що вона приймає ці пристрасті й існує ними» [2, с. 78-79]. Адже складне утворення, яке не вичерпується своїм визначенням, а має ще дещо, через саму свою складність і складеність, крім свого чистого буття наділене ще й багато чим іншим. Якщо душа є такою, то вона дійсно може бути носієм пристрастей, приймати ззовні гірші чи кращі стани, схильності і властивості. Отже, вона не буде свободною. Якщо ж тотожні душа і її буття, то душа буде являти собою щось просте, «вона буде деяким ейдосом, що не приймає усіх тих дій, які вона виробляє, діючи на інше» [2, с. 79]. Тобто душа буде таким образом (ідеєю), який буде свобоним від усього зовнішнього. Вона сама може впливати на інше, передаючи йому щось від себе, залишаючись при цьому незалежною від цього іншого. Прагнення і хтивості, які залежать, на думку Плотіна, від тіла, що наповнюється і спорожняється, також не відносяться до душі. Отже, душа сама по собі не є носієм пристрастей.

Розглядаючи наступну ситуацію, коли носієм пристрастей могла б бути душа, яка користується тілом, Плотін знаходить, що її «одна частина – окрема, саме та, яка користується [тілом], інша ж – якимось зв'язана з нею і знаходиться в чині того, чим користуються. Отже, філософія повинна повернути цю нижчу частину до тієї, яка користується і відвести ту частину, що користується від того, чим вона користується» [2, с. 81]. Проте, використання передбачає відокремленість того, що використовує, і того, що

використовують. Тому Плотін розуміє, що душа, яка використовує тіло, не обов'язково повинна володіти тими пристрастями, що наявні у тіла, яке вона використовує і переходить до змішаного.

Досліджуючи, що таке «змішане» в різних його формах, Плотін приходить до висновку, що безглуздо, як говорить Аристотель, «стверджувати, що душа тче», як і безглуздо стверджувати, що душа бажає і тужить, бо все це більше стосується тварини» [2, с. 82]. Тому його цікавить питання, що є жива істота: «чи таке ось тіло, чи дещо загальне [душі і тілу], чи щось інше, третє, що виникло з обох» [2, с. 89-93]. На перший погляд, здається, що жива істота – це тіло, бо щоб здійснювати різні рухи «кров і жовч повинні кипіти, а тіло повинне набути певного стану, як у випадку любовного бажання» [2, с. 84]. Але ж як тоді бути з бажаним чи воліючим началом душі. Тому Плотін переходить до розгляду «загального», тобто чи можуть одне й інше разом породжувати рухи – бажання, прагнення, пристрасті тощо. В результаті він виявляє неподолану суперечність, бо, з одного боку, «прагнення до блага не буде загальною для тіла і душі пристрастю, а тільки пристрастю душевною...» [2, с. 84]; з іншого боку, не можна зовсім виключати й тіло, пізнаючи сутність чуттєвих потягів. Однак в такій ситуації постає багато питань: «Невже людина починає бажати, а за нею йде її бажуюча частина? Але як людина може бажати, якщо бажуюча частина вже не посунулася? Тоді бажуюча частина буде починати. А як вона почне, якщо тіло не розташується попередньо певним чином» [2, с. 84].

Передбачаючи, що таке «загальне», створене душею й тілом не можна зрозуміти таким чином, Плотін шукає інше пояснення. Можливо, припускає він, «завдяки присутності сил душі, наявні і володарі, що діють згідно їм, самі ж сили при цьому непорушні, тільки наділяють здатністю [діяти] своїх володарів» [2, с. 84]. Тобто, жива істота відчуває завдяки тому, що у душі є здатність до відчуття, а сама ця душа, маючи цю здатність, не відчуває, зберігаючи свою безпристрасність при пристрастних переживаннях живих істот. І взагалі, на думку Плотіна, відчуває в людині складене або змішане, «душа ж своєю присутністю не робить сама себе чимось особливим, ні в складеному, ні в іншому, а творить з певного тіла і деякого світла, яке вона дає із себе, іншу природу живого, яка відчуває і має інші перетерплювання...» [2, с. 85].

Отже, живій істоті за Плотіном, сама душа не притаманна, вона «створює природу живої істоти як дещо інше порівняно з собою і тілом» [4, с. 154]. Тому відчуває жива істота, людина ж, як душа, відчуває настільки, наскільки невідокремлена від живої істоти. Звідси, відчуття живої істоти і відчуваюча здатність самої душі є різними речами. Після того як жива істота дещо відчуває, в ній утворюються відбитки, які далі сприймаються вже відчуваючою здатністю самої душі. На душу «не діє і не може діяти ніщо зовнішнє, вона сприймає відбитки в живій істоті вже як умосяжне, як види, і це її сприйняття є споглядання, причому, природнє, безпристрасне» [4, с. 155]. Таким чином, істинною людиною, за Плотіном є душа, а конкретніше – розумна душа. Вона знаходиться над живою істотою і поза змішуванням з нею.

У змішаному вигляді з тілом знаходиться певне світло, що виходить з душі, освітлює тіло і наділяє його відчуттям. Таке змішування належить лише людині, але не є людиною. Отже, дослідивши відмінність людини від живої істоти, відділивши її від будь-яких зовнішніх впливів, Плотін обґрунтовує можливість свободи людини в матеріальному світі.

Благим життям, істинним благом може бути найвище і найдосконаліше життя – життя Розуму. Людина, що досягла досконалості, повинна бути розумом і мати все необхідне для щастя, а «її щастя не зможе порушити ні страждання, ні хвороба, ні навіть найбільше з лих; воно не буде залежати навіть від свідомості, яка вторинна і є лише відображенням життя Розуму на тілесно-душевному рівні. Зовнішні обставини і тілесні блага не в змозі нічого додати до її щастя, і навіть маючи їх у великій кількості, вона може від них відмовитися» [8, с. 158]. Тобто людина володіє для цього необхідною волею.

Процес сходження душ до людей Плотін уявляє таким чином: спочатку душі, виходячи з пізнаваного розумом світу попадають на Небо і, сприйнявши там своє небесне тіло, через нього йдуть вже до більш земних тіл. При цьому, деякі душі йдуть з Неба відразу в нижчі тіла, інші – з одних тіл переходять в інші. Тому й виникає відмінність між ними, «чи в результаті відмінності тіл, в які вони входять, чи – відмінності долі, чи виховання, чи через всі ці причини, чи через деякі» [3, с. 55-56]. Внаслідок цього одні душі стають підвладними тутешній долі, інші – інколи підвладними долі, а інколи належать собі, а деякі приймають все, що необхідно перетерпіти, проте зберігають можливість залишатися собою у своїх діяннях. Тому люди, маючи такі різні душі, володіють і різними рівнями свободи, різними можливостями свободи вибору і дій. Як зазначає В. Берестов: «Оскільки воля є однією з умов свободи, то вона присутня в дії Розуму і Єдиного; виконання волі в цих випадках є досконалішим, чим виконання людської волі» [6, с. 26].

Досліджуючи тексти трактатів Плотіна О. Лосєв зауважує, що в них ми наштовхуємося не тільки на установлену хаосокосмічну гармонію (тобто хаос пронизаний космосом, або космос пронизаний хаосом), але й на «проповідь у Плотіна будь-якої свободи для будь-якої індивідуальності. Вони містять у собі діалектику необхідності й свободи. Людина свободна, але ця свобода приписана їй самою долею. І людина з ніг до голови зв'язана необхідністю, але ця необхідність є тільки результат її власної особистої свободи, її нічим не приборканого дерзання» [7, с. 711-712].

Чим викликана така свобода? А тим, що Душа і, відповідно індивідуальні душі володіють волею. На те, що воля є субстанцією людської свободи прямо вказують і міркування Плотіна про шлях, який веде людину до Блага, і хто найбільше призначений пройти цим шляхом – це філософи, музиканти і закохані. Так ось, на його думку, «філософ самою природою призначений [для Вищого],... він вже почав рух до Вищого; він потребує тільки того, щоб хто-небудь показав йому шлях. І він повинен його побачити, повинен знайти свободу у своїй волі, він – хто вже за природою [своєю] давно був свободний» [2, с. 143].

У трактаті «Про те, звідки безліч зол і чим вони є насправді» Плотін досліджує, що є зло, де воно перебуває, з чим воно з'єднується тощо. Якщо протилежності пізнаються одним і тим же чином, а благо протилежне злу, тоді, вважає він, знання блага буде також і знанням зла. Але при пізнанні блага і зла у поле зору попадає також душа і воля, в тому числі і окремої людини. Плотін встановлює, що на рівні богів «зло ніяким чином не існує» [2, с. 271]. Також не потрібно вважати людей началом буття зла, не потрібно вважати їх тими, завдяки кому і від кого походить його буття, бо воно – давніше людей. Але «люди утримують проти своєї волі безліч зол, що оволоділи ними; тим хто здатний – треба бігти від такої множини зол, що є в душі, хоча не всі до цього здатні» [28, с. 277]. Бо на це потрібна воля і свобода вибору.

**Висновки.** Плотін, з метою допомогти людині, яка опинилася в скрутних умовах життя, коли вже не було надії на суспільство й державу і людина самостійно не могла дати собі раду, коли постала суспільна потреба в чомусь містичному, позаземному і надзвичайному, могутньому, всеохоплюючому і вічному – в що можна повірити, на що можна було б сподіватись, встановлює причину такого суспільного стану: «душі людей забули Отця і свою істинну природу» і пропонує нагадати душам людським про їх високе походження і гідність. Для цього він розгортає вчення про споконвічні начала світобудови і про роль серед них Душі та її невід'ємних властивостей – волі і свободи. Встановивши походження головних іпостасей, Плотін обґрунтовує функціональну або співвідносну (взаємін схематичній, що існувала в античності) ієрархію Душі та показує міру вольових можливостей і повноту свободи душі на кожному рівні ієрархії. Аналізуючи душі і їх зв'язок з матеріальними тілами, Плотін визначає, що є жива істота і хто такий людський індивід. Дослідивши, що душа – сила, що творить все, і є розпорядницею усім на своєму рівні і в своїх умовах, античний філософ розуміє її потребу у свободній волі, бачить тісний зв'язок



волі і свободи, навіть мріє, щоб усі люди (а поки що це тільки філософи, музиканти і закохані) знайшли свободу у своїй волі. Отже, Плотін висловлює (хоча ще й не зовсім прозоро і аргументовано) думку, що саме воля, як властивість душі є субстанційною основою свободи.

#### Список використаної літератури

1. Плотин. Пятая эннеада / Плотин; пер. с древнегр. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. – 320 с.
2. Плотин. Первая эннеада / Плотин; пер. с древнегр. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. – 230 с.
3. Плотин. Четвертая эннеада / Плотин; пер. с древнегр. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004. – 480 с.
4. Бугай Д. В. Определение человека в трактате Плотина I 1 [53] («О том, что такое живое существо и что такое человек») / Д. В. Бугай // Вопросы философии. – 2003. – №9. – С. 151-162.
5. Печурчик Ю. Ю. Понятие духа в философии Плотина / Ю. Ю. Печурчик // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2009. – Сер. 6. – Вып. 1. – С. 53-58.
6. Берестов В. И. Свобода в философии Плотина / В. И. Берестов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 382 с.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.

#### References

1. Plotin (2004). *The fifth ennead*. Saint Petersburg: Publishing house of Oleg Abyshko (in Russ.)
2. Plotin (2004). *The first ennead*. Saint Petersburg: Publishing house of Oleg Abyshko (in Russ.)
3. Plotin (2004). *The fourth ennead*. Saint Petersburg: Publishing house of Oleg Abyshko (in Russ.)
4. Bugaj, D. V. (2007). Definition of a person in the treatise of Plotin «What is a living being and what is a person». *Voprosy filosofii (Problems of philosophy)*, 9, 151-162 (in Russ.)
5. Pechurchik, Y. Y. (2009). The concept of spirit in the philosophy of Plotin. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta (Messenger of St. Petersburg's University)*, 1, 53-58 (in Russ.)
6. Berestov, V. I. (2007). *Freedom in the philosophy of Plotin*. Saint Petersburg: Publishing house of St. Petersburg's University (in Russ.)
7. Losev, A. F. (1980). *The history of ancient aesthetics. Late hellenism*. Moscow: Art (in Russ.)

#### VYDRYGAN Mykola Volodymyrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor  
of the Department of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: vydrygan\_mv@ukr.net

#### WILL AND FREEDOM IN PLOTIN'S DOCTRINE OF SOUL

**Abstract.** *Introduction. The article deals with the thoughts about soul, fate, good and evil of Plotinus, who was the founder of the last school of ancient philosophy-neoplatonism. The purpose of such knowledge is to clarify the vision of the late hellenistic philosophers of the problem of the human individual, his will and freedom on the verge of changing historical epochs. It is investigated that Plotinus, first of all, states that the souls of people have forgotten the God and his true nature. He develops a new doctrine of the three primordial hypostases, which is different from platonism. Plotinus stresses the role and place of the Soul among them. He builds its new hierarchy. Plotinus constructs correlation of the higher and lower parts of the soul by the method of deducing the lower level from the higher one. On the other hand, Plotinus shows the meaning of the soul concerning to the understanding of the creature and of the person specifically. Finally, he concludes that human is a soul. Proceeding from the fact that everything around us is happened reasons, he believes that in search of the closest reason of all it is necessary to stay on the soul. When it occurs by itself, in the form of the World Soul, it is the complete organizer of all existing, and its lower levels are the field managers. Depending on what bodies the souls are connected and in what conditions, their volitional potential and freedom depend on them. Freedom of the will of the soul of a human being depends largely on those evils that may affect the human soul against its will. It was also installed that Plotinus considered soul, will, freedom, evil, good, necessity, fate not as a concept or a category, but as a phenomenon. By his views on their content and properties, he laid the foundation for their philosophical substantiation.*

**Key words:** *soul, human individual, fate, will, freedom, evil.*

Одержано редакцією 27.02.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018

## ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 165.19

DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-66-73

**КРЕТОВ Павло Васильович,**

кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького  
e-mail: ataraksia@ukr.net

**КРЕТОВА Олена Іванівна,**

кандидат педагогічних наук,  
доцент кафедри російської мови,  
зарубіжної літератури та методики навчання  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: ekretova@ukr.net

### СИМВОЛІЗМ МОВЛЕННЯ ТА ДІАЛОГІЧНА ПАРАДИГМА У ФІЛОСОФІЇ

*Стаття присвячена з'ясуванню природи посутньої кореляції символізму мовлення та фундаментальної проблематики діалогічної парадигми у філософії ХХ ст. Розглянуто сутнісний та функціональний аспекти мовленнєвого символізму принагідно до філософемі діалогу, зокрема символи часу, простору, перебування, місця, зустрічі. Акцентовано принципівий характер використання символічних конструкцій для діалогічного дискурсу, а також значення цього для сучасних пошуків підстав новітнього гуманізму у філософії, науці та релігії.*

**Ключові слова:** символ, символізм, мовлення, діалог, зустріч, простір, час.

*Цей берег зустрічей – і не збагнеш:  
Чи то твоє життя обабереге,  
Чи – очі в очі – двох смертей шереги  
Зближаються, пустившись власних меж...  
В. Стус «Палімпсести», 77*

**Постановка проблеми.** Пошуки сучасною філософією нових способів осмислення «ситуації людини» (С. К'еркегор) в умовах стрімкої соціокультурної динаміки, зумовленої експоненціальним розвитком технологій насамперед у комунікативній сфері детермінують необхідність проблематизації та компаративного розгляду таких парадигмальних підходів з філософської традиції ХХ ст., як аналітична філософія та філософія мови, феноменологія і філософія діалогу, філософія життя, герменевтика, традиція екзистенціалізму та філософська антропологія. Постановка питання про символічний характер мови має передбачати і розгляд співвідношення сутності символу та механізмів символіки й символізації, насамперед когнітивних, стосовно свідомості людини і відповідно будь-яких форм діалогізму. Назагал ідеться про феноменологію мови у варіанті феноменології символу, проінтерпретованого не семіотично-формально, а онтологічно-сутнісно. Зрозуміло, що зазначені парадигмальні підходи і традиції концептуально об'єднує філософема символу. Чи може бути діалог несимволічним, і чи може символ бути сутнісним для діалогу, а не лише його опосередковувати? Більше того, а чи не

є власне діалог символом свідомості, нею ж таки і сконструйованим завдяки її інтенціональності? Яким чином мова й мовлення (дистинкція *lingua i parole* Ф. де Соссюра) наразі співвідносні із власною символічністю та з філософемою і феноменом діалогу? Постановка й окреслення цих питань обумовлюють актуальність статті.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблематику, дотичну до теми статті, формулювали й розвивали С. К'еркегор, А. Бергсон, Г. Ріккерт, Е. Касіер, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, Ф. Розенцвейг, М. Бубер, Л. Вітгенштайн, Е. Левінас, О. Лосев, С. Лангер, А. Шюц, Т. Лукман та ін. Серед вітчизняних і закордонних сучасних дослідників слід згадати доробок В. Табачковського, Л. Озадовської, А. Ямпольської, Я. Клочовського, Д. Наваррії, Т. Оболевич, С. Сичової, Д. Лембергер, Й. Дресер, К. Свасьян, Т. Ролфсен та ін.

**Метою статті** є постановка питання про форми осмислення символізму мови в діалогічному підході до філософування та з'ясування імпліцитних установок діалогізму стосовно феноменів символу, мови, мовлення та смисложиттєвої, етичної проблематики філософії.

**Виклад основного матеріалу.** Зрозуміло, що саме питання про важливість мовлення для діалогу може видаватися зайвим з огляду на свою позірну очевидність. Починаючи ще від античної традиції мовлення як модусу ідентифікації думки та мислення (софісти, Сократ, назагал принцип «Заговори, щоб я тебе побачив») через християнську традицію (Августинове вчення про символ і символічність мови («*De doctrina Christiana*»)) до новочасових способів розуміння й пояснення когнітивної сфери людини (раціоналізм Декарта, Лейбніца, ірраціоналізм Паскаля), формується вельми амбівалентна в очах сучасної філософії установка логофоноцентризму. Не заглиблюючись у суперечливу природу філософської дескрипції цього явища, зауважимо, що сама очевидна наявність мови (вкупі з осмисленням перебування-в-ній людини), мовлення, їх механізмів і форм у повноті спектру їх інтерпретацій від «меж людського світу» (Л. Вітгенштайн) до «домівки буття» та «голосу буття» (М. Гайдеггер) або «універсальної граматики» (Е. Касіер, Н. Хомський) чи простору розгортання *Lebenswelt*'у (Е. Гуссерль, А. Шюц) вказує на дихотомію іманентного і трансцендентного свідомості та на різноманітні способи її подолання або уникнення, а назагал – на діалектику ідеї й речі та проблематику вербалізації реальності свідомості як її онтологізації.

Л. Озадовська, розглядаючи традицію діалогізму, наголошує на акцентуванні в її межах або структурних, або функціональних аспектів мови й мовлення як засобів ведення діалогу, що неминуче призводить до ситуації, коли інформаційний, гносеологічний вимір мови може унеможливити саму ситуацію діалогу: «Людина завдяки власному існуванню стає моментом дискурсу, над яким вона втрачає владу, а дискурс завершується синтезом і системою, в яких більше не видно розривів «Я»» [1, с. 67-68]. Але при цьому, якимось чином, учасник діалогу, за Е. Левінасом або Ж. Лаканом, «присутній у дискурсі не як момент або концепт, а як неповторна особистість» [1, с. 68]. За такого розгляду діалог постає сутнісно антитетичним будь-якій сфері означень, семіосфері (Ю. Лотман) як точка сингулярності, розрив тяглості, або в термінах теорії складних систем – є точкою біфуркації. Адже діалог (в традиції діалогізму) людину конститує і трансцендує через відношення до Іншого, чим і відрізняється від обміну інформацією в акті комунікації. Тому мова, яка уможливорює тексти, що складають семіосферу і передбачають семіозис, не відноситься до діалогу безпосередньо, а лише через мовлення, точніше, через зустріч у мовленні, яка переживається як діалог. При цьому питання про суб'єктність мови, тобто дилема щодо її або іманентно-особистісного, сутнісного, онтологічного, або всезагального, соціально-аналітичного, структурно-функціонального статусу, насправді постає як філософсько-дискурсивна практика декларування гасел на кшталт «смерті суб'єкта» (Ж. Дельоз), «смерті автора» (Р. Барт), «смерті людини» (М. Фуко), в Ніцшево-Гайдеггерівій традиції.

Зрозуміло, що проект трансформації феноменології у філософську антропологію, який, наприклад, унаочнює філософська еволюція поглядів М. Гайдеггера, персоналістичний пафос філософії діалогу й аналітична традиція у філософії від Л. Вітгенштайна до Т. Нагеля та

філософії свідомості в цьому контексті протистоять формально-логічній скерованості структуралістської традиції філософії ХХ ст. Неспроможність для філософії усунути проблематику суб'єктивності, розчинивши її в безкінечній рекурсії та аутопоезисі текстів засвідчує також концепція інтерсуб'єктивності (В. Куайн, Д. Девідсон), яка повертає суб'єкта у філософський дискурс не знеособлених текстів, а екзистенційних мовленнєвих практик, які функціонують як текст (Див. наприклад: Х. Блюменберг. «Світ як книга», 2000) поза новочасовими картезіанськими суб'єктоцентричними установками як комунікуючу свідомість.

Утім, неспроможність формально-логічно осягнути як символічні глибини культури (як би останню не тлумачити – у спектрі дефініцій від тезаурусу до гіпертексту), так і диво зустрічі з Іншим (у варіанті діалектичної теології ХХ ст., за К. Бартом, з Богом) у межах діалогу повертає нас до питань, поставлених вище. Звідси, наприклад, інтерес до аналізу під діалогічним кутом зору текстів такого, здавалося б, раціонально орієнтованого мисленника, як Л. Вітгенштайн: «Вітгенштайн створив «стратегію розуміння», в якій використання мови не ґрунтується виключно на технічних можливостях або альтернативно-містичних властивостях мови... Діалогічна грамати́ка Вітгенштайна окреслює тріаду (сєнс – суб'єкт – розуміння), кожен елемент якої бере участь у змістовній мовній діяльності» [2, с. 159-160], – пише сучасна дослідниця з Бар-Іланського університету Д. Лембергер. Подібну інтенцію демонструє також сучасний погляд на діалогізм М. Бахтіна, коли акцентується не пропозиціональний аспект означення в мові, а структурно-символічний, який інтерпретується як відношеннєвий: «Діалогічний зв'язок потребує мови як перевізника. /.../ Діалогізм орієнтований на практику як процес перемовин між людьми й контекстами» [3]. Неважко помітити, як акцентується саме момент мовлення, яке при цьому тлумачиться в першу чергу як модус здійснення діалогу, а лише потім – в контексті системи формально-логічних одиниць і структур.

Можна сказати, що сучасна філософія людини в умовах нових загроз дегуманізації, пов'язаних з новими формами масової електронної комунікації, потребує повернення до мовлення як до вихідної точки, своєрідного декартівського *cogito*, у варіанті *Inquam – sum est*, причому діалог передбачає мовлення і за межами вербальних засобів виразу. Не дивно, що подібна інтенція актуалізує новітні пошуки синтезу між наукою, філософією та релігією. Йдеться про певний «етичний опір раціональності», що його започатковує філософія діалогу, адже «філософія стосується невисловленого досвіду, який є джерелом і початком самої мови, але який для мови завжди недоступний» [4, с. 43]. Новітній філософський дискурс намагається повернути мову філософії, апелюючи насамперед до мовлення, що передбачає в свою чергу звільнення від обмежень традиційного філософського дискурсу.

Таким чином, маємо справу з фундаментальним парадоксом мовлення, який фіксує межу між систематизованою структурою мови та дологічним хаосом мовлення, що передує будь-якій генеративній граматиці, формам життя, мовним іграм, сімейній подібності, міфу про даність та навіть і суб'єкту, Я, оскільки є лише маніфестом його існування, а не формою здійснення.

Знаменно, що С. К'єркегор та Е. Левінас використовують образ «тріснутого цілого» стосовно мови та людського світу (міфологічно-архетипічна символіка світового яйця). Шкаралупа обмеженого досвіду й автодескрипції руйнується в діалозі, в якому постає Я людини. «Мовлення Іншого, звернене до нас, є умовою мови... За Левінасом, вся пізнавальна діяльність суб'єкта як у теоретичному, так і в практичному аспектах можлива лише на фундаменті мови, яка структурує та орієнтує її. Пізнання вторинне по відношенню до мови. /.../ Вирішальним моментом є «подія виразу», яка, за Левінасом, є свідченням Іншого про себе, можливе лише як мовлення» [5, с. 256-258], – пише сучасна дослідниця.

З'ясувавши це, можемо наблизитися до з'ясування культурно-символічного виміру діалогу. Я. Ключовський слушно зауважує, що «культура – все те, що люди створюють з метою уможливлення комунікації. Міжособистісна комунікація можлива, оскільки простір між нами – це порожній простір. Це простір потенційно забудований величезною гамою, шкалою

інструментів, створених культурою. /.../ Саме культура створює умови, можливість зустрічі» [6, с. 27]. Але чи семіотичні коди культури надають прямий доступ до реальності Іншого, недоступні мені у тотальній відокремленості та окремішності мого Я, мислення й досвіду? Мова й мовлення, якщо їх розуміти як форми організації діалогу та його опосередковуючу ланку, водночас «прояснюють» і «затемняють» Іншого, оскільки репрезентують його непрямо, тому саме частково-асистемне мовлення (онтологізоване, немов глоссолалія старозаповітних пророків), а не величне склепіння мови не втрачає генетичного зв'язку із сутністю Іншого і мають доступ до моєї самості. І при цьому це в жодному разі не обмін інформацією в семіотичному сенсі. Вся філософія діалогу постулює постання Я через відношення до Іншого. Вступаючи в діалог, я дозволяю Іншому бути у всій його самотності. Наразі йдеться про те, що філософія діалогу інтерпретує мовлення як символічний процес, який передбачає тотожність адресата і адресанта, які, не будучи конгруентними, в певний момент часу, в часовості зустрічі співпадають. Тоді відбувається прийняття Іншого. Усе наступне – генерація смислів, оцінні судження, насамкінець розуміння, дефініювання й дескрипція – принципово вторинні, і понад те – факультативні. У цьому сенсі діалог здійснюється як символ Іншого, який при цьому нічого не означає, крім відношення, яким водночас і є.

Принагідно доречно згадати апофатичний символізм, як його визначає ім'яславська традиція, в межах якої символи-енергії на двох рівнях – нетварному і тварному – дають людині можливість об'єднатися (перший рівень символіки, божественні енергії) й досягти (другий рівень символіки, космос як тварний символ) Божу присутність: «Є одне-єдине строго визначене відношення між сутностями й енергіями, котре прийнятне для ім'яслав'я /.../ сутність не пізнавана, поза розумом, поза словом, поза ім'ям, поза будь-якими категоріями – безумовний і категоричний апофатизм. Енергії – роздільні, охоплювані, відчутні, вони є явленням самого Бога, символом» [7, с. 134].

Отже, якщо символи на двох рівнях є теофанією Бога, то, оскільки вони можуть бути іменами, вони онтологічно причетні і до трансцендентного Бога, і до емпіричного світу досвіду, мовного та мовленнєвого в тому числі, суб'єкта. Таким чином, за О. Лосевим, містично-символічна та діалектична антиномія сутності Бога та Божої енергії є необхідною умовою зустрічі людини з Богом [8, с. 189]. Якщо діалог є долученням до сфери трансцендентного для досвіду й розуму, то він є символом, який реалізується в мовленні, до значення, виокремлення смислу та будь-якого вербального або символічного дейксису. Це своєрідна чиста присутність, перебування-в, повнота до будь-якого виокремлення. Я. Клочовський, розглядаючи розділ «Грамматика еросу (мова любові)» головної праці Ф. Розенцвейга «Зірка спасіння» (1921), з'ясовує діалектику проявленості-непроявленості Я. «Де ти є?» (Бут. 3:9), – питає Бог в Адама після гріхопадіння. «Там, де є мовлення, є і той, хто говорить, Я, що говорить. У своїй самоті Я протиставлене всьому тому, що є «не Я». Я мовлення простого запитання «Де ти?» відкриває Я, що говорить. Але той, до кого Бог звертається, не відповідає, залишається німим, залишається самістю» [6, с. 59]. І ця трагічна роз'єднаність творця і тварі, батька й сина, Бога й людини (бо ж не можна наказати любити чи примусити до любові) парадоксально долається в події зустрічі, яка має символічну структуру та, власне, і є символом: «Така подія настає у точці перетину двох сфер: теперішнього і вічності, часовості і надчасовості» [6, с. 60]. Також важливими для Розенцвейга є символи часу і простору в контексті філософії символу вічності: «Юдеї повинні перебувати, бо вони вже є у Бога, натомість християни перебувають у дорозі і мають привести на цю дорогу інших. Це немов би два рухи в одному напрямку. Левінас, коментуючи ці міркування, зауважив, що тут відбувається переворот порядку: адже в історії зазвичай кажуть про юдея – Вічного Мандрівця. Тут не так на поневір'яння, як на прощу прирікає християн Розенцвейг, наказуючи юдеям нерухомо перебувати і передбачати вічність» [6, с. 63].

Додамо, що наразі маємо справу із символічною конструкцією, яка діалектично утримує й водночас позначає час і вічність, коли перебування інтерпретується як вічне блукання, а незмінний рух як відпочаткове знаходження у точці прибуття. Відносність часу й

вічності, нерухомого та рухомого, насамкінець простору як часу (недарма філософія діалогу та діалектична теологія К. Барта, для якої сенсоутворюючою є антитеза часу й вічності як людського і Божого, іманенції й трансценденції, сучасна першим публікаціям і суперечкам у науковій спільноті з приводу спеціальної теорії відносності А. Ейнштейна) в діалозі символічно поєднані, оскільки Інший (а абсолютним Іншим для людини є Бог) вічно чекає перед лицем Я, поки його побачать, приймуть, чекає на зустріч. Знаменно, що діалектика поняттєвої символіки (час, простір, перебування) в екуменічній (стосовно іудаїзму та християнства) філософії Ф. Розенцвейга залишається актуальною і для, наприклад, сучасної політичної філософії. Так, сучасна британська дослідниця Дж. Дубов (J. Dubow), осмислюючи феномен вигнання у філософії іудаїзму, стверджує, що час і простір у «залишку» народу (Іс. 10:20-22) єдиний, тобто «час залишку не є викупленим, а є чистим часом, часом проживання (time lived) /.../ подібним чином простір не є відповіддю на ситуацію переміщення, але формує і підтримує таку умову» [9].

Зауважимо, що тут Розенцвейг як знаний біблеїст, перекладач Танаху та знавець Талмуду, можливо, апелює до визначальної талмудичної концепції цим-цум – самообмеження Бога, здійсненого ним для можливості творіння. Ідеться наразі про часопростір діалогу як символічну конструкцію, що, безперечно, відображає дискурс діалогічної парадигми у філософії і будь-яке мовлення, яке здійснюється людиною. Мовлячи, людина обмежує себе, бо вказує на свою окремішність, самість; але мовлення водночас є і звертанням, закликком, запрошенням до діалогу, сподіванням на зустріч; таким чином, людина в просторі виходить за межі часу і навпаки, що може бути інтерпретовано як діалогічний спосіб подолання фатальної для людини (в традиціях феноменології та екзистенціалізму) часовості як окремішності, «закинутості» («Man» у М. Гайдеггера) в світ як відпочаткової несправжності існування.

Отже, діалог як символ вихоплює людину з її часовості і може відкрити їй Гайдеггеровий модус справжнього існування, в якому відбувається вихід за межі самості до прийняття, розуміння й усвідомлення істинної ідентичності. Тобто, парадоксальність символу, інтерпретованого онтологічно (не онтично, оскільки таке розуміння означало б його розчинення в семіозисі), поза його семіотичним і дейктичним функціоналом, гіпертекстом культури та системою і структурою мови полягає в тому, що він виходить за межі фінітних вербальних означень, уникає будь-якої дескрипції, не опертої у свою чергу на символічні конструкції та перенесене значення. Символ як відношення (а діалозі він постає і працює саме таким чином) не обумовлений ані емпіричним часом і простором, ані часопростором культури. Ц. Тодоров у своїй роботі «Теорії символу» (1977) зауважує, що «будь-хто, хто намагається реконструювати концептуальні системи минулого, має можливість обрати лише два протилежні рішення, і вони обидва подібним чином ведуть до деформації реальності. /.../ В одному випадку твердо вірять у незмінну сутність речей і понять і тоді система панує над історією – зміни в часі є лише варіаціями, передбаченими в заздалегідь встановленій системі комбінацій, які не вносять змін в єдину картину. В іншому випадку постулюється незворотність змін та неунікненність відмінностей – історія панує над системою і доводиться відмовитися від єдиної концептуальної рамки. Писати можна або трактат, або історію» [10, с. 366].

Дослідник фіксує антиномічність суб'єктності мовлення, яка дивним чином «розплескана» в часі, як електрон на орбіті в електронній хмарі. Якраз символ є засобом неостаточного виходу за межі фінітності опису, і саме тому діалог як зустріч з Іншим необхідно передбачає символічні структури та механізми символізації. Від простих мовних символів до складних візуальних чи філософських, від простих типологій символіки (Августин) до складних феноменологічних (О. Лосев) чи неокантіанських (Е. Касіер, С. Лангер) – всі вони є межовими як для свідомості, так і гіпотетично в останньому наближенні для мислення, оскільки передбачають трансгресію Я, подолання обмеженості самості і не лише генерацію нового смислу, але й досягнення нового статусу суб'єкта.

Діалог і є, на нашу думку, символічною репрезентацією такого процесу. І коли, наприклад, сучасна дослідниця розмежовує символи свідомості і символи мислення (відзначимо імпліцитну феноменологічну настанову цієї дистинкції), то це видається обмеженням символу як модусу існування, символу як діалогу, в якому мовлення є не лише основою пізнання, але й екзистування: «Мета пізнання – загальна характеристика предмета. Але якщо дивитися на предмет не лише як на об'єкт, а побачити його зсередини нього як «Я», як мисленнєву самість, то нам знадобиться вже розум, який використовує символи мислення. Тому що саме символ предмета розкриває його багатозначність та одухотвореність» [11, с. 144]. Кантівсько-гегелівське розмежування розуму та розсудку, трансформоване в дистинкцію свідомості й мислення, не цілком коректно принагідно до діалогу, інтерпретованого символічно, оскільки в ньому мислення не прив'язане жорстко до формально-логічних процедур раціональності і мова в модусі мовлення постає не як функціонал самоусвідомлення, а як його підстава й джерело. Якщо «світ – це текст, котрий кимось (скажімо, нами) читається», тоді свідомість буде «тим текстом, котрий складається в акті самого тексту, встановлення тексту всередині тексту. Свідомість «прозирає» через мовний текст, але не за законами мови, а законами самої свідомості» [11, с. 110], – пише дослідниця. Подібне рекурсивне розуміння свідомості знаходиться цілком у межах дихотомії суб'єкт – об'єкт, яку філософія діалогу намагається подолати через модус відношення Я та Іншого. Звісно, якщо вважати Іншого просто текстом, це його цілком об'єктивує і тому унеможлиблює діалог, який замінюється привласненням як освоєнням.

Власне кажучи, бачимо, як логоцентрична настанова в мові чинить опір фундаментальному принципу діалогічного підходу – не сутність, а відношення. Тому, коли ми говоримо про символ у діалогічному дискурсі та символ як підставу й форму мовлення, зверненого до Іншого (не з метою інформування, а з метою самовизначення й самоідентифікації, виходу за межі власної обмеженості, в тому числі і мовою), ми неминуче маємо справу з символічними конструкціями. К. Свасьян пропонує дуже вдалу, на нашу думку, метафору конверта, продовжуючи порівняння Гете з листа В. фон Гумбольдту: «Символ... і є конвертом із запечатаним у ньому листом. Доля цього конверта склалася дивно. Ми тримаємо його і не знаємо, що з ним робити. Дехто каже, що його неможливо відкрити. Інші – що він порожній. Треті – що він і є сам лист. Четверті взагалі сподіваються отримати лист без конверта. А між іншим, лист адресований саме нам і зміст його життєво важливий. У нашій волі – не відкривати його, думати, що конверт порожній, що сам він і є листом, що можливі листи без конверта. /.../ Проблема символу стала *порогом*, що відкриває життя як альтернативу: або – або. До порога життя тільки пояснюється; за ним – воно має змінюватись» [12, с. 222].

Ідеться якраз про транфінітну і водночас екзистенційну потугу символу, яку він здійснює в межах діалогічного відношення між Я та Іншим, уможливаючи власне діалог, а не обмін інформацією в межах семіотичних кодів чи раціональних конструкцій свідомості. Символ, подібним чином проінтерпретований, виходить за межі дихотомії ноєми та ноєзису, оскільки набуває екзистенційного і трансцендентного виміру, позаяк, вказуючи на те, чим не є сам, ніколи сам собі не тотожний і відбувається подібно до діалогу й зустрічі в мовленні. Що ти є? Хто ти є? Де ти? Можна було б запропонувати також метафору, укорінену у фізичній картині світу в межах корпускулярно-хвильової моделі матерії, якщо її представити як сітку з вертикальних і горизонтальних ліній, в якій перетини ліній є корпускулами, а самі лінії – хвилями, то символ якраз і є точкою переходу й самим переходом. Пласке зображення набуває багатовимірності, єдине значення стає поліфонією смислів. Саме тому він в абсолюті є граничним для людського мислення і водночас дейктичним і для досвіду, і для мислення. Пригадаймо, наприклад, філософа життя А. Бергсона, що тлумачив символ у прагматично-позитивістському ключі, включаючи його до абстрактно-раціонального функціоналу мислення, але водночас у своїй творчості власні визначальні концепції позначав символічними конструкціями (життєвий порив, чиста тяглість, творча еволюція), які надавали їм потужного евристичного потенціалу.

Також важливість і актуальність фокусування уваги на символічній природі діалогу, мовлення й дискурсу назагал визначена експлікаціями символу в соціальній філософії і

соціології. Відомо, зокрема, що А. Шюц «мав намір створити теорію символу як найважливішого компоненту теорії життєсвіту», аби продемонструвати «як переживання множинних реальностей, що конституують індивідуальний життєсвіт, пов'язані з верховною реальністю повсякденного життя через символізацію, яка комуніціюється в інтерсуб'єктивності життєсвіту» [13, с. 4]. Справді, якщо, за Шюцем, розуміти символ як «засіб подолання трансценденції життєсвіту», то стає зрозумілим інтенціонал досліджень Т. Лукмана, Н. Лумана, Ю. Габермаса, Г. Почепцова, який акцентує роль символів у комунікативному та медіапросторі як смислових, мотиваційних, ціннісних тригерів змін.

**Висновки.** Підсумовуючи, підкреслимо, що символічний характер діалогічного мовлення, в межах якого відбувається і яким, власне, є сам діалог, обумовлює його трансфінітний, принципово відкритий і водночас принципово не рекурсивний характер. Символ не може вести до Гегелевої поганої безкінечності, оскільки закладена в його структурі варіативність смислогенерації дозволяє долати будь-який раціональний схематизм конструкції свідомості. У філософії діалогу це означає, що символ є місцем зустрічі Я та Іншого, Я й Ти і водночас самою цією зустріччю, парадоксальним чином долаючи антитезу часу і вічності, Я і Ти, окремішності та цілокупності, повноти і частковості, а також певною мірою дозволяючи обійти дихотомію емпіричного й мисленневого на рівні часу і простору, через утворення специфічного символічного континууму діалогу, його часопростору.

#### Список використаної літератури

1. Озадовська Л. В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: [монографія] / Л. В. Озадовська. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 164 с.
2. Lemberger D. Dialogical Grammar: Varieties of Dialogue in Wittgenstein's Methodology / D. Lemberger // Dialogic Pedagogy: An International Online Journal. – 2015. – Vol. 3. Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://dpj.pitt.edu>
3. Shirkhani F., Jamali A., Feilinezhad N. N. Bakhtinian Dialogic Concept in Language Learning Process / F. Shirkhani, A. Jamali, N. N. Feilinezhad // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2015. – Vol. 205. – P. 510-515 [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042815050788>
4. Rolfsen T. S. Philosophy and the Ethical Transcendence of Language: A Dialogue between Emmanuel Levinas and Jacques Derrida / T. S. Rolfsen [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/16500/Philosophy-and-the-ethical-transcendence-of-language.pdf?sequence=1>
5. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография / А. Ямпольская. – К.: Дух і літера, 2011. – 376 с.
6. Ключовський Я. А. Філософія діалогу / Ян А. Ключовський; пер з пол. К. Рассудіної. – К.: Дух і літера, 2013. – 224 с.
7. Лосев А. Ф. Из имяславских рукописей (публикация А. А. Тахо-Годи. Предисловие, подготовка текста и примечания В. П. Троицкого) / А. Ф. Лосев // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 128-139.
8. Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Łosiewa koncepcja symbol / Teresa Obolevitch. – Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011. – 551 s.
9. Dubow J. Judaism's Other Geographies: Franz Rosenzweig and the State of Exile / J. Dubow // Environment and Planning D: Society and Space. – 2015, December 30. – P. 545-563. URL: <http://journals.sagepub.com/toc/epda/34/3>
10. Тодоров Ц. Теории символа / Пер. с фр. Б. Нарумова / Цветан Тодоров. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.
11. Сычева С. Г. Проблема символа в философии / С. Г. Сычева. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. – 197 с.
12. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии (критика и анализ). – 2-е изд. / К. А. Свасьян. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2010. – 224 с.
13. Дреер Й. Символ і теорія життєсвіту: Трансценденції життєсвіту і подолання їх за посередництва знаків і символів / Й. Дреер // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2011. – № 3. – С. 3-25.

#### References

1. Ozadovska, L. V. (2007). *Paradigm of Dialogism in Modern Thinking: [monograph]*. Kyiv: Publishing House PARAPAN (in Ukr.)
2. Lemberger, D. (2015). Dialogical Grammar: Varieties of Dialogue in Wittgenstein's Methodology. Dialogic Pedagogy: An International Online Journal, 3. *Retrieved from: <http://dpj.pitt.edu>*
3. Shirkhani, F., Jamali, A., Feilinezhad, N. N. (2015). Bakhtinian Dialogic Concept in Language Learning Process. Procedia – Social and Behavioral Sciences, 205, 510-515. *Retrieved from: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042815050788>*
4. Rolfsen, T. S. (2017). Philosophy and the Ethical Transcendence of Language: A Dialogue between Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. *Retrieved from: <http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/16500/Philosophy-and-the-ethical-transcendence-of-language.pdf?sequence=1>*



5. Yampolskaya, A. (2011). *Emmanuelle Levinas. Philosophy and biography*. Kyiv: Spirit and Letter (in Russ.)
6. Klochovsky, Y. A. (2013). *Philosophy of Dialogue*. Kyiv: Spirit and Letter (in Ukr.)
7. Losev, A. F. (2006). From the imiaslavic manuscripts. *Voprosy filosofii (Philosophy Questions)*, 11, 128-139 (in Russ.)
8. Obolevitch, T. (2011). *Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Łosiewa koncepcja symbol*. Kraków: Wydawnictwo WAM (in Pol.)
9. Dubow, J. (2015, December 30.). Judaism's Other Geographies: Franz Rosenzweig and the State of Exile // *Environment and Planning D: Society and Space*, 545-563. Retrieved from: <http://journals.sagepub.com/toc/epda/34/3>
10. Todorov, Ts. (1998). *Theory of the symbol*. Moscow: House of the Intellectual Book, Russian Phenomenological Society (in Russ.)
11. Sycheva, S. G. (2000). *The problem of the symbol in philosophy*. Tomsk: Publishing house of Tomsk University (in Russ.)
12. Svasyan, K. A. (2010). *The Problem of the Symbol in Modern Philosophy (Criticism and Analysis)*. Moscow: Academic Project; Alma Mater (in Russ.)
13. Dreyer, J. (2011). Symbol and the theory of the world of life: Transcendence of the world of life and overcoming them through the mediation of signs and symbols. *Sociologia: teoria, metody, marketing (Sociology: theory, methods, marketing)*, 3, 3-25 (in Ukr.)

**KRETOV Pavlo Vasyliovych,**

Candidate of Sciences (Philosophy),  
Associate Professor of the Department  
of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky

National University of Cherkasy

**KRETOVA Olena Ivanivna,**

Candidate of Sciences (Pedagogy),  
Associate Professor of the Department  
of Russian Language, Foreign Literature  
and Methods of Teaching  
Bohdan Khmelnytsky

National University of Cherkasy,

e-mail: ataraksia@ukr.net

**SYMBOLISM OF SPEECH AND DIALOGICAL PARADIGM IN PHILOSOPHY**

**Abstract.** *Introduction. The urgency of this article theme is determined by the searching of modern philosophy, cognitive sciences, linguistics, social and political philosophy, psycholinguistics in the problem area of the dialogic guideline in general communication, as well as language, speech and discourse. This, in turn, leads to the subjects of philosophical anthropology. Purpose. The aim of the study is to determine the relationship between speech symbolism, symbolic constructions of discourse and the dialogic instruction in speech, discourse and thinking. Methods used in the study: textual analysis of sources, analytical methods for considering philosophical discourse and paradigm guidelines in philosophical currents, hermeneutic approach and problematization of differences between language and speech. The results of the study allow us to find out the essential correlation and the relationship between the symbolic structures of speech and language and the initial guidelines of the dialogical paradigm in the philosophy of the twentieth century. It is found out that the fundamental boundary concepts of the category of the philosophy of dialogue usually function as symbolic constructions. This gives the philosophy of dialogue the features of similarity to religion and ethics. The originality and novelty of the study are that an attempt has been made to outline the interdependence of linguistic forms and means of dialogue and its philosophical content. Also, the concepts-philosophers-symbols of space, time, stay, eternity, encounters and their symbolic functional and ontologizability are clarified. Conclusions. The results of the study allow us to conclude about the linguistic nature of the philosophy of dialogue and her inherent appeal to the symbol and symbolic structures of speech and language. It was also proposed the ways of overcoming the subject-object dichotomy within the paradigm of dialogical philosophy. This overcoming is possible due to the symbolic nature of dialogical speech, the accentuation of the principle of attitude, and not the essence.*

**Key words:** *symbol, symbolism, speech, dialogue, meeting, space, time.*

Одержано редакцією 25.04.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018

УДК 261.8  
DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-74-79

**МАРЧЕНКО Олексій Васильович**,  
доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: marchenko\_ov@ukr.net

## ДІАЛОГ РЕЛІГІЙ ЯК ПІДҐРУНТЯ РЕАЛІЗАЦІЇ ПРОЕКТУ «СВІТОВОГО ЕТОСУ» ГАНСА КЮНГА

*В статті розглядаються релігійні та макроетичні передумови реалізації запропонованого відомим швейцарським теологом Гансом Кюнгом проекту «Світовий етос», метою якого є актуалізація діалогу з питань норм і цінностей між релігіями і культурами, інтегрування цінностей, норм та відносин різних етико-релігійних традицій. Саме широкий і відкритий міжконфесійний та міжрелігійний діалог постає у швейцарського теолога як підґрунтя вироблення системи загальних, універсальних морально-етичних принципів, світового етосу. Діалог, до якого залучені не лише послідовники світових релігій, а й представники інших типів релігій, зокрема прибічники національних форм релігійності.*

**Ключові слова:** Ганс Кюнг, діалог релігій, світовий етос, глобальна етика, глобальна відповідальність, екуменізм.

**Постановка проблеми.** Для буремного, сповненого трагічними потрясіннями і масштабними трансформаціями ХХ століття цілком логічним був пошук як в рамках різних політичних практик, так і більшою мірою в межах соціально-політичного, соціогуманітарного та релігійного дискурсу шляхів порозуміння, примирення, спільних підвалин буття. Ідея діалогу ввійшла в проблемне поле філософського та релігійного мислення (М. Бубер, М. Бахтін, В. Біблер, Е. Бруннер, Е. Левінас, Ф. Розенцвейг та ін.) і щодалі набувала все більшого розголосу й впливу. До того ж, зазнає певної трансформації саме поняття діалогу, коли до нього включаються все нові, до недавнього часу здавалось би «неможливі», учасники. Так, коли мова йде про діалог у релігійній царині, то варто відзначити позицію окремих західних теологів, які пропонують «гранично розширити поняття діалогу – аж до включення в нього, окрім християн, представників нових релігій і конфесій. І навіть *невіруючих, атеїстів*. Реалізація ідеї діалогу особливо чітко проглядає в русі «оновлення» в католицизмі (*aggiornamento*), на основі якого деякі католицькі теологи висувають проекти практичного діалогу з іншими релігіями» [1].

Одним з ініціаторів нового формату діалогу є відомий швейцарський католицький богослов і критик церкви, автор великого числа публікацій з проблем глобальної етики, зокрема праці «Глобальна відповідальність: в пошуках нової світової етики», професор Тюбінгенського університету Ганс Кюнг, який запропонував міжнародний макроетичний проект «Світовий етос». Метою цього проекту є актуалізація діалогу з питань норм і цінностей між релігійними й політичними діячами та вченими Заходу і Сходу, а його своєрідною програмною підставою – прийнята Другим Парламентом релігій світу (1993 р.) «Декларація світового етосу» (чи «Декларація про глобальну етику»). Загалом, мова йде «про необхідність пошуку консенсусу цінностей, стандартів, базових моральних відношень, потрібних для того, щоб захистити людську спільноту від неї самої» [2].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Погляди і релігійно-практична позиція Ганса Кюнга є предметом зацікавлення, а часом і критики, значного числа дослідників: релігієзнавців, філософів, етиків, теологів, серед яких особливо вагомими є напрацювання таких авторів, як: Г. Гьорінг, Е. Еспіноса, Дж. Дж. Ків'єт, К. М. Лагуна, Г.-Й. Лін, Л. Лін, С. Г. Ліу, М. К. Мартін, М. Нікіфорова, Б. Е. Паттерсон, О. Середкіна, Д. Холланд, Е. Шіллек, В. Шохін. Водночас слід наголосити на недостатньому рівні дослідженості означеної проблематики, особливо у вітчизняній релігієзнавчій та філософсько-етичній літературі, що й зумовлює наше звернення до окремих аспектів творчості Ганса Кюнга.

**Метою статті** є аналіз релігійних та макроетичних підвалин проекту «Світового етосу» Ганса Кюнга.

**Виклад основного матеріалу.** Слід зазначити, що міжнародний макроетичний проект Ганса Кюнга в своїх методологічних підвалинах є співзвучним із тенденцією універсалізації в західній етико-філософській думці останніх десятиліть, яка знаходить свій вираз зокрема в творчості Ю. Габермаса та К.-О. Апеля. Так, наприклад, К.-О. Апель в своїй праці «Ситуація людини як етична проблема» відзначав, що ми живемо в найдраматичнішу і найвідповідальнішу з усіх попередніх епох, – тому хоча б, що саме в цю епоху постало питання про виживання людства і вперше за всю попередню історію стала очевидною ситуація, в якій «люди перед лицем загальної небезпеки покликані до того, щоб разом взяти на себе моральну відповідальність» [3, s. 31].

При цьому в працях Кюнга наголос робиться на релігійно-етичних, екуменічних вимірах проблеми об'єднання людства в усвідомленні спільної відповідальності перед лицем існуючих глобальних викликів. Відстоювання макроетичної позиції зумовлює потребу швейцарського теолога в обґрунтуванні необхідності своєї «нової Реформації», «теологічної революції», яка б мала на меті вироблення загальнохристиянської концепції, більше того – підготовку ґрунту для надхристиянського єднання, і в результаті приводить до досить жорсткої конфронтації Кюнга з Ватиканом. В одній зі своїх відомих книг «Великі християнські мислителі» швейцарський автор намагається сформулювати та відповідним чином охарактеризувати свою вихідну критично-екуменічну теологічну позицію, підкреслюючи, що нова теологія має бути не опортуністичною чи конформістською, а правдивою, не авторитарною, а вільною, не традиціоналістською, а критичною, врешті, не конфесійною, а *екуменічною* теологією, «яка вбачає в будь-якій іншій богословській системі не супротивника, а партнера, і орієнтується не на розмежування, а на взаєморозуміння, причому в двох напрямках – *ad intra*, в рамках міжцерковного, внутрішньохристиянського співтовариства, і *ad extra*, в межах позацерковного, позахристиянського світу з його різними регіонами, розмаїтими релігіями, ідеологіями та науками» [4, с. 396]. Як бачимо, уже в межах цієї книги досить чітко проглядає установка автора на діалог, який би виходив за суто конфесійні рамки, на діалог з іншими релігіями.

Варто підкреслити, що до вироблення означеної позиції Кюнг пройшов відповідні етапи своєї творчої еволюції: «1) розуміння необхідності діалогу між християнськими конфесіями (традиційний екуменізм); 2) від діалогу між християнськими конфесіями – до діалогу між релігіями світу (нетрадиційний екуменізм); 3) від діалогу між релігіями – до діалогу між різними типами цивілізацій через пошук раціоналізації та універсалізації моральних засад (постнетрадиційний екуменізм)» [1]. Таким чином, реалізація програми оновлення католицької теології та формування нової екуменічної теологічної парадигми Г. Кюнгом пов'язувалась з розширенням діалогового простору шляхом включення до нього як християн та послідовників інших релігій, так і людей, які не знайшли себе в лоні тієї чи іншої релігійної традиції, і мала здійснюватись на основі формування «світового етосу» («глобальної етики»), де світовий етос слід розглядати як духовну площину чи вимір, що проявляє себе в усіх сферах життя суспільства.

Для подолання кризових процесів, що тримають в напрузі сучасну Європу та світ загалом і приводять до дезінтеграції світової спільноти, втрати нею орієнтирів подальшого поступу, Кюнг пропонує стратегію морального відродження, яка в епоху стрімких глобалізаційних змін має бути націлена на формування загальнозначимих і загальноприйнятних стандартів поведінки. На думку швейцарського теолога, оновлена етика, не претендуючи на всеохопну, жорстку детермінацію людських дій, повинна базуватись на певному «мінімальному базовому консенсусі» між людьми всього світу в питаннях відстоюваних ними цінностей і норм. Причому, як зазначається в «Декларації світового етосу», в підготовці якої велика роль належить саме Гансу Кюнгу, «спільний набір «серцевинних цінностей» є у вченнях всіх релігій світу і... саме вони утворюють основу світового етосу... Іншими словами, ці «серцевинні цінності» й утворюють основу для *фундаментального консенсусу* щодо загальнообов'язкових цінностей і стандартів» [5].

Швейцарський теолог вважає, що через сферу моралі та етики, шляхом формування світового етосу є можливим максимально наблизитись до людини з її проблемами і сподіваннями, до людини, яка далеко не завжди ідентифікує своє буття з християнством, а навпаки часто знаходиться поза ним, а то й поза будь-якою релігією загалом. Саме широкий та відкритий міжконфесійний і міжрелігійний діалог, на думку Кюнга, має стати підґрунтям вироблення системи загальних, універсальних морально-етичних принципів, світового етосу. Тому в його діалоговий простір потрапляють не тільки послідовники світових релігій християнства, ісламу чи буддизму, а й представники інших типів релігій, зокрема прибічники національних форм релігійності.

Причому, що цікаво, Кюнг не віддає християнству першість у виробленні ціннісних підвалин світового етосу (хоча й плекає в цьому плані великі надії), а визнає право кожної релігії долучитись до спільної справи. Більше того, на його думку, християнство (насамперед католицизм) у тому вигляді, в якому воно є, з його конфесійноцентричною спрямованістю, не зарадить, а скоріше зашкодить реалізації макроетичної стратегії. Окрім догматичних дискусій, які вів Кюнг з ієрархами католицької церкви, його непокоїла позиція керівників церковних інституцій в екуменічних питаннях, в осмисленні ролі релігії і церкви в світі, що глобалізується й характеризується як постсекулярний. Тому, не випадковими виглядають його звинувачення на адресу Івана Павла II, Бенедикта XVI, а також католицького єпископату загалом в надмірному консерватизмі, в небажанні реагувати на запити сучасної людини адекватним часові чином. Зокрема, Папу Бенедикта XVI Кюнг називає Папою «втрачених можливостей» [6], оскільки він, на думку швейцарського теолога, не скористався цілою низкою можливостей: налагодити діалог з мусульманами та іудеями в атмосфері взаємної довіри, відновити відносини з протестантами, з колонізованими корінними народами Латинської Америки, допомогти жителям африканських країн, зокрема в питаннях контролю над народжуваністю, примиритись із сучасною наукою (відмова визнати теорію еволюції). Але все ж головним упущенням Папи, на думку Кюнга, є нереалізована ним «можливість зробити дух Другого Ватиканського собору компасом для всієї Католицької Церкви, включаючи безпосередньо Ватикан, і таким чином просунути необхідні реформи в Церкві» [7]. На жаль, на думку швейцарського теолога, в католицизмі все ще превалює позиція конфесійної виключності, коли глава церкви як своєрідний «теологічний володар світу» наголошує на тому, що «тільки ті, хто з ним, є справжніми християнами і що тільки його Римо-Католицька Церква є справжньою церквою» [8]. Така точка зору, пов'язана із замиканням релігій на собі, ствердженням власної виключності і небажанням чути й розуміти представників інших релігій, для Кюнга є однозначно неприйнятною і неконструктивною, такою, що не сприяє порозумінню і діалогу між релігіями та церквами.

Слід зазначити, що критика Кюнгом сучасного йому християнства з метою зробити його більш придатним для участі в реалізації світового макроетичного проекту поєднується з апеляцією до інших, зокрема східних, релігій, зі сподіванням знайти в них потенціал для релігійно-етичної інтеграції. У цьому зв'язку швейцарський дослідник відзначає, що попри ще існуючу в Європі певну зверхність до всього того, що пов'язано зі Сходом, слід визнати, що «Азія не тільки має стабільні спільні етичні основи... а й добре розвинуті моральні принципи, які були частиною азійської культури задовго до їх появи в Європі» [9], і ці принципи можуть стати частиною загальної глобальної етики, що формується. І хоча в Азії ще немає об'єднуючого ядра культури, як це є в Європі, у неї є «ключові етичні принципи, що протягом тривалого часу управляли азійськими суспільствами і вказують на спільні етичні основи» [9]. До того ж в певному сенсі Азія володіє більшим досвідом міжкультурних відносин, ніж Європа. Наприклад, однорідна в етнічному плані Японія є прикладом того, як три різні релігії – синтоїзм, буддизм та конфуціанство – можуть мирно співіснувати, переплітатись та поєднуватись. Навіть іслам, зазначає Кюнг, поширення якого було пов'язане з військовими завоюваннями на Близькому Сході, в Індії та Північній Африці, прийшов в південно-східну Азію відносно мирним шляхом через торговців, учених і містиків.

Швейцарський теолог наголошує на тому, що, наприклад, в Китаї уже в V ст. до н. е. існував історично важливий і етично орієнтований гуманізм. Конфуцій першим сформулював один з варіантів так званого золотого правила: не нав'язуй іншим те, що не вибрав би сам. Далі Кюнг для підтвердження своєї позиції стосовно наявності в різних релігіях певного мінімального базису моральних стандартів, підкреслює, що золоте правило зустрічається також і в індійській традиції. Так, наприклад, в джайнізмі зазначається, що людина повинна ставитись до всіх істот так, як хотіла б, щоб вони ставились до неї. Буддизм вчить: те, що є неприємним для мене, не може бути приємним і для іншого, а якщо щось є неприємним мені, як я можу зробити це іншому? Золоте правило посідає вагомe місце і в авраамічних релігіях. Так, в іудаїзмі зазначається: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі». Ісус Христос обрав більш позитивне формулювання: ««Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви» (Мв. 7:12). Схожа концепція є і в ісламі: «Ніхто не є істинно віруючим, поки не бажає братові своєму того ж самого, чого бажає собі». До того ж, як вважає Ганс Кюнг, схожість морально-етичних засад різних релігій не обмежується лише принципом гуманності та золотим правилом. Наприклад, в усіх пророцьких релігіях та й поза їхніми межами наголошується на значущості таких моральних настанов-принципів, як: «не убий», «не укради», «не свідчи неправдиво» тощо.

Висловлюючи особливу симпатію до морально-етичних принципів конфуціанства, Кюнг підкреслює, що етичний потенціал конфуціанської філософії та релігії є великим й може зробити суттєвий внесок в розробку основних положень макроетичного проекту. Швейцарський теолог підкреслює, що конфуціанство за багатьма своїми характеристиками співпадає з програмними пунктами «Декларації світового етосу» і є співзвучним самому духові глобальної етики. Насамперед мається на увазі конфуціанський принцип «гармонії через відмінності». Саме він, на думку Кюнга, може стати основою для існування й розвитку сучасного людства і фундаментом «нового світового порядку». Також важливим видається центральний принцип конфуціанської антропології – вчення про «досконалу людину» (цзюньци) і пов'язана з ним вагова етична установка «досконалої людини» на постійне «виправлення себе» [1].

На переконання швейцарського теолога, саме вищезазначені «транскультурні етичні правила утворюють структурні елементи спільної людської етики, як би ми її не називали, і роблять майже недоречними розмови про глибокий антагонізм між «азійськими» та «західними» цінностями» [9]. І якщо, вважає Г. Кюнг, «Азія зосередиться на своєму транскультурному етичному ядрі, може з'явитись новий дух єдності, що використовує м'яку силу замість військової сили і не знає ворогів, а тільки партнерів та конкурентів. Таким чином Азія змогла б наздогнати Захід в області культурної інтеграції, сприяючи створенню справді нового світового порядку» [9].

Водночас, Кюнг вказує на існуючі відмінності і розбіжності в релігійних та етичних традиціях, у відповідях на питання про те, що для людини є потрібним, а що шкідливим, що є правильним, а що ні, що є добро, а що є зло. Ці відмінності є цілком природними й зрозумілими з точки зору різних шляхів історичного поступу тих чи інших країн та регіонів світу; і ці суттєві відмінності між окремими релігіями не можна ігнорувати, але й неприйнятним є їх «виправлення» чи усунення силовими засобами. Проте, ці розбіжності, зазначає Ганс Кюнг, не повинні завадити «проголосити відкрито, що між нами уже є щось спільне, до чого ми відчуваємо себе спільно зобов'язаними в силу наших власних релігійних та етичних принципів» [5].

Визначаючи роль релігії та релігійного єднання в сучасному світі, швейцарський теолог, з одного боку, визнає, що релігії не можуть вирішити екологічні, економічні, політичні та соціальні проблеми цього світу. Але, з іншого боку, досягти цих цілей тільки за допомогою економічних, політичних програм та юридичних правил також неможливо. Кюнг обґрунтовує ідею першості етики, порівняно з політикою та економікою [10]. Тому, на його думку, необхідно змінити внутрішню орієнтацію, весь менталітет, саме серце людини і наставити її на шлях істинний. Безумовно, людство потребує соціальних та екологічних реформ, але не меншою мірою воно відчуває потребу в духовному оновленні. Духовна сила

релігій в їх метаєтичному єднанні «може надати людському життю фундаментальне відчуття віри, смисловий горизонт, граничні стандарти й означити духовну батьківщину» [5].

До міжрелігійного діалогу, на думку Кюнга, здатні лише релігії, які готові відмовитись від взаємної зверхності, підозрливості, осуду й ворожості і ставляться з належною повагою до традицій, святинь, ритуалів і переконань віруючих інших релігій. І така готовність, переконаний швейцарський теолог, є нагальною потребою не тільки оновлення релігійного життя, а й загалом виживання людства в сучасному світі. Більше того, «не може бути миру між народами без миру між релігіями! Не може бути миру між релігіями без діалогу між ними!» [8], – стверджує Г. Кюнг.

На відміну від сучасних йому римо-католицьких богословів, таких як Карл Ранер та Бернар Лонерган, Кюнг не розвинув певної метафізичної позиції для обґрунтування своїх поглядів. Скоріше йї думки виходили з історії богослов'я і прагнення до свободи думки та сильного протистояння авторитарним інституціональним структурам. Швейцарський теолог поєднав історичний аналіз з роздумами про сучасні проблеми, щоб показати необхідність реформ в Римокатолицькій Церкві і реальну можливість примирення й діалогу з іншими церквами.

**Висновки.** Концепцію світового етосу Ганса Кюнга можна розглядати як надзвичайно перспективний «кроскультурний» макроетичний теологічний проект та реальну спробу побудови діалогу по лінії Схід – Захід. Під світовим етосом швейцарський теолог розуміє не нову світову ідеологію чи уніфіковану світову релігію і тим більше не панування якоїсь однієї релігії над іншими. «Світовий етос» – це базовий консенсус стосовно існуючих спільних цінностей, незмінних стандартів та особистісних поведінкових актів. Метою цього проекту є інтегрування цінностей, норм і відносин різних етико-релігійних традицій; це відкрита система, яка є точкою відліку, а не остаточною метою; це реальне підґрунтя для плідного діалогу між учасниками різних релігій і культур.

#### Список використаної літератури

1. Середкина Е. В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур / Е. В. Середкина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoyo-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur>
2. Holland D. Hans Kung: in search of a global ethic / Diana Holland [Electronic recourse]. – Accessed mode: [http://www.shareintl.org/archives/religion/rl\\_dhHansKung.htm](http://www.shareintl.org/archives/religion/rl_dhHansKung.htm)
3. Apel K.-O. Die situation des Menschen als Ethisches Problem // Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie. – Innsbruck: Solaris, 1983. – S. 31-49.
4. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг. – СПб.: Алетейя, 2000. – 442 с.
5. Декларация мирового этоса. Парламент религий мира. 4 сентября 1993, Чикаго, США [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa>
6. Küng Hans. The open letter to all Catholic Bishops / Hans Küng [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://www.irishtimes.com/opinion/church-in-worst-credibility-crisis-since-reformation-theologian-tells-bishops-1.652950>
7. Никифорова М. Кюнг и кризис католического либерализма / М. Никифорова // Благодатный огонь. – 2010 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.blagogon.ru/digest/79/>
8. Theologian Küng: Christianity Gets on Many People's Nerves [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://www.dw.com/en/theologian-k%C3%BCng-christianity-gets-on-many-peoples-nerves/a-2766236>
9. Кюнг Ханс. Глобализация этики / Ханс Кюнг // Мысль. Журнал украинского истеблишмента. – Январь 2008. – №1 (24) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.idea-magazine.com.ua/archive/10083/outsourcing/10103.html>
10. Küng Hans. A Global Ethic in an Age of Globalization / Hans Küng // Business Ethics Quarterly. – 1997. – №7 (3). – p. 17-31 [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://philpapers.org/rec/KNGAGE-3>

#### References

1. Seredkina, Ye. V. The H. Küng's «World ethos» and modern Confucianism in the dialogue of cultures. *Retrieved from: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoyo-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur>* (in Russ.)
2. Holland, D. (2000). Hans Kung: in search of a global ethic. *Retrieved from: [http://www.shareintl.org/archives/religion/rl\\_dhHansKung.htm](http://www.shareintl.org/archives/religion/rl_dhHansKung.htm)*
3. Apel, K.-O. (1983). Die situation des Menschen als Ethisches Problem. *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, 31-49. Innsbruck: Solaris
4. Küng, H. (2000). *Great Christian thinkers*. SPb.: Aleteyia, 2000 (in Russ.)

5. Declaration towards a Global Ethic. *Retrieved from: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa>*
6. Küng, Hans. The open letter to all Catholic Bishops. *Retrieved from: <https://www.irishtimes.com/opinion/church-in-worst-credibility-crisis-since-reformation-theologian-tells-bishops-1.652950>*
7. Nikiforova, M. (2010). Küng and crisis of Catholic liberalism. *Blagodatnyi ogon' (Beneficial fire)*. *Retrieved from: <http://www.blagogon.ru/digest/79/>*
8. Theologian Küng: Christianity Gets on Many People's Nerves. *Retrieved from: <https://www.dw.com/en/theologian-k%C3%BCng-christianity-gets-on-many-peoples-nerves/a-2766236>*
9. Küng, Hans (January 2008). Globalization of ethics. *Mysl' (Thought)*, 1, 24. *Retrieved from: <http://www.idea-magazine.com.ua/archive/10083/outsourcing/10103.html>*
10. Küng, Hans (1997). A Global Ethic in an Age of Globalization. *Business Ethics Quarterly*, 7 (3), 17-31. *Retrieved from: <https://philpapers.org/rec/KNGAGE-3>*

**MARCHENKO Oleksii Vasyliovych,**

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,  
Head of the Department of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: marchenko\_ov@ukr.net

#### **THE DIALOGUE OF RELIGIONS AS A BASIS FOR REALIZATION OF HANS KÜNG'S PROJECT OF "WORLD ETHOS"**

**Abstract.** *A theme of survival of the modern world is extraordinarily actual. One of the ways of decision of this problem there is a realization of necessity of association, rallying of joint efforts around the system of universal mental and ethical norms and values. The project of World ethos was offered by well-known Swiss theologian Hans Küng. The aim of his project is actualization of a dialogue between religions and cultures, integration of values, norms and relations of different ethics and religious traditions. Hans Küng considers a wide and open interconfessional and interreligious dialogue as a basis for making of the system of general, universal mental and ethical principles, of a World ethos. The followers of world religions and the representatives of other types of religions, in particular supporters of national forms of religiousness are brought over to this dialogue. The conception of World ethos of Hans Küng can be examined as an extraordinarily perspective "crosscultural" macroethic theology project and real attempt of construction of a dialogue between East and West. Under a World ethos it follows to understand not a new world ideology or compatible world religion and that no longer domination some one religion above other. "World ethos" is a base consensus in relation to existent general values, unchanging standards and personality behavioral positions. It is the real background for a fruitful dialogue between the participants of different religions and cultures.*

**Key words:** *Hans Küng, dialogue of religions, World ethos, global ethics, global responsibility, oecumenicity.*

*Одержано редакцією 25.05.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018*

**УДК 130.2: 791.4**

**DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-79-87**

**ПУШОНКОВА Оксана Анатоліївна,**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: krapki@ukr.net

#### **ФЕНОМЕН ПРИМАРНОГО ЯК ЯВИЩЕ СУЧАСНОЇ ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ**

*Різні візуальні медіа (фото, телебачення, кіно) функціонують в особливих оптичних режимах, які стосуються не лише «динамічності» або «застиглості» погляду, а й також статусу репрезентації, яка розглядається сучасними дослідниками у дискурсі симуляції та примарності. Переосмислення метафізики присутності в умовах деонтологізації світу, естетик «сліду» та «відсутності»*



*відбувається у контексті зміни текстуальних параметрів культури. Рух від іконічного до пікторіального повороту у візуальних дослідженнях формує нові стратегії осмислення онтологічного статусу образів та їх надлишку у медіапросторі. Феномен примарного, який вкорінений у перших «речовинних» теоріях сприйняття, в умовах архайзації культури викликає особливий інтерес внаслідок появи гібридних симулятивних форм та експансії медіа у тілесність людини. Ідея тотальної візуалізації, як одночасна актуалізація палімпсестного часопростору культури, вимагає градації рівнів примарного, яке втрачає традиційну страхітливую невідповідність реальності й міститься у фантомах гіперреальності. Вивчення феномену примарного потребує діагностики та інтерпретації небуття в культурі й у форматі гіперреальності розмежування «справжніх» і «несправжніх» симулякрів.*

**Ключові слова:** *фантазми, симулякри, гіперреальність, медіакультура, феномен примарного, тотальна візуалізація, архайзація культури.*

**Постановка проблеми.** Візуальний досвід людини ХХІ ст. формується переважно у режимах опосередкування сучасними медіа. Збільшується кількість інформації та швидкість її обертання, посилюється експансія ролі знака і тексту у виробництві символічних цінностей. Це змінює як перцепцію, так і когнітивні здібності людини. Якісно новий стан культури виникає як внаслідок створення штучного середовища – енвайроментів медіа, так і його різоматичного «вростання» у повсякденність, утворення палімпсестної моделі часопростору, стиску-розширення інформації, вторинного монтажу образів, актуалізації усіх динамічних аспектів сприйняття тощо. Концентратором надмірної інформації виступає візуальний образ, який має властивість одночасної актуалізації різних текстів. Значущості набувають питання зовнішніх та внутрішніх аспектів сучасної медіакультури, увага до зміни змісту її продуктів на текстовому рівні в умовах «інтегрованого видовища».

Сучасні кіно, телебачення, мас-медіа далеко не вичерпують сфери візуального. Проте їх «вплітання» у формати повсякденності та провідні форми комунікації, є силою, здатною визначати характеристики соціальної реальності. Теорія симулякру найбільш повно пояснює сутність медіакультури, проте контексти її розвитку змінюються настільки швидко, що потребують окремого більш ретельного обговорення. Актуальності набуває дослідження процесів її фантомізації, що свідчить про зміну статусу симуляції.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Дослідження симулятивних, фантазматичних, химерних образів були характерні вже для епохи античності (софісти, Платон, Аристотель, Епікур, стоїки, Лукрецій) та розвивались в творах С. Боеція, П. Абеляра, В. Оккама, Ф. Аквінського, Ф. Бекона, Т. Гоббса, О. Баумгартена, І. Канта. У ХІХ – ХХ ст. розгорнулася критика класичних репрезентативних теорій (Ж. Батай, П. Клоссовські, Ж. Бодрійяр, П. Вірлію, Ж.-Ф. Лютар, Р. Барт). Ж. Дельоз, Ж. Дерідда звернулися до поняття симулякра, як до самодостатнього феномену у контексті теорій нових медіа.

Соціогуманітарні наслідки формування деонтологізованого віртуалізованого суспільства досліджуються в працях В. Ємеліна, О. Гомілко, М. Кисельова, Н. Лумана, Є. Батаєвої. У контексті завдань візуальних «пікторіальних» досліджень (Ж.-Л. Марйон, Ж. Діді-Юберман) інтерес викликає феномен медіа-посередників, зокрема фотографії, як «відчуженої дійсності» (С. Зонтаг) та «фотобачення» (у контексті теорії В. Бен'яміна), які дозволяють «ухопити» сутність симуляції як підміни, але такої, що змінює сприйняття. Онтології кінообразів присвячено праці Г. Зедльмайра, Ж. Дерріди, М. Ямпольського, В. Подороги, Б. Гройса.

У поглядах М. Маклюєна, Гі Дебора, Дж. Ваттімо, Ж. Бодрійяра, М. Туркаві та ін. прослідковується еволюція медіа від фантомного відображення реальності, що адаптоване у природне сприйняття, до градацій симуляції, що пов'язані з появою медіа-реальності, зі змінами способів комунікації та вбудованістю у практики ідентичності.

**Метою статті** є виявлення потенціалу дослідження феномену примарного у філософських теоріях симулякрів як свідчення якісних змін у візуально-культурних парадигмах сучасності та створення методологічного інструментарію дослідження медіакультури.



**Виклад основного матеріалу.** Поняттям, яке поєднує усі смислові відтінки сприйняття образів з порушеною онтологічною основою: образи-копії речей, фантазми, химери, фантоми, привиди, галюцинації, сновидіння, явлення, марення – є симулякр.

Для античності характерними є переважно ідеї ейдетичної подоби між образом і предметом, проте ідеї усіляких оман почали розглядатися вже в софістичній філософії. Думки про розрізнення образів та примарних подоб, що тільки здаються подібними до предметів, присутні в Платона, Аристотеля, стоїків, які проводили відмінність між витвором уявлення і примарою. Мислення розглядається ними як діяльність, що формує примари: предметом мислення є мисленневий привид, який не є істотою, але носієм певних властивостей. Показовими у даному відношенні є концепції ідолів-образів, які транслюються через повітря як «мікромоделі оригіналу» у Демокріта, теорія «променів з ока» Парменіда, ідолів-примар Епікура, симулякрів Лукреція. Градації симулякру розвиваються від грубих глибинних та поверхневих до більш тонких і прозорих, що залежать від світла. Такі тонкі тіла-симулякри у поєднанні створюють ілюзію тіла, подібного до реального. Третій вид симулякрів – фантазми, що взагалі не походять від речей.

Евклід та Птолемей заклали основи геометричної оптики через уявлення про зорові промені, які виходять з очей. Ця теорія, що сучасною наукою відноситься до «оптики дітей і поетів» проіснувала до XVII ст. [1]. Згадаймо, що ще Епікур і Лукрецій відстоювали ідею примар, що відділяються від освітлених тіл і потрапляють в око. С. Даніель впевнений, що в уявленнях про зорові «щупальця», перекинутих з ока, і в уявленнях про те, що в око потрапляють «моделі» речей є щось спільне, близьке до думки про дотичні здібності зору. Зір як тонкий і далеко поширений дотик – це думка не тільки сама по собі дуже глибока, але й здатна пояснити багато в мистецтві античності. Таким чином, «в «оптиці дітей і поетів» укладені глибокі наукові прозріння, і ми не маємо нехтувати античною «міфологією ока»» [1, с. 32]. Адже саме в античності була висловлена здогадка Галена, що око є невід'ємною частиною мозку.

У середньовічній спіритуалістичній естетиці «заплющених очей» проблема симуляції співвідносилась з єдиним джерелом достовірності – «божественною субстанцією». Відмова від раціонального розуміння світу призводить до того, що джерелом достовірних образів стає уява, яка малює неіснуюче, і думка, яка мислить не те, що є насправді. Фіктивність реальності, що створюється уявою, пов'язана з феноменом відсутності. Окремої уваги потребує феномен явлення янгольських сил. Як пише М. Ямпольський у книзі «Крізь тьмяне скло», «пророки бачили обриси тіла, зовнішній вигляд Бога. Але бачили крізь темне скло, яке спотворює. Іншими словами, те, що вони споглядали, – це ілюзія, обман зору. Мойсей бачив тільки світло, сяйво, але бачив крізь дзеркало, яке відображає вірно. Людина постає перед альтернативою – бачити якісь хибні тіні, які можна розрізнити, або бачити істину, в якій нічого не помітно, окрім досконалої невизначеності витоку, що не має форми» [2, с. 8]. За М. Ямпольським, у розмитих видіннях ідентичність, як правило, невизначена, а видимий образ утворюється із проєкцій та визначається вірою.

У новочасних концепціях інше ставлення до образів уяви. У Ф. Бекона йдеться вже про ідоли, як перешкоди пізнанню. Він трактує ідолів як примари, як помилки людського розуму. З недовірою до примар власної фантазії ставиться і Т. Гоббс.

Фантазмічні образи-репрезентації минулого у О. Баумгартена та продуктивна здатність уяви у І. Канта актуалізують проблему дослідження ідеальних об'єктів та фікцій, що створює людський розум. У XIX – XX ст. вони потрапили у критичний дискурс (Ж. Батай, П. Клоссовські, О. Кожев, Ж. Бодрійяр, П. Вірлію, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Барт та ін.), в якому криза репрезентації доповнюється кризою реальності. Ідея невідповідності понять і реальності робить неможливими як класичний міметизм, так і класичну ідентичність.

Якщо в античній філософії симулякр – образ речі, правда, далекий від подібності, то сучасний постмодернізм проводить відмінність між копією та симулякром, який відображає глибинну реальність, маскує або денатуралізує її, маскує відсутність глибинної реальності, або взагалі не співвідноситься з будь-якою реальністю. Не випадково, Ж. Бодрійяр не заперечує той факт, що він власне нігілістично відкидає всі знаково-символічні форми

культури. Ж. Бодрійяр дає нове життя старому терміну Лукреція, який у свою чергу звертався до теорії Епікура. Чуттєві сприйняття й образи фантазії (які, за Епікуром, є одними з критеріїв істини) сприяють проникненню в нас образів речей двома шляхами: через органи чуття та через пори тіла. Останні якраз і викликають дещо ілюзорні та фантастичні уявлення.

Тобто, ми маємо справу з абсолютно речовинною теорією сприйняття, яка в умовах архаїзації культури стає актуальною, адже виникнення гібридних симулятивних форм та експансія медіа у тілесність людини сприяє реалізації настанови візуалізувати *все водночас*, з рівнями примарного, які раніше склали шар недостовірності та оманливого, і які тепер стають фантомами гіперреальності.

У «Прозорості зла» Ж. Бодрійяр формулює висновок: незважаючи на те, що суспільство споживання перенасичене образами (з грецької – іконами) – воно є іконоборчим, оскільки ті соціальні ікони (образи споживання), які воно виробляє, в дійсності є лише імітаціями, симулякрами справжніх ікон (святих образів). Звідси його ціннісна нівеляція культури симулякру в цілому: «Ми іконоборці, але не ті, хто руйнує образи, а ті, хто створює надлишок образів, які не містять у собі ніякого змісту... Більшість сучасних видовищ, відео, живопис, пластичні мистецтва, аудіовізуальні засоби, синтезовані образи – усе це зображення, які нічого не приховують, нічого не показують, а володіють лише негативною енергетикою» [3, с. 260].

Для характеристики подібних симуляцій суспільства споживання Ж. Бодрійяр використовує зоровий концепт «прозорості» [3, с. 121]. Для дослідника дискурс прозорості володіє рисами беззмістовності («прозоре» неначе «відсутнє»), трансформативності (крізь «прозоре» можна спостерігати калейдоскоп різноманітних феноменів, які самому «прозорому» не належать), непостійності (за аналогією зі склом «прозоре» наділяється ознаками крихкості, недовговічності, ненадійності). Але прозоре не у сенсі вікна епохи Відродження та дзеркала маньєризму і бароко, – сучасна епоха – епоха екрана і прозорість – це бачити усе. Прозоре «трохи нагадує людину, що втратила свою тінь» [3, с. 121]. Про це ж пише Дж. Ваттімо, про мас-медіа, які теоретично уможливають отримання інформації про все, що відбувається в світі в режимі «реального часу» [4, с. 13], і це могло б стати досконалою самосвідомістю всього людства, збігом між тим, що відбувається, історією та обізнаністю людини. У суспільстві мас-медіа, на думку Дж. Ваттімо, реалізується ідеал свободи, заснований на «ерозії самого принципу реальності» [4, с. 13], ідея єдиної реальності стає все менш зрозумілою.

Але доступ до культури більше не опосередковується в просторовому або часовому відношенні механізмами класичної репрезентації. Не треба чекати події, готуватися до неї: «володіння» нею забезпечується за допомогою аудіо – або відеозапису.

На зміну установкам спокуси і нарцисизму приходять соціальна логіка «зачарованості»: сфера спокуси залишилася позаду – починається ера зачарованості» (Ж. Бодрійяр, М. Маффесолі). У книзі «Спокуса» Ж. Бодрійяр говорить про «симуляції нарцисизму», коли в електронних мережах людина створює свої клони-копії, які є її близнюками, що пародіюють і спотворюють її вигляд. Тобто самі симулякри, стаючи рухливими і динамічними, виконують функції уподібнення реальності й ритуальної сакралізації, адже кожна з копій по суті претендує на оригінал.

Дельозівський симулякр – це постійний рух сил, що породжують безперервну зміну світу, становлення та відмінності. У той час як подоба будується на схожості копії і оригіналу або ідеї речі, симулякр будується на невідповідності, на відмінності. Ідея управляє схожістю копії і оригіналу. Симуляція ж передбачає зовсім іншу онтологію, іншу ідею, іншу істину. «Симулякр не є деградована копія, він містить у собі позитивний заряд, який заперечує і оригінал, і копію, і зразок, і репродукцію. З як мінімум двох дивергентних серій, інтеріоризованих у симулякр, жодна не може вважатися оригіналом, жодна не може вважатися копією» [5, с. 341].

Дельоз зауважує, що симулякр включає в себе кут зору спостерігача, тобто сам спостерігач є складовою симулякра і саме в точці спостереження можливі усілякого роду

деформації й спотворення. У симулякрі наявне «вічно інше» становлення, глибинне субверсивне становлення, у чому ми вбачаємо відгомін ідеї «вічного повернення» Ф. Ніцше. Ж. Дерріда виправдовує симуляцію як структурно необхідне для реальності повторення, подвоєння. Подвоєння не похідне від буття, але, одиничність є лише можливістю своєї «власної не-істини», «псевдоістини», представлені в іконах, фантомах або симулякрах. Маємо реабілітацію симулякру, як самодостатньої форми, рівноправної самій реальності. Відповідно, «в постмодерністській ситуації, де реальність перетворюється в модель, опозиція між дійсністю і знаками стирається і все перетворюється в симулякр» [6].

Гіперреальність характеризується домінуванням чистих і референтних симулякрів. Але сучасна цивілізація, як будь-яка система, що самоорганізується, виробляє механізми протидії симулякрам, які все більше дистанціюють людину від девальвованої реальності. Одним з таких механізмів є діагностика і інтерпретація небуття в культурі, розмежування «справжніх» і «несправжніх» симулякрів. За Ж. Бодрійяром, ми «маємо справу зі всесвітом безпосереднього з'єднання, склеювання речей та їх репрезентацій, зі всесвітом, що занурюється у візуальне, в просторі якого будь-який образ втягується у процес образного становлення світу.... Перед нами свого роду диявольський метаболізм системи, яка перетравлює будь-яку критику, іронію, будь-яку незгоду, яка фракталізує абсолютно все, з чим стикається» [7, с. 117].

Процеси кризи реальності у сучасній культурі традиційно пов'язуються з теорією симулякрів, як фактором підміни справжньої реальності несправжньою. Подібні теорії спираються на ідеї репрезентативної культури, що склалися ще з часів класики.

Фантомізація та гібридизація медіа-культури, яка у цьому контексті сприймається як явище негативне, змушує поставити питання про легітимацію симулякрів, надання статусу реальності тим речам і явищам, які раніше вважалися чимось штучним, страхітливим, неприродним.

Це стосується, насамперед, фото та кінообразів. Що таке фотографія? Перш за все – копія реальності. У ХХ столітті ми все частіше маємо справу не з речами, а з їх відображеннями на зовнішніх носіях. Спочатку фото начебто доводило існування реального світу, але згодом набуло нових функцій і запиту на динамізм форми. Як пише Поль Вірілію у праці «Машина зору», «зображення у реальному часі домінує над річчю, яку зображено», «віртуальність домінує над актуальністю» [8]. Саме тому є сенс говорити сьогодні про кризу публічної фотографічної презентації та зацікавленість «віддаленою телеприсутністю» речей. П. Вірілію приходить до невтішного висновку, що у структурі майбутньої «машини зору» закладена сліпота. Адже медіа-посередники стануть все більш самодостатніми в якості репрезентантів нової реальності.

У моменти виникнення технологічних винаходів на етапі звикання до них люди долали почуття страху перед фото- та кіно-образами, до умовності яких необхідно було ще звикнути, онтологізувати їх, адже для формату звичайної реальності вони виступають примарами і жахливими двійниками. Про це пишуть Г. Лебон (галюцинації натовпу), Г. Зедльмайр, М. Ямпольський, В. Подорога, Ж. Дерріда та ін. У процесі «увічнення і розмноження світу за допомогою фотографування (і кінозйомки) відбувається його символічне умертвіння або «муміфікація» (А. Базен): світ, який багаторазово повторений у фото- і кіно-копіях, втрачає унікальність. Істинність, первозданність, насиченість й аромат неповторної ситуації, розміщується на поверхні фотоплівки й перетворюється на «один із множини інших об'єктів зовнішньої/відчуженої дійсності» [9, с. 96].

Взагалі природа фотографії й кіно полягає у їх здатності зберігати пам'ять, вони інтенсифікують наше життя тим, що збагачують його переживання минулими образами. А ось Г. Зедльмайр вважає, що «німі кінострічки без музичного супроводу мають в собі дещо моторошнувате й ледь виносяться. Вони розкривають сутність часу, що увижається (рос. «кажущееся время»), яке, за Баадером, у власному сенсі слова може бути названо

«примарою», привидом (spectre). Фільм потребує музичних підпор (милиць), бо навіть сама банальна музика має більше відношення до часу, ніж фільм» [10, с. 255].

Медіа сповнені примарами. Зникає грань між реальним і нереальним. Сучасна людина народжується, формується й живе у світі штучно створених, показних, театральних і збочених форм. Зорове уявлення симультанно втілює різні ознаки, апелює до органів почуттів, тим самим транслюючи властивості предмета в зоровий образ. Пластичність, тобто здатність образів до всіляких перевтілень, які у злиттях і перетіканнях з одних образів в інші, в постійних змінах ракурсів і перспектив піддаються незліченним модифікаціям, адаптуючись до мінливих умов свого втілення. При цьому образ продовжує сприйматися впізнаваним в незліченній кількості різних, частково модифікованих облич. На думку Б. Гаспарова, «мінливе сфокусування є діафрагментуванням образу для отримання різного ступеня виразності – від дуже яскравого, що дозволяє дати його докладний опис або зображення, до розпливчасто-невизначеного, видимого ніби через замутнене скло» [11, с. 268].

Примара (привід, фантом, дух) – образ з градаціями достовірності, «фізичне» відображення духовної сутності. Одразу на думку приходять «Привиди Маркса» Ж. Дерріда та найменування сучасних засобів масової інформації – медіа (медіум). Медіум (від лат. *medium*, англ. *media* – засіб, посередництво) затверджує можливість встановлення комунікації з привидами і духами; медіум – чутлива фізична особа, яка вважається сполучною ланкою між потойбічним світом і світом живих людей. У масовій свідомості медіа (преса, кіно, телебачення, Інтернет) виступають не лише засобом передачі повідомлень, але й, як реальний медіум, активно впливають на одержувача повідомлень, ініціюючи і трактуючи інформацію у своїх інтересах.

Словом, думки М. Маклюєна, «*The medium is the message*» – «носій інформації (засіб комунікації) є самим посланням»: «саме засіб комунікації визначає і контролює масштаби і форму людської асоціації та людської дії. Зміст або способи застосування таких засобів настільки ж різноманітні, як і неефективні у визначенні форми зв'язування людей. Насправді дуже типово, що «зміст» всякого засобу комунікації приховує від наших очей характер цього засобу» [12, с. 11].

Іншими словами, відбувається фантомізація подібних образів, які втрачаючи самореферентність набувають рис ситуативної самодостатності. Як зауважує Б. Гройс, науковому опису піддаються лише процеси, що протікають на медіальній поверхні. Але субмедіальний суб'єкт – предмет не знання, а підозри й страху. Як такий він «повинен відкривати себе сам, щоб підтвердити медіа-онтологічну підозру – і в той же час подолати її. Думка як така являє собою фігуру медіа-онтологічної підозри» [13].

Про «сурогати втраченого» пише ще Г. Зедльмайр: «Втрата істинного теперішнього веде, з одного боку, до пасеїзму і футуризму – цим двом сторонам однієї й тієї ж вади, а, з іншого боку, до створення сурогатів втраченого «істинного теперішнього». Подібно до того як в цю епоху, що створила сурогати для усіх духовних і тілесних потреб, є сурогати досконалого буття і вічності, так існують і сурогати істинного теперішнього, – непряме доведення того, що від втрати його страждають і ті, хто не хотів би це усвідомлювати» [10, с. 11].

Починаючи з Ж. Дерріда ми можемо констатувати використання поняття «примара» в якості повноцінної філософської категорії. Аналізуючи живопис і фотографію Ж. Дерріда звертається до платонізму та його образів, зразків, копій, подоб і примарних подоб. Медіальні образи Ж. Дерріда характеризує як примари-фантоми, тому що вони можуть повертатися, рухатися, говорити, дивитися, не потребуючи живої присутності тих, з ким вони пов'язані. Також безликий медіа-посередник антропоморфізується. Як характеризував вплив телебачення Ж. Бодрійяр, – «ви більше не дивитесь телебачення, це телебачення дивиться на вас (як ви живете)» [6, с. 46-47]. Світ утворюється за принципом Синоптікону (З. Бауман), але й сам виступає об'єктом спостереження не лише прихованого Паноптікона, а й якихось невідомих сил.

Ж. Дерріда зауважує, що в історії кіно був момент, коли його теоретиків цікавила проблема примарного. Проте в наш час ця ідея йде врозріз з пануючою концепцією образу –

концепцією, згідно з якою видиме стабільне й вимагає довіри до себе [14]. Але треба пам'ятати, що технологія може перетворити цю річ, перекомпонувати її, звернути в артефакт. З іншого боку, – це режим віри. В кіно феномен «як насправді» зберігає силу, і його специфіка важко піддається аналізу. Як тільки художній вимисел у романі, або в кіно породжує образні уявлення, за ними слідом відразу ж виникає феномен віри. Примарність – це якраз та стихія, де віра ні стверджується, ні оскаржується, адже, як за Платоном, буття утворює з небуттям «чудернацьке сплетіння».

Ми завжди говоримо за класичною традицією про довіру образам, а чи є довіра примарам? Адже з грецької слово «фантасма» означає і «образ», і «привид». Як і живопис, фотографія наслідує й зачаровує уявленням спійманої форми іншого. Кіно, в свою чергу, повертає, оживляє цього мерця (двійника). За Дерріда, зіткнення з кінообразом запускає роботу несвідомого, психічний процес, близький до того, що З. Фрейд назвав «моторошним (unheimlich) поверненням витісненого» [14]. І якщо зробити спостереження про схожість переживань моторошного і примарного, то зустріч з будь-яким привидами, не тільки примарою кіно, запускає роботу несвідомого. Маючи справу з привидами – живопису, кіно або фотографії, – ми повинні мати на увазі, що він безпосередньо пов'язаний з проблемою слідів у пам'яті і, якщо слідувати далі за Ж. Дерріда, способом віри у цю пам'ять.

Отже, у Ж. Дерріда привид має в своїй основі протиріччя – живого і мертвого, сприйняття і галюцинації. У «моторошному» закладено зміст протилежних смислів, чогось звичного й того, що несподівано видало себе. З одного боку, ми дивимося на нього, але, з іншого боку, і він дивиться на нас. Навіть якщо ми зустрічаємось із зображенням себе, це погляд на себе з минулого, погляд на себе іншого. «Привид дає нам відчуття, що хтось за нами спостерігає, що ми під наглядом» [15, с. 82].

Виникнення примарного відбувається не тільки в нерозв'язності опозиції живого і мертвого, але також і в нерозв'язності таких амбівалентностей, як «далеке» й «близьке», «відоме» й «невідоме», «таємне» і «явне», «рідне» й «чуже». Примарне може бути викликане не тільки неможливістю розрізнення живого і мертвого, але й «поверненням витісненого, свого іншого».

Привид має тіло, й одночасно бестілесний. З привидами можна не тільки зіткнутися, побачити, пережити. Привид – це також частина реальності суб'єкта. Привид виявляється посередником, що сполучає внутрішнє і зовнішнє, продовженням вдосконаленого знаряддям праці органу людини, сенсорного органу – почуття, зору, пам'яті. «Протезом», який стає технологією, яка «ніби відчужує людину від самої себе, від власного сенсу буття», але і надає цей сенс, що фіксує людину «між так званим природним і так званим технічним в собі» [15, с. 95-96]. Протилежність природного і технічного, минулого й теперішнього часу з'єднуються в сутності примари. Привид безпосередньо пов'язаний з розривом у часі. Він виробляє цей розрив, невідповідність теперішнього свого часу самому собі. «Радикальна анахронія виробляє примар. Вже минуле повертається, створюючи уявлення про сьогодні» [15, с. 97]. Ми не можемо заперечувати існування минулого, що міститься на півці в даний момент часу. Техніка руйнує звичайні уявлення про час і простір. Технічне відтворення простору-часу вивільняє примар, породжує ефект присутності. Фотографічна, кінематографічна технореальності виявляють примар, які переживають свій оригінал, які виживають самі, але свідчать про його відсутність.

Важливо, що технікою тут може бути як техніка механічної відтворюваності, фото-або кінокамера, телевізор або телефон, так і техніка пам'яті. Пам'ять, як архів, пов'язана з процесом «сприйняття – спогадів – забування», із записом психічних слідів. Сліди не просто свідчать про деяку подію. Сліди вимагають простежування.

**Висновки.** Медіадискурс проблематизується в умовах симультанної взаємодії різних форматів реальності. Медіа сьогодні – тотальні та самодостатні, не просто є заміщенням та підміною реальності, вони її втягують у себе, адаптують до себе. Штучне середовище перебування стало для нас природнім, медіа-фантоми адаптовані у наше сприйняття й

вбудовані у практики ідентичності. Місце референта займає слід, але слід, який набуває усіх ознак достовірності, водночас будучи недостовірним, таким, що за Ж.-Л. Марйоном, не є прозорим, будучи видимим. Поява субмедіального суб'єкта викликає онтологічну недовіру, яка була присутня й відносно перших фото та кіно-образів. Тому примарне, вирізняючись смисловою амбівалентністю призводить нас до особливого способу віри (Ж. Дерріда), як прийняття його статусу достовірності.

У процесах архаїзації культури ми повертаємось до формату речовинності сприйняття світу, яка була сформульована в античності у перших теоріях примар та симулякрів, адже сьогодні відбувається експансія медіа у тілесність людини та з'являються гібридні симулятивні форми. Страхітлива невідповідність реальності, характерна для сприйняття медіа-посередників початку ХХ ст. нівелюється у фантомах гіперреальності. У протилежностях присутності – відсутності, видимого – невидимого примарне виходить за межі логіки бінарних опозицій і стає актуальним концептом теорії симулякрів, що обумовлює перехід від іконічного до пікторіального напрямку у візуальних дослідженнях, в яких формуються дослідницькі стратегії осмислення експансії медійних образів та їх онтологічного статусу. Актуальності набуває питання, чи має сучасна цивілізація виробляти механізми протидії симулякрам, трактуючи їх як виключно негативне явище, або розмежовуючи «справжні» і «несправжні» симулякри. Дослідження проблематики симуляції та примарного у ціннісному ключі вірогідно дозволить розкрити позитивний потенціал примарного у медіаформаті культури.

#### Список використаної літератури

1. Даниэль С. М. Искусство видеть: О творческих способностях восприятия, о языке линий и красок и о воспитании зрителя / С. М. Даниэль. – Л.: Искусство, 1990. – 223 с.
2. Ямпольский М. Я. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности / М. Я. Ямпольский. – М.: Новое литературное обозрение, 2010 – 688 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр; пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Дж. Ваттимо; пер. с ит. Д. Новикова. – М.: Логос, 2003. – 128 с.
5. Делез Ж. Логика Смысла. Фуко М. *Teatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
6. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр; пер. О. А. Печенкина. – Тула: Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.
7. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006 – 197 с.
8. Вирильо П. Машина зрения / П. Вирильо. – СПб.: Наука, 2004 – 142 с.
9. Батаева Е. Видимое общество. Теория и практика социальной визуалистики / Е. Батаева. – Х.: ФЛП Лисенко И. Б., 2013. – 349 с.
10. Зедльмайр Г. Искусство и истина. Теория и метод истории искусства / Ганс Зедльмайр. – СПб.: Аxiома, 2000. – 272 с.
11. Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования / Б. М. Гаспаров. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 350 с.
12. Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / Маршал Маклюэн; Пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. — М., Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003 – 464 с.
13. Гройс Борис. Под подозрением / Борис Гройс; пер. с нем. А. Фоменко. – М.: Художественный журнал, 2006. – 200 с.
14. Деррида Ж. Кино и его призраки. Интервью с Жаком Деррида / Ж. Деррида; пер. с фр. А. Черноглазов // Сеанс. – № 21/22 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [<http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki>].
15. Мазин В. А. Онейрография: Призраки и Сновидения / В. А. Мазин. – Нежин: Аспект-Полиграф, 2008. – 214 с.

#### References

1. Daniel, S. M. (1990). *The art of seeing: the creative abilities of perception, the language of lines and colors, and the education of the viewer*. Lvov: Iskusstvo (in Russ.).
2. Yampolskij, M. Ya. (2010). *"Through the dull glass": 20 chapters on uncertainty*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.).
3. Baudrillard, J. (2000). *Transparency of Evil*. Moscow: Dobrosvet (in Russ.).
4. Vattimo, G. (2003). *Transparent society*. Moscow: Logos (in Russ.).

5. Deleuze, G. (1998). *The logic of the Sense*. Fuko M. *Teatrum philosophicum*. Moscow: Raritet; Ekaterinburg: Dolovaja kniga (in Russ.).
6. Baudrillard, J. (2013). *Simulacra and simulations*. Tula: Tula poligrafist (in Russ.).
7. Baudrillard, J. (2006). *Passwords. From fragment to fragment*. Ekaterinburg: U-Faktoriya (in Russ.).
8. Virilio, P. (2004). *Machine view*. SPb.: Nauka (in Russ.).
9. Batayeva, E. (2013). *Visible society. Theory and practice of social visualistics*. Har'kov: FLP Lisenko I. B. (in Russ.).
10. Zedlmajr, G. (2000). *Art and truth. Theory and Method of Art History*. SPb.: Axioma (in Russ.).
11. Gasparov, B. M. (1996). *Language, memory, image. Linguistics of language existence*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.).
12. McLuhan M. (2003). *Media Understanding: External Human Expansions*. Moscow; Zhukovskij: «KANON-press-C», «Kuchkovo pole» (in Russ.)
13. Grojs, Boris (2006). *Under suspicion*. Moscow: Hudozhestvennyj zhurnal (in Russ.).
14. Derrida, J. Cinema and his ghosts. Interview with Jacques Derrida. *Seans*, 21/22. *Retrieved from: <http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki>* (in Russ.).
15. Mazin, V. A. (2008). *Onyrography: Ghosts and Dreams*. Nezhin: Aspekt-Poligraf (in Russ.).

**PUSHONKOVA Oksana Anatoliivna,**

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department of Philosophy  
and Religious Studies

Bogdan Khmelnytsky National University of Cherkassy

e-mail: krapki@ukr.net

**PHENOMENON OF ILLUSORY IN VISUAL CULTURE**

**Abstract.** *Visual experience is formed predominantly in mediating modes of modern media. The amount of information and speed of its rotation increases, the expansion of role of the sign and the text in production of symbolic values intensifies. This leads to emergence of a network community with its own subcultures, creates new powerful visualization tools that change people, their perception and cognitive abilities. A qualitatively new state of culture arises as a result of the creation of artificial environment and its rhizomatic "ingrain" in everyday life, the formation of a palimpsest model of time-space, compression-expansion of information, secondary image editing, actualization of all dynamic aspects of perception, etc. The concentrator of excessive information is a visual image that has the property of simultaneous presentation of parallel texts. Different visual forms (photo, television, and cinema) operate in special optical modes, which concern not only the "dynamic" or "frozen" view, but also the representation status that is considered by modern researchers in the discourse of simulation and illusory. The phenomenon of illusory, which is rooted in the very first "material" theories of perception, in context of archaisation of culture raises particular interest as a result of emergence of hybrid simulations and the expansion of media into human corporeality. The idea of total visualization as the desire for a simultaneous presentation of the palimpsest time-space of culture requires graduation for levels of illusory, which loses a terrifying reality mismatch and is contained in the phantoms of hyperreality. The study of the phenomenon of illusory requires diagnosis and interpretation of the phenomenon of non-existence in culture and in the format of hyperreality, the distinction between "true" and "false" simulacrons. Emergence of a submedial subject causes an ontological distrust, which was also present regarding first photos and cinema-images. Therefore, illusory, with its semantic ambivalence, leads us to a special way of faith (J. Derrida), as acceptance of its status of authenticity. In the opposites of presence - absence, visible - invisible, illusory goes beyond logic of binary opposition and becomes an actual concept of the theories of simulation and illusory. Relevant question is how modern civilization produces mechanisms for counteracting the simulacrum, which requires, firstly, diagnosis and interpretation of the problems of non-existence in culture, the distinction between true and false simulacrons. Secondly, the study of the problem of simulation and illusory with value emphasis, in particular, by expanding understanding of the nature of the image and the interaction of different formats of reality is needed.*

**Key words:** *phantasm, simulacrum, hyperreality, media culture, phenomenon of illusory, total visualization, archaisation of culture.*

*Одержано редакцією 25.03.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018*

УДК: 140.8:21(043.3)(47+477) “19”  
DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-88-97

**РОМАНОВСЬКИЙ Олександр Олексійович**,  
кандидат філософських наук, доцент  
кафедри філософії, політології та українознавства  
Херсонського національного технічного  
університету

**КРУГЛА Наталія Анатоліївна**,  
кандидат історичних наук, доцент  
кафедри філософії, політології та українознавства  
Херсонського національного технічного  
університету,  
e-mail: momotok2005@ukr.net

## ХРИСТІЯНСЬКИЙ СОЦІАЛІЗМ ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

*У статті розглядається різноманітність ідей, цінностей та ідеалів у релігійній філософії Росії на межі двох століть – XIX і XX та засади формування основ християнського соціалізму, робиться спроба екстраполяції означеної проблематики на сучасність. Проаналізовано зміст категорій суспільний ідеал, суспільний устрій, які є важливими для розуміння і визначення шляхів подальшого розвитку суспільства.*

**Ключові слова:** християнський соціалізм, Софія, суспільний устрій, реформи, еволюція, істина.

**Постановка проблеми.** На сьогоднішній день відсутність чіткого бачення суспільного ідеалу заважає успішному розвитку суспільства, тому з'ясування окремих аспектів та особливостей формування суспільного ідеалу, який зможе позитивно вплинути на життя суспільства, видається досить актуальним.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема суспільного ідеалу, його змісту та особливостей осмислення в рамках концепції християнського соціалізму є предметом зацікавлення сучасних як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Різні аспекти цього явища і концепту знаходять своє висвітлення зокрема у працях М. Шейнмана, Р. Обера, М. Домніча, Є. Шацького, А. Штеклі, А. Еткінда, Ю. Шеррер, І. Новиченка, М. Закірова, С. Іванова, М. Соміна, С. Кибальника та ін.

**Мета статті.** У статті ставиться за мету проаналізувати підстави формування основ християнського соціалізму й дослідити особливості його осмислення представниками російської релігійної філософії другої половини XIX – початку XX ст.

**Виклад основного матеріалу.** Можливість досягнення змісту життя як вищої мети людської діяльності В. Соловйов вбачав у русі держави й церкви назустріч один одному. Останнє слово західної цивілізації у цьому зв'язку обмежувалося економічним соціалізмом у сфері суспільній, позитивізмом у сфері знання та утилітарним реалізмом у сфері творчості. Російський філософ звинувачує церковну ієрархію в тому, що якщо католицька церква забагато боролася за владу, то церква православна дуже довго до неї пристосовувалася. Тому, на його думку, потрібно провести дві реформи: церковну і державну, які повинні переслідувати єдину мету. Цю тему розвиває і С. Булгаков, який аналізує політичні проєкції християнства на сучасне йому життя і приходиться до висновку, що суспільна мораль повинна стати християнською мораллю; тільки так можна підкорити державного Левіафана християнським завданням.

З позиції сьогодення церковне реформування, що проводилося на початку XX століття, було приреченим на невдачу. Але позитивним є те, що християнський соціалізм намагався поєднати значимі соціальні цілі з реформуванням головної релігійної інституції дореволюційної країни, православної церкви.



Софіологічна доктрина В. Соловйова є однією з основ філософського осмислення соціального християнства кінця XIX – початку XX ст. Коротко його думку можна сформулювати таким чином: соціалізму можна дійти шляхом еволюції та наступного злиття двох форм життя, суспільної та релігійної. У «Філософських основах цілісного знання» (1878 р.) російський філософ звертається до досвіду західної цивілізації щодо втілення «соціалістичних задач». Спроби здійснити утопічні проекти у першій половині XIX ст. мали, за його словами, «комічні наслідки». Головний недолік «старого соціалізму» міститься у механічному поєднанні духовного з економічним, у прагненні «зробити із союзу робітників церкву» [1]. Але й новітній соціалізм Маркса не набагато наблизився до того, що сам Соловйов вважав найважливішим – до внутрішнього змісту життя як вищої мети людської діяльності. Можливість досягнення такої мети він вбачав у русі держави й церкви назустріч один одному. Врешті, він пропонує те, що сам називає «доброю метафізикою», маючи на увазі софіологію всеєдності.

Завдяки В. Соловйову тема християнського соціалізму виходить на сторінки журнальних видань. Так, 1881 р. у щотижневику «Русь» (№56) він друкує невелику статтю під назвою «Про духовну владу в Росії» [2, с. 227-242]. Там само була надрукована й друга його робота «Про розкол в руському народі і суспільстві» (1882-1883 рр.) [3]. У першій статті відчувається вплив слов'янофілів та симпатії до тільки-но померлого Ф. Достоевського. Тому, що саме Ф. Достоевський у своєму «Щоденнику письменника» назвав народну віру в церкву «нашим руським соціалізмом». Але В. Соловйов, звертаючись до думки письменника про столітній «параліч» руської церкви [4, с. 49], виводить її далеко за межі первісного авторського слова. Він посилює звинувачення церковної ієрархії Росії та намагається дати відповідь про причини її жалюгідного стану з суспільної точки зору, вбачаючи одну з них у надмірному пристосуванні православної церкви до потреб та інтересів влади [2, с. 205-208].

Таке пристосування мало свою історію: «Спочатку, за Никона, – наголошував В. Соловйов, – вона тягнулася за державною короною, потім міцно ухопилася за меч державний і нарешті була вимушена одягнути державний мундир» [4, с. 236]. Головним засобом російської церкви він вважає примус, до якого Церква, з метою свого ствердження, змусила державу. Цей несвангельський і неправославний дух продовжує панувати в церковній організації. Позбувшись незалежності та підкорившись світській владі, Церква натомість отримала «приховану недобррозичливість та протест, релігійне невігластво і аполітичність православного народу» [2, с. 115]. Тому значна частина російського народу, «розділившись на безліч сект, ворогують між собою щодо віри, хоча їх об'єднує загальне заперечення «пануючої Церкви»» [4, с. 228].

Що ж є позитивного в ідеї соціального християнства В. Соловйова? В її основу він заклав прагнення вивести місію церкви за межі «особистого спасіння». Першоджерелом тут є євангельські слова Христа: «Поправді кажу вам: Що тільки зв'яжете на землі, зв'язане буде на небі, і що тільки розв'яжете на землі, розв'язане буде на небі» (Мв. 18:18; див. також: Мв. 16:19). Відштовхуючись від євангельського зв'язку земного і небесного, Соловйов проголошує свій принцип ставлення церковної влади до світської: «Існуючи у зовнішньому середовищі громадянського суспільства і держави, церква не може відокремитися й відмежуватися від цього середовища, але повинна впливати на нього своєю духовною силою» [4, с. 228]. Тобто рух повинен йти від церкви до суспільства. Врешті-решт, має утворитися єдина духовна влада, котра буде будувати відносини в державі на принципах євангельської моралі. Загалом, В. Соловйов пропонує відмовитися від такого розуміння ролі релігії в суспільстві, коли церкві лишається тільки переконувати паству у справедливості релігійних ідеалів.

Спіраючись на засади своєї софіологічної концепції, В. Соловйов робить висновок, що сама собою світська влада, навіть при умові найсприятливішого збігу обставин, не спроможна кардинально поліпшити суспільство. Максимум, якого може досягти держава без Церкви, це не допустити того, щоб життя людей перетворилося на пекло. Але в російських умовах обставини у переважній більшості є несприятливими. Тому Церква повинна вступити

у боротьбу з силами, які протистоять ідеалам любові та братерства, обмежити зміцнення цих сил у суспільстві. Щоб виправити ситуацію на краще, необхідно реалізувати в суспільстві дві взаємопов'язані реформи церкви і держави.

Більш конкретно В. Соловйов виражає свою думку з цього приводу у невеличкій статті «Про підробки». Тут він відкрито заявляє про введення християнської моралі у кодекс управління державою для перетворення її зсередини. До того ж, таке залучення християнських цінностей передбачає піклування «не про збереження будь-що даних соціальних груп і форм, а навпаки, про їх перетворення у християнському дусі» [5]. Російський мислитель виступає категорично проти зміни суспільного устрою шляхом насильства. Справжня «християнська політика» саме тим і характеризується, що керується не мертвим критерієм «ізмів», а (за апостолом Павлом) живим критерієм Христового розуму. Й хоча деякі з понять, якими користувався Соловйов, потребували роз'яснення («критерій Христового розуму»), немає сумніву, що його тривожні роздуми з приводу майбутнього держави передавалися найближчому філософському оточенню.

Подальший розвиток ідей християнського соціалізму в першу чергу пов'язаний з іменем С. Булгакова. Тема християнського соціалізму в творчості С. Булгакова внутрішньо поєднує ідейні пріоритети, які зовнішньо змінюються протягом життя. Він поділяв ідеї марксизму, співробітничав з лібералами, а коли розчарувався у поглядах останніх, розробив програму християнської партії й, нарешті, залишив Батьківщину та присвятив себе вченому служінню православної церкві, маючи при цьому власну позицію вченого, чий погляд не в усьому збігалися з церковними догматами. В філософії Булгаков рухався від критичного раціоналізму Канта до трансцендентального ідеалізму Шеллінга, від нього – до метафізики всеєдності В. Соловйова. Кінцевим пунктом духовної еволюції мислителя стало богослов'я з елементами «софіанської ереси» [6, с. 257].

Позиція Булгакова у спектрі ідейних течій початку ХХ століття є вельми оригінальною. Він вважає недоречними претензії на духовне керівництво народом у протилежних ідейних сил (охоронно-консервативних, марксистських, ліберально-західних та ін.). Його критика фіксує найменші коливання суспільної свідомості. І протиставлення софіологічного ідеалу Булгакова іншим ідейним альтернативам лишається вельми важливим для розуміння всієї духовної атмосфери початку ХХ ст.

Основні принципи соціального християнства Булгаковим було вперше сформульовано у відомій збірці «Проблеми ідеалізму» (1902 р.), що вийшла за редакцією П. Новгородцева. Всі дванадцять авторів збірки підтримували ліберальну політичну платформу: «проти» деспотизму й «за» реформи. Але невдовзі виникають протиріччя у таборі лібералів, зокрема у позиціях екс-марксистів. С. Булгаков та М. Бердяєв, які мали на той момент спільні позиції, розходилися у поглядах з своїми колишніми товаришами по легальному марксизму П. Струве та С. Франком щодо ставлення до західного лібералізму з його романтичною настановою на необмежену економічну свободу. Повернення від західних ліберальних уявлень про духовну свободу до уявлень про соціальну гармонію у дусі християнських цінностей визначає серія публікацій С. Булгакова (який на той час був запрошений до редакції журналу «Новий путь») під загальною назвою ««Ідеалізм» і суспільні програми» (1904 р.). Автор апелює до православ'я (за умови його реформування), держави, а також до інтелігенції (за умов християнізації її духовних цінностей). Стає очевидним зближення позицій С. Булгакова з поглядами В. Соловйова на соціальне християнство. Щоправда, до питання про «руські» духовні гарантії Булгаков додає «громадянське просвітництво» разом з наданням селянам землі. На його думку, на «манчестерство» не можна робити ставку, оскільки воно вже давно зрадило справі лібералізму. Увесь західноєвропейський лібералізм він називає «антидемократичним» і «антисоціалістичним». Причина та сама – стихійний ринок («господарство»). Є потреба зміцнення державного втручання – «планової організації суспільного господарства». Тут Булгаков зачіпає тему, яка й до цього часу є суперечливою, тему «держави і приватної

ініціативи». За Булгаковим, буржуазний лібералізм є «недостатньо демократичним», а економічна свобода – «недостатньо ліберальною». Вище за все він підносить принцип «свободи сумління», котрий називає «Великим, священним та благодатним принципом».

С. Булгаков намагається відстоювати першість у захисті даного принципу, з одного боку, в протистоянні з атеїстично-марксистським напрямком, й з лібералами з партії кадетів – з іншого. При цьому він спирається на «релігійно переконаних людей», які зорієнтовані самим життям на євангельські норми моралі. Зрозуміло, що таких людей Булгаков знаходить перш за все у селянстві, яке складало більшість населення Росії. Основною соціальною одиницею такої «землеробської демократії», на його думку, повинно бути «селянське трудове господарство». Здається, що така позиція є дуже близькою до ідеології селянського соціалізму М. Чернишевського та О. Герцена. Але в основу своєї доктрини С. Булгаков кладе релігійну етику, яка організовує і оформлює усе господарське життя. Селянське трудове господарство є захищеним від шкідливого впливу «манчестерства», оскільки останнє «за своїм етичним значенням і змістом є повністю рівнозначним господарству соціалістичному» [7].

Слід зазначити, що на погляди С. Булгакова мала вплив атмосфера зборів Релігійно-філософського товариства Д. Мережковського та З. Гіппіус, які було започатковано у 1901 р. в Санкт-Петербурзі. Засновники товариства прагнули зблизити інтелігенцію і Церкву, ліквідувати розрив між «двома культурами». Ці намагання поєднувалися зі своєрідною тугою за «корінням чистої віри», яке колись було втрачено. Так само як і С. Булгаков, група Мережковського покладала надії на релігійну природу народу, хоча головним чином розраховувала не на селянство, а на інтелігенцію. Через підвищення чутливості до соціальних питань «мережковці» сподівалися знайти загальну платформу з'єднання народу і церкви. Представники «нової релігійної свідомості» налагодили контакти з сектантами, православними ієрархами, вищими державними посадовими особами. Ця частина програми послідовників Мережковського загалом суперечила проектам С. Булгакова.

Мережковський, який на той час користувався прихильністю влади, мав навіть особисту аудієнцію в обер-прокурора Священного Синоду К. Победоносцева. Однак спроби перейти до дебатів з духовенством виявили факт існування двох різних світів, що говорять різними мовами. Велика кількість митців поступово втрачала будь-який інтерес до зборів, оскільки вони вважали служителів церкви «нудними». Після однієї з таких дискусій з офіційними представниками Російської православної церкви Мережковський з жалем констатував, що марно сподіватися на щось з боку історичної церкви. В ті часи суперечки про соціалізм та громадські свободи були «крамольними». У цих суперечках брали участь не тільки письменники й священники, але й ліберали, марксиста та народники. Весною 1903 р. збори офіційно заборонили. За висловом З. Гіппіус, Победоносцеву просто урвався терпець.

У 1904 році було закрито й «Новий путь», після чого його позицію було продовжено у журналі «Питання життя», який редагувався С. Булгаковим та М. Бердяєвим. У статті «Політичне звільнення і церковна реформа» С. Булгаков пише про російську інтелігенцію: «Вона збереглася від буржуазності, котра отруїла західну культуру. Церква та інтелігенція зустрінуться в одному пункті, рухаючись назустріч один одному» [8, с. 518-526]. В розпалі революційних подій 1905 р. він формулює завдання, називаючи їх «великими завданнями християнської політики», сам термін «християнська політика» запозичуючи при цьому у В. Соловйова.

Росії, на його думку, необхідно розв'язати декілька питань: це політичне розкріпачення, економічне відродження, культурний ренесанс та релігійна реформація. Але перед будь-яким християнським модернізмом завжди постає дилема: яким чином узгодити суспільний прогрес з абсолютними цінностями християнства. Булгаков обирає християнську есхатологію, не приймаючи позитивістської теорії прогресу з метою досягнення ситого щастя у фіналі людської історії. У своєму публіцистичному щоденнику «Без плану» мислитель очікує скорішого завершення двобою людини з відкрито ворожим демонізмом. Християнство «у кінці часу вміщує не рожеву ідилію, а найгостріший момент історичної

трагедії» [9, с. 307-308]. Тоді весь реальний і поки ще триваючий історичний процес Булгакову уявляється як очікування чогось більш важливого.

Вірогідно, що підставою туги у роздумах Булгакова про історію людства були криваві події 1905 р. Стало зрозумілим, що шлях політичного радикалізму веде країну через великі жертви в нікуди. Але й лібералізація, побудована за західним зразком, також не може бути прийнятою народом. Програмна альтернатива радикалізму і лібералізму вперше виробляється Булгаковим у «Спілці християнської політики» – першому у Європі проекті християнсько-демократичної партії. Цей документ він розміщує в декількох номерах свого журналу, даючи йому характерну для політичної ситуації назву «Нагальне завдання». Через декілька місяців проект виходить окремою брошурою.

Автор «Нагального завдання» відшукує політичні проекції християнства на сучасне йому російське життя. «Християнська політика» уявляється як виконання заповіді Христа щодо ставлення до ближнього через посередництво соціального законодавства. Таким чином, суспільна мораль повинна стати християнською мораллю. Тільки так можна підкорити державного Левіафана християнським завданням. Але спочатку треба відвоювати людину праці в атеїстичного соціалізму. Боротьба майбутньої партії переноситься у сферу релігійно-філософських основ марксизму, звідки якщо й можна щось запозичити, то тільки критику західного капіталізму.

У цей час «ліве крило» християнського соціалізму було представлено «Християнським братством боротьби». С. Булгакова та М. Бердяєва з його членами (П. Флоренським, В. Свенцицьким та ін.) зв'язували ідейні й особисті людські стосунки. «Братство» вибудовувало своєрідну «релігію звільнення», що мала за мету звинуватити головне, на їхню думку, зло – приватну власність. Російський «лівохристиянський революціонізм» у деяких пунктах зближується з радикальним марксизмом. Це була своєрідна експериментальна лабораторія «християнської політики», де намагалися поєднати релігійне виправдання радикалізму з радикальною соціалістичною програмою. Практично дуже незначна частина духовенства підтримала гасла лідерів «Братства». Їх однодумцями стали ті, хто в майбутньому, у 20-х роках, поповнить коло «оновленців». Навіть на самому початку свого шляху пропагандистська робота християнських радикалів не знаходила широкого співчуття тих прошарків населення, на підтримку яких вона була розрахована.

Діяльність «Братства» виразно продемонструвала дві риси соціального християнства. По-перше, за основу були взяті, на відміну від Булгакова, некритичні уявлення про «першохристиянський комунізм». На думку членів «Братства», власність тоді розглядалася виключно як зло, від якого перші общинники позбавлялися, як від «Антихристового духу». Джерелом зла у такому випадку стає «соціальний гріх». По-друге, члени «Братства» так само як і Булгаков, пов'язували свій революціонізм з реформуванням православ'я. Але у церкві вони хотіли бачити центр революційно-політичної активності.

С. Булгаков не поділяв подібних крайнощів «християнського комунізму». Але тією ж мірою він не сприймав й ідеологію кадетів, не дивлячись на те, що іноді він, як член II Державної Думи, підтримував їхнє ліве крило. З 1907 року він за будь-якої нагоди підкреслює свою незмінну причетність до ідей християнського соціалізму і рішуче відстороняється від спроб зарахувати його до якоїсь іншої політичної течії.

Ідеї булгаківського проекту на той період були близькі і М. Бердяєву. З притаманним йому темпераментом він критикує «кадетизм» – праве крило ліберального руху, називаючи його «Руською Жирондою». «У к.-д. Партії немає віри, – писав М. Бердяєв, – немає світогляду, здатного впливати на маси, ніхто не бажає страждати й вмирати за цю партію...» [10, с. 394]. Але на відміну від Булгакова, Бердяєв з самого початку відмовився від пошуку ґрунту у церковності. Протягом десятиліття їх погляди на соціальне християнство суттєво розійдуться. Один буде спрямовувати свій курс назустріч православ'ю, другий – все більше віддалятися від нього. Хоча події лютого 1917 р. на короткий час зближують їх позиції на ґрунті критики економічного соціалізму, втім, мабуть, тільки для того, щоб у подальшому розвести їх безповоротно.

У 1906 р. на сторінках щотижневика «Полярна зірка» розпочинається дискусія, головними учасниками якої були, з одного боку П. Новгородцев, П. Струве, С. Франк (редактори щотижневика), з іншого – С. Булгаков. Полеміка набула рис інтелектуальної конфронтації, де чітко виявляються два центри тяжіння. Один був співзвучним традиції російського лібералізму, другий – соціального християнства. С. Булгаков зазнав жорстокої критики з боку своїх опонентів. На думку П. Струве, дуже небезпечно поєднувати політику з церковною релігійністю. Струве пише: «Зв'язок політики з церковністю чи віросповідальною релігійністю, по суті, є завжди подвійним зловживанням: політики в ім'я релігії, релігії – в ім'я політики» [11, с. 123]. Для Струве існує два соціалізми. Ідейною сутністю першого є підкорення особистості цілому. У другому, навпаки, суспільство стає засобом здійснення мети особистості. Зрозуміло, що сам Струве на боці «другого соціалізму», який, на його думку, «виріс на дереві лібералізму». Схоже на те, що його оцінка перспектив християнського соціалізму в Росії початку 20-го століття була більш реалістичною, ніж у Булгакова.

Через два роки у праці «Релігія і соціалізм» Струве спробує відстояти у Булгакова саме поняття релігійного соціалізму. «Дійсним релігійним соціалізмом, – констатує він, – можна назвати такий соціалізм, де соціалізм спирався б на релігію, а не релігія слугувала б для соціалізму формою здійснення чи методом впливу» [12]. Це твердження було викликом Булгакову з його «ософіюванням» суспільного ідеалу. Зі свого боку С. Булгаков критикує партію кадетів, позицію якої поділяли його опоненти як «безпринципний блок тимчасової спільності інтересів». Прагматична основа лібералізму західного типу в умовах Росії, на його думку, може об'єднати людей тільки проти якоїсь сили. Але претендувати на конструктивний відклик росіян прагматизм не має ніяких шансів. Крім нагальних проблем простого народу, у Росії, на відміну від Заходу, є виразна й глибоко вкорінена потреба у вірі й надії, яка тісно пов'язана з російською мрією про соборність.

Конституційні демократи пропонують своєрідну угоду між Христом та Антихристом, щось схоже на «релігію людства». Булгаков вважає, що соціальною базою такого політичного блоку можуть бути лише «хазяйновиті ділки» та розрізнені інтелігенти. Враховуючи минуле Росії, роздумує Булгаков, не слід сподіватися на такий прошарок населення, оскільки індивідуалізм такого роду тут не має майбутнього.

Але, можливо, найбільш незручним опонентом Булгакова з християнсько-ліберального табору був С. Франк. Вже у першому номері «Полярної зірки» (1905 р.) Франк розміщує статтю під назвою «Політика та ідеї» [13, с. 67-76]. Це гімн на честь свободи особистості, що автор виконав під враженням від проголошеного указу про Конституцію. «Особистість для нас священна сама собою, – пише Франк і підкріплює своє судження іншим формулюванням кантівського імперативу, – людина повинна розглядатися як мета і ніколи – як простий засіб» [13, с. 69]. Правовий оптимізм заводить його далеко за межі російської дійсності: «Держава не може бути необмеженим володарем особистості... не може вважати її своїм засобом» [13, с. 69-70]. Втім, захоплений відчуттям свободи, Франк не поділяє вестернізації, на відміну від конституційних демократів. Він пояснює, що принцип демократії в Росії може бути реалізованим лише шляхом втілення соціалістичного ідеалу. Будь-яка особистість, на його думку, має право «вимагати від суспільства забезпечення вільного, розумного й гідного життя» [13, с. 71-72].

На той час у Франка ще не склалося цілісної картини так бажаного йому соціалізму. З одного боку, він лишається запеклим супротивником урядового консерватизму, що є причиною кризи в країні. З іншого – настільки ж чужим для нього був індивідуалізм лібералів-західників з принципом «кожний сам за себе». Цей принцип Франк називає «старим манчестерством», яке безповоротно викреслено з людського розуму. Франк заперечує і домінування у суспільному ідеалі особистої підприємницької ініціативи. Ще більше не влаштовують його марксистські формулювання експропріації та відміни приватної власності. Марксизм, на його думку, навіть не зачіпає основної ідеї соціалізму. Та й не може

суспільство внутрішньо змінитися внаслідок раптового перевороту, як це стверджували його колишні однодумці більшовики.

Але як же тоді бути, якщо не влаштовує жодна із сформованих ідейних течій? Франк покладається на «суспільну думку» як єдину основу соціалістичного порядку, апелює до історичного досвіду та політичних навичок народу [13, с. 73]. Цього, очевидно, не достатньо. Тому він переконує в перевагах «еволюційного шляху», який передбачає поступові зміни народної свідомості на користь прогресу й соціалізму. Порада, мабуть, єдино вірна у тих умовах. Втім, нетерпляче очікування великих і швидких змін, яке хвилею охопило російське суспільство, поховало під собою заклик «Полярної зірки». Точку зору Франка поглинула стихія нетерплячості, фанатичного слідування за принципами та зневаги до всіх «повільних» кроків історії. На додаток до цього треба констатувати, що в цілому Франк залишає питання про соціалізм без характерної для нього детальної системності, ніби зупиняючись на півдорозі.

Погляд Булгакова на проблему соціалізму, що сформувався на той час, виглядає більш завершеним і цілісним. До того ж, Булгаков звертається не тільки до теорії, але й до практичних партійно-організаційних заходів. Атакуючи «індивідуальність», він прагне захистити її від зазіхань на «свободу особистості». Адже для нього це поняття є дуже дорогим. Проте сенс свободи у текстах Булгакова дуже різниться від того, який зміст вклав у це поняття Франк. «Індивідуальність», яка була ґрунтом лібералізму, пов'язана, за Булгаковим, з антицерковними силами Ренесансу й Реформації. Поняття ж «особистості», як він вважає, є вихідним щодо першохристиянського подвижництва. Яка ж у цьому випадку дійсна альтернатива, яку пропонує російський християнський соціалізм? С. Булгаков розглядає проповідь як першочергове завдання християнського соціалізму, що здатне подолати «політичний хміль соціального утопізму». Зрозуміло, що для організації такої проповіді потрібна партія. «Раніше чи пізніше, – пише він у 1906 р., – повинна у нас виникнути суто християнська партія, для якої були б зовсім чужими клерикалізм, обскурантизм та інші ознаки минулого» [Цит. за: 14, с. 124-125]. Що ж це буде за партія? Які її тактика і стратегія (крім проголошеної християнської проповіді) в умовах конкретного політичного життя в Росії? Вичерпних відповідей на ці запитання С. Булгаков не дає. З часу створення проекту «християнської політики» трапилися значні зміни як у всьому політичному житті Росії, так і в поглядах самого Булгакова. На цей час він встиг розчаруватися у практичній партійній роботі. Виходячи з цього, його більше влаштовувала роль теоретика християнського соціалізму, ніж роль організатора партійного руху.

Підводячи підсумок цих дискусій, слід визначити відсутність зближення й подібності синтезу у позиціях П. Струве та С. Булгакова. Загалом, йшло укорінення точок зору авторів, у кожній з яких, виходячи з позиції сьогодення, можна виявити частину істини. Дуже розумними є застереження П. Струве щодо небезпеки булгаківського релігійно-церковного колективізму, здатного у перспективі «затерти» індивідуальні права і свободи. Втім, «непрактичний» С. Булгаков зміг ще тоді побачити хибність пересадження західно-ліберальної моделі «взірця ХІХ ст.» на російський ґрунт.

Відокремивши власну позицію від ідеології лібералізму, С. Булгаков визначив розбіжність у своїх поглядах на соціальне християнство з П. Новгородцевим та М. Бердяєвим. Але водночас в підходах цих мислителів до розуміння суспільних ідеалів є багато спільного. Причому їх позиції зазнавали змін у залежності від історичних умов та обставин.

У суперечку про соціалізм було втягнуто й осіб духовного звання. Протоієрей І. Восторгов, який був у ті часи широко відомою особою у колах письменників і духовенства, найбільш послідовно виклав офіційно-церковний погляд на соціалізм. Його позиція була своєрідною маніфестацією консервативно-охоронної течії російської думки. Виокремимо з цієї позиції два моменти, що були співзвучні з позицією С. Булгакова. Перший – повне заперечення «соціалізму» політичних радикалів. Соціалізм марксистів, на думку І. Восторгова, вороже протистоїть християнству, оскільки він «під собою не має ніякого істинно людського і

морального ґрунту» [15, с. 54]. Другий – заперечення ліберального напрямку, оскільки «манчестерство» культивує «поступове знищення релігії у серці народу» [17, с. 251].

Здається, така теоретична платформа Восторгова повинна була зблизити його з Булгаковим. Але цього не трапилось. Збереження конфесійної чистоти ототожнювалося із суспільним благополуччям. Пропаганда християнських соціалістів, на думку Восторгова, веде не до світлого майбутнього, а до «сектантства й розбрату у пануючій Церкві» [15, с. 252]. Це була критика Булгакова з правих позицій. Й хоча Восторгов не переходить на особистості, він повністю заперечує зв'язок соціалізму з релігією, вважаючи саме поняття християнського соціалізму очевидним «*contradicto in adjecto*». Він звертається до досвіду рухів християнських соціалістів Німеччини, Франції та Англії й не знаходить там чогось такого, що могло б підтвердити життєвість цього поняття [15, с. 162-170]. «Бути християнином, – писав він, – й разом з тим бути соціалістом неможливо, як не можна водночас слугувати Богові й сатані» [15, с. 147].

**Висновок.** Таким чином, разом з обережним ставленням офіційної церкви до софіології вибудовується її позиція нового заперечення соціальної інтерпретації релігійного вчення, своєрідний антисоціалістичний катехізис. У 1905 році, згідно з імператорським указом, почала працювати комісія, яка повинна була виробити рекомендації щодо здійснення церковної реформи. Початок, як завжди, був урочистим й багатообіцяючим. Але результат виявився протилежним очікуваному.

Повернути російську церкву до «животворного принципу» соборності, як це радила комісія, звичайно, не вийшло. Як результат – після роботи комісії залишилася стара церковна організація й чотири величезні томи «Думок єпархіальних єпископів». Розроблені плани комісії рішуче заперечувала консервативна частина православного єпископату, вважаючи їх недостатньо радикальними. У книзі М. Зернова «Російське релігійне відродження ХХ століття» є така оцінка церковних ієрархів, котрі звели нанівець справу реформування церкви: «Головний їх недолік – політична короткозорість, вони, мабуть, і не підозрювали, що наближається гроза» [16, с. 97].

З позицій сьогодення церковне реформування, що проводилося на початку минулого століття, безперечно, було приреченим на невдачу. Але це не вплинуло на погляди Булгакова, котрий цілком був захоплений ідеєю духовно-релігійного прогресу. І події того часу, якими б ілюзорними, на нашу думку, не були сподівання на них, тільки зміцнювали оптимізм російського мислителя щодо здійснення очікуваного ідеалу. Завдяки своєму щирому захопленню християнським соціалізмом, Булгаков належав до тієї нечисленної частини російської інтелігенції, що поєднувала позитивні соціальні зміни з реформуванням головної релігійної інституції дореволюційної Росії, православної церкви.

#### Список використаної літератури

1. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 140-288 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/solv02/index.htm>
2. Соловьев В. С. О духовной власти в России (статья 1881 года) / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Собр. соч. В 15 т. Репринг. изд. – М.: ПАИМС, 1992. – Т. 3. – С. 227-242.
3. Соловьев В. С. О расколе в русском народе и обществе / В. С. Соловьев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/soloviev\\_3/5](http://www.odinblago.ru/soloviev_3/5)
4. Соловьев В. Лекции по истории философии / В. Соловьев // Вопросы философии. – 1989. – №6. – С. 76-137.
5. Соловьев В. С. О подделках / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Соч. в двух томах. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – С. 305-316.
6. Ивахненко Е. Н. Россия на порогах. Идеиные конфронтации и «пороги» в течениях русской религиозно-философской и политической мысли (XI – начало XX в.). / Е. Н. Ивахненко. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 1999. – 298 с.
7. Булгаков С. Н. Христианство и социализм / С. Н. Булгаков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://eccosman.hse.ru/data/823/792/1219/002\\_Bulgakov\\_111-131.pdf](http://eccosman.hse.ru/data/823/792/1219/002_Bulgakov_111-131.pdf)
8. Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. – Т. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 368-434.

9. Булгаков С. Н. Без плана: Совместимо ли христианство с любовью к жизни? Связь аскетизма и трагизма. Позитивная и трагическая теория прогресса / С. Н. Булгаков // Вопросы жизни. – СПб., 1905. – №6. – С. 293-317.
10. Бердяев Н. А. Русская Жиронда / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). – СПб.: Изд-во М. В. Пирожкова, 1907. – С. 391-397.
11. Струве П. Б. Несколько слов по поводу статьи Булгакова С. Н. / П. Б. Струве // Полярная звезда. – 1906. – №13. – С. 123-130.
12. Струве П. Б. Религия и социализм / П. Б. Струве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cloud.mail.ru/public/7S1n/a4U12LRiQ>
13. Франк С. Л. Политика и идеи / С. Л. Франк // Полярная звезда. – 1905. – №1. – С. 18-31.
14. Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания / Л. Е. Шапошников. – СПб.: СПбГУ, 1996. – 200 с.
15. Восторгов И. И. (протоиерей). Социализм при свете христианства / И. И. Восторгов // Восторгов И. И. Полн. собр. соч. – Т. 5. – Ч. 1. – М., 1913. – С. 19-214.
16. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века: Пер. с англ. / Н. М. Зернов. – 2-е изд., испр. – Париж: YMCA-Press, 1991. – 368 с.

#### References

1. Soloviov, V. S. (1990). Philosophical basics of integral knowledge. *Works*, 2, 140-288. Moscow: Thought (in Russ.)
2. Soloviov, V. S. (1991). On Spiritual Power in Russia. *Collected works*, 3, 227-242. Moscow: PAIMS (in Russ.)
3. Soloviov, V. S. (1994). On the split in the Russian people and society. *Retrieved from: http://www.odinblago.ru/soloviev\_3/5* (in Russ.)
4. Soloviov, V. (1991). Lectures on History of Philosophy. *Voprosy filosofii (Issues of philosophy)*, 6, 76-137 (in Russ.)
5. Soloviov, V. S. (1989). On counterfeits. *Works*, 2, 305-316. Moscow: Truth (in Russ.)
6. Ivahnenko, E. N. (1999). *Russia at the doorsteps*. SPb.: Publishing House of RHPU (in Russ.)
7. Bulgakov, S. N. (1992). Christianity and Socialism. *Retrieved from: http://ecsocman.hse.ru/data/823/792/1219/002\_Bulgakov\_111-131.pdf* (in Russ.)
8. Bulgakov, S. N. (1993). Apocalyptic and Socialism. *Works*, 2, 368-434. Moscow: Science (in Russ.)
9. Bulgakov, S. N. (1905). Without plan. *Voprosy zhizni (Life issues)*, 6, 293-317 (in Russ.)
10. Berdyayev, N. A. (1907). The Russian Gironde. *Sub specie aeternitatis. Philosophical, social and literary experiences (1900-1906)*, 391-397. SPb.: M. V. Pirozhkov Publishing (in Russ.)
11. Struve, P. B. (1906). A few words about the article of Bulgakov S.N. *Polyarnaya Zvezda (Polar Star)*, 13, 123-130 (in Russ.)
12. Struve, P. B. Religion and Socialism. *Retrieved from https://cloud.mail.ru/public/7S1n/a4U12LRiQ* (in Russ.)
13. Frank, S. L. (1905). Politics and ideas. *Polyarnaya zvezda (Polar Star)*, 1, 18-31 (in Russ.)
14. Shaposhnikov, L. Ye. (1996). *The philosophy of conciliarism*. SPb.: SPbSU (in Russ.)
15. Vostorgov, I. I. (archpriest) (1913). Socialism in the light of Christianity. *Collected works*, 5, 19-214. Moscow (in Russ.)
16. Zernov, N. M. (1991). *Russian religious revival of the twentieth century*. Paris: YMCA-Press (in Russ.)

#### **ROMANOVSKIY Oleksandr Oleksiiovych,**

Candidate of Sciences (Philosophy),  
Associate Professor of the Department of Philosophy,  
Political Studies and Ukrainian Studies  
Kherson National Technical University

#### **KRUGLA Natalia Anatoliivna,**

Candidate of Sciences (History),  
Associate Professor of the Department of Philosophy,  
Political Studies and Ukrainian Studies  
Kherson National Technical University,  
e-mail: momotok2005@ukr.net

#### **CHRISTIAN SOCIALISM AS AN OBJECT OF STUDYING BY THE REPRESENTATIVES OF RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT**

**Abstract.** *In the article certain principles of formation of the foundations of Christian socialism are considered, and extrapolation to the present is done. The categories analyzed are the social ideal, the social system, which can positively affect the life of society. The aim of the article is to study the content of the concept of social ideal in the Christian socialism. The author deals with society as a spiritual unity, which is subject to the laws of objectivity and authority. In the epoch of the crisis and historical changes recovery of the life must be recovery of the spirit popular organism. The philosophers of XIX – XX centuries had proposed the basics Christian values as a real background of individual and social life. Christian “Sophia” socialism is the concept*



*trend searching for the way from Evil to Good. It was an opponent to Russian Marxism. Russian religious philosophers were opponent to Marxism, they selected the way of the prohibition of crime. They consider personal freedom as a base for creation of the meaning of life. The person has need in the reason and sense of the life. From the standpoint of the present, church reform, which was held at the beginning of the century, was definitely doomed to collapse. But this did not affect the views of Bulgakov, who was completely captured by the idea of spiritual and religious progress. And the events of that time, on my opinion, were hopes for him, only strengthened Bulgakov's optimism about the realization of the expected ideal.*

**Key words:** *Christian socialism, Sophia, society pattern, reforms, evolution, truth.*

Одержано редакцією 27.03.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018

УДК 1(092)  
DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-97-102

**ФЕДОРЕНКО Микола Олександрович**,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри суспільних наук  
Національної музичної академії України  
ім. П. І. Чайковського,  
e-mail: fed2000@ukr.net

## СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ І МИСТЕЦТВО

*У статті здійснюється спроба аналізу художньо-історичного процесу в його соціокультурній обумовленості. Культурологічний аналіз дає змогу побачити залежність художньо-образних структур від соціально-економічних умов суспільства, зрозуміти своєрідність їх феноменологічного та онтологічного статусу. Естетика і мистецтвознавство розглядають мистецтво лише в межах власної історії. Поєднання філософсько-естетичного, культурологічного та структуралістського підходів є сучасним напрямком осягнення феномена мистецтва.*

**Ключові слова:** *мистецтво, соціальний інститут, культурний контекст, Пропп, Баксендолл.*

**Постановка проблеми.** Естетика і мистецтвознавство розглядають мистецтво як самостійне культурне явище, ізольоване від ширшого соціально-історичного контексту. Адже останній, як свідчать здобутки культурологічного і структуралістського підходів, надає певної специфічності не лише соціальним формам буття мистецтва, а й визначає його внутрішню структуру. Мистецтво з точки зору таких досліджень не тільки створює «обличчя» кожної культури, але і є її формою самосвідомості. Мистецтво бере участь у створенні й функціюванні будь-якої форми культури, що дає змогу вбачати в ньому не лише художні, а й загальнокультурні змісти.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Серед українських естетиків зазначена тематика теж є актуальною. Серед публікацій, що є особливо значущими, варто виокремити наукові розвідки, зокрема, В. Панченко [1]. Дослідниця розглядає історичну єдність мистецтва не в спекулятивному, на зразок Гегеля, а в культурно-феноменологічному вимірі. З огляду на це, художні виміри інтонації, первісної символіки, становлення архітектури постають у тісному зв'язку із організацією соціального простору. В монографії Р. Шульги [2] тематизація зазначеної проблематики аналізується крізь призму розуміння сутності мистецтва як засобу задоволення базових потреб особистості, насамперед, пов'язаних з необхідністю виживання.

**Мета статті.** Метою є аналіз соціально-культурної обумовленості мистецтва на прикладі творчого доробку російського історика В. Проппа [3] та британського мистецтвознавця М. Баксендолла [4].

**Виклад основного матеріалу.** Вперше в західноєвропейській історії намагання розглянути мистецтво як елемент культурного розвитку зустрічається у Д. Віко та Й. Гердера. Саме Віко висловив думку про загальнолюдський характер «поетичного мислення». Мистецтво, за Віко, постає не лише продуктом творчості митця, а й загальнокультурною формою, його особливості визначаються умовами існування суспільства. Ця традиція розгляду мистецтва пізніше знайшла своє продовження у німецьких романтиків, що відрізнялася від лінії Вінкельман-Гете. Останні розглядали мистецтво як норму та ідеал, зосереджувались на його нормативності й ідеальності, не цікавилися тими культурними умовами, що породжували мистецтво. Починаючи з романтиків спекулятивна естетика з її настановами раціональної гармонії та мімезису, відступає на задній план у порівнянні з дослідженнями мистецтва культурологічного спрямування. Суттєві зміни торкнулися і мистецтвознавства. Неабияка заслуга тут належить структуралізму. Особливість пізнавальної стратегії останнього полягала у зміні методологічних засад мистецтвознавства: класичний принцип руху від простого до складного змінюється на протилежний – від складного до простого. Розуміння твору мистецтва як «структури» дозволило представникам нового напрямку принципово видозмінити класичне мистецтвознавство, відійти від традиційних для мистецтвознавчих наук суб'єктивно-смакових методів аналізу, що дало підстави віднести нове мистецтвознавство до «точних» наук.

Методологічні орієнтації В. Проппа формувалися під впливом і в контексті російського формалізму. Останній склався на базі структурної лінгвістики та поетичної практики фугуризму, був виразником пануючої на той час установки на аналіз внутрішніх закономірностей об'єкту. Теоретична поетика починає витісняти історію літератури. Ідея історизму для багатьох напрямків літературознавства втрачає свою привабливість. Причиною подібного повороту була незадоволеність старими методами, що «розчиняли» історію літератури в історії культури, розглядаючи художню творчість як функцію позахудожніх процесів.

Якщо з точки зору методологічних настанов російський формалізм розвивався у руслі європейського літературознавства кінця 19 – початку 20 сторіч, то за своїм соціокультурним статусом мав певні особливості. Так, німецька формалістична традиція, зокрема, виникла в університетах у результаті еволюції існуючої парадигми, тоді як російський формалізм містив у собі загрозу університетському образу мислення і претендував на реформування знання як такого. Ставлячи за мету перехід літературознавства від університетсько-академічної спекулятивної науки до об'єктивної, формалісти планували тотальну реформу знання, у результаті якої парадигма не розвивалася, а створювалася наново. Певними опонентами у середовищі формальної школи були московські філологи, що групувалися навколо Московського лінгвістичного гуртка. Москвичі тяжіли до академізму, проявом чого була і форма організації наукової діяльності. Петроградському інституту історії мистецтв, що був формою інституалізації формальної школи, у Москві відповідала Державна академія художніх наук.

Зазвичай, російська формальна школа ототожнюється з діяльністю ОПОЯЗу («Общество изучения теории поэтического языка» за В. Шкловським), що групувався навколо лінгвістичного Інституту історії мистецтв. Але це не єдиний представник російського формалізму. Не менш відомим є і московський лінгвістичний кружок (варто нагадати прізвище Р. Якобсона).

У боротьбі з академізмом формалісти відмежовувалися від сприйняття твору як пам'ятника епохи чи втілення задуму художника-генія, а також виступали проти перенесення техніки історико-філологічного аналізу античних та фольклорно-епічних текстів на твори літератури 18-19 сторіч. Вони прагнули у своїй науковій роботі йти від самої літератури, знизу, а не зверху, не від філософської естетики, всупереч усталеним уявленням про твір мистецтва як втілення творчої діяльності з протиставленням техніки духу, безсмертної поезії звичайній белетристиці тощо.

Звичайно, сам термін «поетика», не без впливу естетики романтизму, ніс у собі певний відтінок нормативності щодо художньої творчості. Але в дослідженнях представників формальної школи він корелював з необхідністю теоретичного підходу до літературних явищ, при якому останні піддавались узагальненню, а тому розглядалися не у своїй індивідуальності (як це робили культурно-історичні школи), а як результат застосування загальних законів побудови літературних творів. Кожний твір свідомо розкладався на його складові, в побудові твору виокремлювалися прийоми, тобто способи комбінування словесного матеріалу в художнє ціле.

Теоретична поетика притягує до себе вчених різних методологічних орієнтацій. В. Пропп, який став попередником (за словами К. Леві-Строса) європейського структуралізму, так формулює своє бачення гуманітарного пізнання: «Метою будь-якої науки є розкриття закономірностей. Я побачив закон на дуже невеликій ділянці – на одному із видів народної казки. Мені здалося тоді, що застосування цього закону може мати і більш широке значення. Царина природи і царина людської творчості не роз'єднані. Існує щось таке, що об'єднує їх, якісь спільні для них закони, що дають змогу вивчати їх схожими методами» [5, с. 134]. Вчений вважає, що застосування його методики може бути продуктивним як при вивченні міфу, так і при дослідженні оповідальних жанрів літератури. Він визначає і межі застосування методів, викладених в «Морфології казки»: вони можливі лише за умови повторюваності явищ у великих масштабах, в першу чергу у фольклорі та мові. Як і О. Фрейденберг, В. Пропп виходить із необхідності поєднання історичного та структурного підходів, в той же час акцентуючи увагу на тому, що вивчення «морфології» (композиції) казки повинно передувати її історичному вивченню (цей нюанс дає підстави вважати його прибічником російського формалізму). Тому висхідна теза його першої монографії: «Перед тим як відповісти на питання щодо походження казки, необхідно відповісти на те, що вона собою представляє» [6, с. 11]. У «Морфології казки» дається визначення чарівної казки не через сюжет, а через композицію та встановлюється її єдність. Водночас дослідник дуже добре усвідомлює історичну обумовленість структури, результатом чого була поява монографії «Історичне коріння чарівної казки» в 1946 році. Кладучи в основу дослідження російську казку, вчений використовує і весь доступний йому світовий фольклорний матеріал.

В. Пропп справді науковим вважав стадіальне вивчення явищ. «Розкриття первісних форм можливе лише за наявності великого порівняльного матеріалу щодо різних народів та ступенів їх розвитку... Розміщуючи матеріал по стадіях розвитку народів, розуміючи під «стадією» ступінь культури, що визначається за сукупністю ознак матеріальної, соціальної та духовної культури, ми можемо одержати «історичну поетику»... Це шлях вивчення знизу вгору, від старого до нового. Але в нашій науці застосовується і зворотній шлях зверху вниз, тобто реконструкція ранніх «міфологічних» основ шляхом аналізу пізніх матеріалів» [5, с. 25]. Таке палеонтологічне вивчення, здійснене М. Марром щодо мови, В. Пропп вважав і можливим для фольклору. Застосування цього методу він розглядав як досягнення російської науки.

На думку В. Проппа, казку необхідно співвідносити із соціальними інститутами минулого і в них шукати її витоки. Так, зокрема, в казці зображуються дещо відмінні від сучасних форми шлюбу. Герой шукає собі наречену поза межами свого мешкання. Можливо, зауважує дослідник, тут відобразилися явища екзогамії: заборона одружуватися на дівчині із того ж самого середовища. Тому форми шлюбу в казці мають бути проаналізовані і знайдений той устрій, та фаза суспільного розвитку, на якій ці форми дійсно наявні.

Стверджуючи, що казку необхідно співвідносити з історичною дійсністю (соціальними інститутами, іншими складовими первісної культури, зокрема, міфом та ритуалом), В. Пропп в основі своїй вбачає у казці не лише відображення дійсності (як і в міфі та ритуалі), а й особливості архаїчного мислення (його погляди в цьому дуже схожі з розвідками О. Фрейденберг). В системі цього мислення, вважає дослідник, ще не існує причинно-

наслідкових зв'язків, а панують інші форми зв'язків, які нам ще достеменно не відомі. Ще нема узагальнень, понять. Процесу узагальнення відповідають інші операції мислення. Простір та час сприймаються по-іншому. Категорії єдності та множини, суб'єкта та об'єкта відіграють відмінну від нашої свідомості роль. Реальним вважається те, чого ми ніколи не визнаємо, і навпаки. Первісна людина бачить світ речей інакше, і на різних ступенях по-різному.

У своєму дослідженні В. Пропп зіставляє казкові мотиви з різноманітними міфологічними уявами, первісними обрядами та звичаями. Він приходиться до висновку, що багато казкових мотивів у своєму походженні пов'язані з різними соціальними інститутами, серед них особливе місце займає обряд посвячення. Початок історії казки – це початок процесу переродження міфу в казку, відкріплення сюжету і акту розповіді від ритуалу. Це момент, коли синкретизм казки з обрядом представляє собою її доісторію. Це і є, власне, момент народження казки. Але визначити його неможливо.

Баксендолл намагається визначити те, що він називає «оком епохи» – певний набір інструментів, з яким публіка 15 сторіччя візуально сприймає певні об'єкти, зокрема живопис. «Спроможність людини розрізняти форму чи зв'язки між формами буде впливати на те, що її цікавитиме на полотні. Для прикладу, якщо вона вміє розрізняти пропорції... чи вона володіє категоріями для визначення різних відтінків червоного і коричневого, то ці навички можуть привести до того, що вона буде упорядковувати своє сприйняття «Благовіщення» П'єро делла Франчески по-іншому, ніж люди без подібних навичок... Для сприйняття тієї чи іншої картини релевантні лише певні перцептивні навички: віртуозне вміння класифікувати дуги кривих – навички, якою в той час володіли німці... не знайшла б застосування у випадку «Благовіщення». Значна частина того, що ми називаємо «смаком», полягає саме у цьому: у відповідності між різностями, яких вимагає картина, і навичками розрізнення спостерігача» [4, с. 24]. Навички («око епохи»), у свою чергу, формуються за допомогою культурних інститутів. Для епохи кватроченто це, передусім, релігійні інститути, хоча не лише вони. Серед релігійних інститутів найбільше значення мали народні проповіді, в межах яких класифікувалися акти Божественного одкровення і персонажі християнських міфів та вказувалися відповідні форми ставлення – хвилювання, роздуми, смиренність, гордість, захоплення – до кожного з них. Окрім цього, пропонувались максими, афоризми, які допомагали відтворити візуальні образи всього перерахованого. «Народні проповідники... прищеплювали своїй пастві ряд інтерпретативних навичок, що складали в 15 сторіччі ядро сприйняття живопису» [4, с. 34]. Тілесні рухи систематизувалися, вирази обличчя типізувалися, кольори наділялися символічним значенням.

Серед інших сфер ренесансної культури, що зробили свій внесок у формування чуттєвості, Баксендолл називає групові танці та «вимірюваність», тобто здатність у комерційних цілях до вимірювання об'ємів, пропорцій, кількісних співвідношень.

Танець мав відношення до сприйняття картин, оскільки він був переважно не темпоральним мистецтвом (яким він є для нас), а наочним мистецтвом, близьким до спектаклю, – релігійні процесії, маскаради тощо. Це було передусім мистецтво групування фігур, а не ритмічного руху (принаймні, в основі своїй). Цією ж здатністю розрізняти упорядкованість тіл володів і художник, який використовував її для того, щоб пробудити інтерес глядача. Зокрема, в *bassa danza*, повільному геометризованому танці, популярному в Італії того часу, спостерігалися зразки групування фігур, що застосовувалися в працях багатьох художників, наприклад, Боттічеллі в його «Весні» (будується навколо танцю Грацій). Форма чуттєвості, яку виражав *bassa danza*, «передбачала наявність поширеної навички інтерпретації фігурних композицій, спільного для всіх досвіду напівдраматичного упорядкування людських тіл, що дозволяв Боттічеллі та іншим живописцям очікувати від публіки подібного ж уміння у випадку інтерпретації зображених ними груп» [4, с. 80].

Враховуючи повсюдне знайомство зі стилізованими танцювальними формами, художник міг розраховувати на безпосереднє візуальне розуміння його власної «живої картини».

Ще один суттєвий феномен, що вплинув на формування тогочасної чуттєвості – спроможність вимірювання. Важливий для історії факт, зауважує Баксендолл, полягає в тому, що товари почали регулярно транспортуватися в тарі стандартних розмірів лише в 19 сторіччі. «До цього кожна тара – бочка, мішок, тюк – були унікальними, і здатність швидко й точно вирахувати їх об'єм була умовою вдалого ведення справ» [4, с. 86]. Так само це стосувалося довжини (у випадку торгівлі одягом), часток (у випадку маклерства) чи співвідношень (у випадку оцінювання землі). Без цих навичок комерція була неможливою, а тому власне торговці в масі своїй замовляли картини. Інколи вони навіть писали їх, як це було у випадку з П'єра делла Фраческою, який склав математичний довідник про вимірювання.

У будь-якому випадку, зазначає дослідник, підготовка художників і купців, що протегували їх, в данному питанні була подібною. Бути освіченим на той час означало водночас володіти технікою просторових параметрів предметів. Якщо йшлося про тверді предмети, то ці навички передбачали здатність розбивати неправильні чи незвичні маси на сукупність правильних і звичних, а значить такі, що підлягають обчисленню – циліндри, конуси, куби тощо. У випадку двомірних предметів вимагалася схожа здатність розчленовувати неоднорідні поверхні на прості фігури: квадрати, круги, трикутники, шестикутники.

Це, стверджує Баксендолл, особливий інтелектуальний світ, але саме в ньому жили всі освічені класи, зокрема, Венеції та Флоренції. Його зв'язок з живописом і зі сприйняттям живопису полягає не стільки у обчислювальних процесах, скільки у припущенні розглядати структуру складних форм як комбінацію більш простих, більш зрозумілих форм. Навіть предмети, що зображалися на картинах – глечики, колони, цегляні вежі, підлоги із бруківки тощо – були такими ж, як і ті, що використовувалися в довідниках для тренування тих, хто навчався мистецтву. Тому, коли П'єро уже в амплуа художника, розміщує події «Благовіщення» всередині багаторівневого портика, що спирається на колону, чи Мадонну – в куполоподібну, напівкруглу закриту альтанку, що слугує для неї обрамленням, він звертається до здатності своєї публіки бачити в цих формах сукупності інших форм і тим самим інтерпретувати. «Людина, що торгувала, майже все завжди могла звести до геометричних фігур, що лежали в основі нерегулярностей, що спостерігалися: купу зерна – до конусу, бочку – до циліндру чи сукупності зрізаних конусів, плащ – до круглого шматка матерії, цегляну вежу – до складного кубічного тіла, складеного із кінцевого числа малих кубів і... ця звичка аналізу дуже близька тому, як художник аналізує зовнішній вигляд. Як хтось вимірював тюк, так художник вивчав фігуру. В обох випадках відбувається цілеспрямоване зведення неправильних мас і порожнин до поєднання зручних в обігу геометричних тіл... Оскільки італійці 15 сторіччя вміли маніпулювати співвідношеннями та аналізувати об'єм чи поверхню складних тіл, вони мали передумови для сприйняття картин, що демонстрували сліди схожих процесів» [4, с. 87-89].

**Висновки.** Здатність сприймати смисл твору мистецтва має різні індивідуальні та історичні особливості, подібно всім без винятку людським здібностям. Ця здатність є результатом колективного досвіду, що виходить далеко за його межі. Завдяки нашій причетності до системи символічних форм, яку ми називаємо культурою, стає можливим долучення до такої виокремленої і специфічної сфери, яку ми називаємо мистецтвом. Дуже важливим є розуміння тієї обставини, що останнє є лише однією із систем культури. Тому теорія мистецтва значною мірою є водночас і теорією культури, а не самостійною дисципліною. І ця теорія мистецтва «повинна спостерігати за життям знаків у суспільстві, а не в удаваному світі дуальностей, трансформацій, паралелей та еквівалентностей» [7].

#### Список використаної літератури

1. Панченко В. І. Мистецтво в контексті культури / Валентина Панченко. – К.: ТОВ Міжнародна фінансова агенція, 1986. – 191 с.

2. Шульга Р. П. Искусство в практиках культуры. Социокультурологический очерк / Раиса Шульга. – К.: Институт социологии НАНУ, 2008. – 200 с.
3. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / Владимир Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
4. Баксендолл Майкл. Узоры интенции. Об историческом толковании картин / Майкл Баксендолл. – М.: ЮниПринт, 2003. – 218 с.
5. Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки / Владимир Пропп // Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976. – С. 132-152.
6. Пропп В. Я. Морфология сказки / Владимир Пропп. – М.: Наука, 1969. – 168 с.
7. Гирц Клиффорд. Искусство как культурная система / Клиффорд Гирц. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/06/1211606373/9\\_2\\_04.pdf](https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/06/1211606373/9_2_04.pdf).

#### References

1. Panchenko, V. I. (1986). *Art in the Context of Culture*. Kyiv: The International Financial Agency (in Ukr.)
2. Shulga, R. P. (2008). *Art in the practices of culture. Socio-Cultural Essay*. Kyiv: Institute of Sociology NASU (in Ukr.)
3. Propp, V. Ya. (1986). *Historical roots of the fairy tale*. Leningrad: LGU (in Russ.)
4. Baksendoll, Michael (2003). *Patterns of intention. About the historical interpretation of paintings*. Moscow: UniPrint (in Russ.)
5. Propp, V. Ya. (1976). Structural and historical study of a fairy tale. *Folklore and reality*, 132-152. Moscow: Science (in Russ.)
6. Propp, V. Ya. (1969). *Morphology of the fairy tale*. Moscow: Science (in Russ.)
7. Hirts, Clifford. Art as a cultural system. *Retrived from: https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/06/1211606373/9\_2\_04.pdf* (in Russ.)

#### FEDORENKO Mykola Oleksandrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),  
Associate Professor of the Department of Social Sciences,  
Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine,  
e-mail: fed2000@ukr.net

#### SOCIAL INSTITUTES AND ART

**Abstract.** *Introduction. Theoretical analysis of the artistic and historical process is an important problem for aesthetics. Cultural analysis makes it possible to see the dependence of artistic structures on the socio-economic conditions of society, to understand the peculiarity of their phenomenological and ontological status. The social-historical context gives a certain specificity to the social forms of being of art, defines its internal structure. Art engages in the creation and operation of any form of culture. Purpose. The development of art is a necessary process of adapting society and culture to a situation that is conditioned by the causes of extracurricular significance. This situation forces us to reconstruct the picture of the development of art, created by classical aesthetics and formal art studies. The aim is to study the analysis of socio-cultural conditionality of art on the example of the creative work of Russian historian Vladimir Propp and British art historian Michael Baxandall. Results. According to V. Propp, the fairy tale must be correlated with the social institutions of the past and look for its origins in them. Thus, in particular, the fairy tale depicts somewhat different from modern forms of marriage. The forms of marriage in a fairy tale should be analyzed and found that arrangement, and the phase of social development, on which these forms are really available. Arguing that the fairy-tale must be correlated with historical reality, V. Propp sees in his fairy-tale not only the reflection of reality, but also the features of the archaic thinking. Baxandall explores the cultural context of Italian art of the 15th century. In particular, the aesthetic perception of a person of Italian Quattrocento is conditioned by religious institutions, peculiarities of economic activity. Conclusion. Forms of human sensuality are formed on the basis of certain cultural institutions. Thanks to our involvement in the common system of symbolic forms, which we call culture, it becomes possible to join the private system, which we call art and which in fact is only one of the spheres of culture. Therefore, the theory of art is at the same time a theory of culture, and not an independent discipline.*

**Key words:** *art, social institute, cultural context, Propp, Baxandall.*

Одержано редакцією 19.04.2018  
Прийнято до публікації 11.06.2018

УДК 111.1 (09)  
DOI: 10.31651/2076-5894-2018-1-103-109

**БОРИСОВА Татьяна Викторовна**,  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии и политологии  
Днепропетровской национальной  
металлургической академии Украины,  
e-mail: tvborisova78@gmail.com

## ПРОБЛЕМА ОДИНОЧЕСТВА ХУДОЖНИКА В ТВОРЧЕСТВЕ (ФИЛОСОФСКИЙ СРЕЗ)

*Философское измерение проблемы одиночества творческой личности осуществляется в историко-социальном и религиозно-эсхатологическом ключе. В основе анализа внимание сосредоточено на вопросах философской антропологии, с выходом на проблему конструирования особой онтологии человека в тесной гносеологической связи с Богом. Метод исторической ретроспекции позволил частично очертить круг важных вопросов бытия человека, что сопряжены с феноменом одиночества творческой личности. Поднимается тема ведущих морально-этических составляющих христианского мировоззрения в понимании одиночества на примере работ русского мыслителя XX века В. Вейдле. Социальные, психологические, исторические и эстетические стороны рефлексии феномена одиночества в творчестве берутся как дополнительные. Акценты смещены в сторону вопросов метафизики одиночества, как состояния разлучения с Творцом.*

**Ключевые слова:** одиночество, творчество, человек, Бог, мировоззрение, свобода, трагедия.

**Постановка проблемы.** Как по-разному об одиночестве можно подумать и написать. Современные исследователи философских глубин одиночества склонны делать глубокий реверанс в этом вопросе в сторону социологии и социального контекста проблемы. Примером тому могут служить те риторические вопросы, что ставятся в подобных анализах-размышлениях на первое место: чего же больше в одиночестве беды или вины человека? Одинокий человек скорее жертва или эгоист?

Проблемное поле философского измерения феномена одиночества в творчестве раскрывается через вопросы христианской антропологии и эсхатологии. В истории философской мысли уже сложилась некая традиция рассмотрения этого вопроса, но особое внимание этой теме уделяется в последние два столетия.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Среди наиболее известных исследователей философского ракурса феномена одиночества следует упомянуть: С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, Л. Берка, У. Садлера, Т. Джонса, Л. Карсавина, В. Вейдле. В наши дни эта тема поднимается на страницах работ Е. Юдича, Ж. Пузановой, Н. Покровского, Г. Иванченко и других.

**Цель данной работы** – раскрыть метафизические и онтологические особенности феномена в творчестве на основе работ русского мыслителя В. Вейдле.

**Изложение основного материала.** Вопросы одиночества конструируются на «удобренной экзистенциалистами основе», какой богато современное культурное пространство. Однако и попытка тотальной рационализации этой темы тоже не позволяет заглянуть в глубины «метафизического тела» одиночества. Беспрецедентными выглядят попытки выделить два уровня в осмыслении одиночества: философско-теоретический и художественный. С констатацией того факта, что эмоциональные оценки всегда ярче за счет пафоса и могут брать вверх над строгим теоретическим анализом. Все эти психолого-социологические подходы в изучении основ и феноменов внутренней жизни человека хороши как иллюстрация к чему то более основательному и фундаментальному. Мы имеем в виду именно религиозно-философское и богословское осмысление вопроса в контексте близкой нам христианской (православной) культурной традиции.

В свое время В. Вейдле написал небольшую философскую работу «Одиночество художника», исследуя в ней эстетическую, религиозную и философскую природу искусства. Русский мыслитель более основательно останавливается на проблеме одиночества личности в творчестве. В данном вопросе идеи и мысли В. Вейдле сохраняют свою актуальность и способность внести вклад в современный философский процесс. Стиль и содержательная часть размышлений далеки от тривиальных и довольно модных современных очерков и эссе в глянцевого изданиях о психологической основе одиночества. Нет этого истеричного нагнетания страха перед этим состоянием, посредственных, легковесных и сомнительных советов по борьбе с ним или апологетических гимнов человеческой самости, эгоизму и индивидуальной неповторимости в ее несовершенстве. Исследователь природы творчества далек от привычного обывательского понимания одиночества. Его интересует глубинный срез проблемы, состояние и судьба самого искусства через призму понимания и осознания одиночества художника.

Проблематика этой темы у В. Вейдле соткана из целого перечня довольно тонких метафизических размышлений о сущности и предназначении самого творчества и свободы личности в нем. В чистом виде вопрос об одиночестве художника, без привязки к Богу, культуре, морали и искусству русским автором принципиально не берется. И такой подход, на наш взгляд, есть довольно верным и продуманным. Иначе это сузило бы анализ до рассмотрения спектра психологических аспектов, а значит, лишило бы тему философской перспективы рассмотрения.

Важно отметить, что философский анализ одиночества художника у В. Вейдле неким образом отразил всю сложность и драматичность истории самого искусства и культуры XIX – XX веков. Зона критического взгляда мыслителя на вопрос об одиночестве художника распространилась и на такие проблемные темы как:

- метаисторический срез проблемы одиночества художника (гения) в истории всей мировой культуры человечества;
- познание как способ одоления одиночества в его предельной полноте;
- вопросы культурно-религиозной реабилитации одиночества в духовном возрастании личности и общества;
- анализ ведущих противоречий свободы и несвободы в творчестве;
- проблема свободы личности, зажатой двумя идеологиями (атеистическим коммунизмом и нигилистическим европейским гуманизмом);
- книжная драматургия и театральное искусство, как арена демонстрации видов одиночества творческой личности;
- попытка очерчивания семантического «профиля» одиночества у творческой личности;
- понимание художественной литературы как одной из рефлектирующих способностей человека;
- эсхатологическое измерение одиночества в традициях христианской культуры мышления;
- намерение разделить, описать и сравнить два вида одиночества – обывателя и творческой натуры;
- экзистенциальное измерение напряжения между художником (творческой личностью) и нетворческой безличной массой людей.

Уход литературы и искусства вообще от традиционной онтологической смысловой нагрузки в анализе проблем культурного бытия человека способствовал уходу в иную сторону. Такой иной стороной в полный рост становится анализ тончайших переживаний личности своей уникальности и неповторимости. Отметим, что подобное не иначе как «негативным» антропоцентризмом не назвать.

В условиях критичного отношения к современному искусству обращение к заявленной теме выглядит актуально и остро. Что такое творчество и одиночество в творчестве, и каковы их метафизические срезы в культурном пространстве метаистории –



вопрос, что ставится перед каждым поколением. Даже пагубность мысли «искусство ради искусства» не способна заглушить и преодолеть чувство личностного творчества ради своего совершенствования. Те же, кто запутался в духовных исканиях, одолеваемы муками творчества по мнению В. Вейдле не так уж и виновны в этом: «Можно ли винить отдельных писателей или целое поколение их в том, что они не справились с этим парализующим творчеством противоборством духовных сил? Конечно нет; да и не в их личной неспособности тут дело, разлад переживается не худшими, а лучшими среди них; его корни проникают в большую глубину; суд над ними означал бы суд над всей современной культурой» [1, с. 13].

Одиночество художника в его творчестве – изысканная тема для философского ума, ее сложно удерживать в фокусе объективного подхода, беречь от встраивания своего понимания и феномена одиночества и такого явления как «творчество». Выразительной чертой всего анализа у В. Вейдле можно считать связь этой темы с проблемой присутствия Бога в душе человека и в культуре. Не просто формальное упоминание их и ссылки на основы нравственного бытия, а живая осознающая себя вера в Бога.

Проблема одиночества выписана русским философом с различных сторон: психологическое одиночество, непонятность гения современникам, личная самость, одиночество и свобода в одиночестве. Историческая ретроспекция культурного наследия человечества в сфере искусства дала возможность философу уже на первых страницах работы прийти к основному постулату: «Творческая душа одинока была всегда, во все времена, во всякой обстановке, но совсем не в том смысле, который одиночество это стало приобретать лет полтора назад и который все более укреплялся за ним по мере приближения к нашему веку. Творческий человек старых времен – Эсхил или Данте, Фидий и Рублев – был одинок в своем деле, в своей судьбе, в силу особого своего призвания, но в истоках своего творчества он не был отделен от того, чем все вокруг него жили и дышали. Случалось и прежде, что гений оставался неясен для современников, предпочитавших умеренный талант; но он оставался неясен, потому что всех перерастал, а не потому что и вырасти не мог на той почве, где возрастали остальные. Шекспира не отличали от Гейвуда или Флетчера, но должно быть не так уж отличал себя от них и сам Шекспир; Микеланджело и Рембрандта к концу их жизни перестали понимать, но лишь как издревле не понимали пророков и мудрецов, а не как упирается в непонятное араб, выслушивающий речь китайца или школьник, раскрывший наугад «Критику способности суждения». Непонимание, кроме того, далеко не всегда означает внутреннюю чуждость и само по себе отнюдь не приводит еще к тому глубокому и больному одиночеству, каким со времени романтизма все чаще бывает поражена творческая личность и творческие ее дела. Во всей судьбе современного искусства, в произволе воображения или внезапной робости его, в обилии выдумок и причуд, и в пристрастии к сырому документу, в упадке вымысла, в утрате стиля, сказалось одиночество художника» [2, с. 52-53].

Говорить об одиночестве Сократа, Г. Сковороды, С. Булгакова – значит говорить о философском одиночестве, хотя многие полагают, что в сфере искусства оно несколько иное. Яркий пример тому – творчество Н. Гоголя. Хотя в отношении Н. Гоголя путь его четко противопоставляется пути М. Лермонтова, чей жизненный отрезок был кратким и одиноким. В то время, как у Н. Гоголя была опека, понимание и признание родных, друзей, целая плеяда родовой московской интеллигенции опекала его. В поисках же своего религиозного самоопределения человек всегда одинок. Это поиски в глубинах сердца, сродни поиску смысла жизни, а потому путь этот индивидуален. По мнению В. Вейдле во всей своей яркости и полноте проблема одиночества может быть развернута только в контексте связи человека и трансцендентностью Творца. Более того, следует отметить тот момент, что для верного понимания проблемы одиночества талантливому человеку важно еще и внутренне располагать временем, уметь критически мыслить о себе, но без крайностей тотального самоуничтожения.

Одиночество может быть «предельным» не только на уровне отдельно взятой личности. Масштабы и пределы одиночества в обществе и его бытии по большому счету не могут серьезно рассматриваться без тесной сопряженности с личностью Бога. Погружаясь в стихии творчества писатель (художник) прежде всякого литературного изыскания должен, по мнению В. Вейдле, интересоваться собой в плане духовной высоты. Акцентировка и смакование своих внутренних переживаний и душевных терзаний несет в себе уход от поиска высших смыслов и способно родить новые формы отчаяния. Одиночество в отчаянии – губительно для художника и для искусства в целом. Антропоцентричность культуры не должна впадать в поиск отвлеченных эстетических форм.

Вся полнота и безграничность переживаний одиночества раскрывает себя только в одиночестве человека без Бога, своего Творца. Со всей серьезностью и ответственностью опираясь на этот постулат В. Вейдле пытается также определить возможные и действенные способы духовного обновления общества и искусства. Так он отмечает: «Религиозное возрождение мира только и может спасти искусство, но представлять себе это спасение как результат добросовестно исполненных предписаний и программ, значит смешивать церковь с казармой и равно не понимать искусство и религию. Надо сделать так, чтобы одиночество перестало быть неизбежным для художника, но его нельзя тащить силою на площадь, даже на ту площадь, где начнут строить будущий собор. Искусство надо выволить из безвоздушного пространства, извлечь из-под стеклянного колпака, но из этого не следует, что можно безнаказанно расплавить ту броню, в которую оно облеклось ради своей защиты. Художник в одиночестве своем – особенно пока он в нем не открыл всех его убийственных провалов – являл великий подвиг, великое дерзание. Нельзя себе и представить последних полутора веков без многочисленных исповедников, подвижников, страстотерпцев и юродивых искусства. Никакое отчаяние, никакие надежды не должны нам позволить их забыть» [2, с. 58].

Тот критический интеллектуальный контекст, что существует сегодня в диспутах различных специалистов гуманитарного знания о человеке, будет требовать такой же жесткой и предметной реакции-аргументации от философов, поскольку речь идет о состоянии и дальнейшей судьбе отечественного и мирового культурного пространства.

Обратим наше внимание на глубоко эсхатологичные взгляды В. Вейдле в его философских поисках «корней» одиночества не только в сфере творческой жизни личности, но и в судьбе всего человечества в целом. Упомянув в самом начале своего произведения «Одиночество художника» имя английского мыслителя Ф. Бэкона и всю эпоху Нового времени, что связана с изменением понимания творчества и творческого процесса в искусстве. В. Вейдле указывает на тот факт, что урбанизированная цивилизация начинает искажать сущность и механизмы самого творчества. Искусство с того периода постепенно начинает терять свои высокие позиции как духовно и социально значимый фактор. Виной тому заложенный еще Ф. Бэконом принцип критерия истинности и объективности через эксперимент и среднестатистическую выборку. В результате чего основы цивилизованного уклада жизни обретают новые стандартизированные формы, что обнаруживают себя в технологических процедурах не только производства материальных благ и произведений искусства. Верно, что техника ускоряет производство материальных ценностей, ускоряя так же и процесс их уничтожения. Возникает риторический вопрос о судьбе нравственных и эстетических ценностей остается открытым и сегодня. Потому личностный уникальный творческий фактор и контекст со временем просто упраздняется. От этого страдает и художник как творческая личность и автор и общество, что нуждается в произведениях искусства.

В такой «культурной матрице» одиночество художника неизбежно. «*Magna civitas, magna solitudo...* Пророческие слова Бэкона, предвкусившего в Лондоне королевы

Елизаветы многолюдную пустыню будущих огромных городов, приложимы не только к городской, но и к государственной, да и ко всей вообще цивилизованной жизни современного нам мира: где нет уединения, там одиночество всего страшней. Именно потому, что личность в этом мире как никогда придавлена нечленораздельной массой, что ежеминутно ее грозит затоптать многоногая толпа, именно потому она отвергнута, потеряна, забыта, хоть и не знает о том, хоть и шагу нельзя ей ступить, не наступая на мозоль соседа, хоть от непрестанного трения и стираются постепенно те самые черты, что делают ее личностью. Растеряв семью, общину, бытовое содружество, сам себя отлучив от церкви, современный человек ищет опору то в неистовом превознесении своей особенности, то в отказе от нее на благо «коллектива» [2, с. 52].

Эсхатологический эскиз одиночества всегда интересен философам. Так, в одной из своих публичных лекций, посвященных толкованию Нового Завета современный российский профессор А. Зубов упоминает о проблеме самости в довольно остром контексте – в вопросе о судьбе мира – Апокалипсисе. В частности его мысль заключается в том, что любовь и вера в любовь Божию должны быть сильнее страха перед образом исторического конца мира. А. Зубов спешит напомнить, что Господь желает всем спасения, а потому все возможно, все пути открыты перед свободной волей христианина на встречу к Богу. Нет преград на этом пути, нет и заслонов, кроме одного – нашей самости, а ее следует преодолевать и тогда мир станет другим. Вместе с тем сложность и трудности бытия человека могут быть раскрыты и через наличие в этом бытии состояния одиночества. Для человеческого Я – другие – это сложно, это проблема, но и для самого себя, для собственного Я человеческого – Я – это проблема.

Особая роль отводится В. Вейдле субъективному человеческому опыту творческой личности. Казалось бы, что утверждают очевидные вещи, но аксиологичный градус размышлений повышен в этой теме с оглядкой на возможности самого художника осмысливать свой опыт с пользой для себя и своего творчества. Страдающий писатель, по мнению В. Вейдле, раскрывает нам не тот мир, в котором мы живем и не тот мир, что им придуман в вымыслах, а тот, от которого он бежит, гонимый болью и отчаянием. Должно интересное и неожиданное размышление как для литературного критика. Ведь, как правило, субъекты литературной критики обличают авторов произведений в надуманности их мира или вульгарной реалистичности его описания.

В современном искусстве много непонятого с точки зрения традиций классицизма и основ христианской нравственности. «Истинным» и «высоким» становится то творчество, что получило широкую популярность. Так, В. Вейдле еще в прошлом столетии сумел поставить вопрос об «истинном эстетизме» и духовном содержании форм и видов искусства. Собственно говоря, современное искусство сегодня так же не может выступать с таким себе «некрологом культуры наших дней». В нынешнем литературном творчестве с его засильем стилей, далеких от воспитательной и нравственной мировоззренческой высоты, мы видим иногда попытку сыграть роль ведущего на «похоронах» современной культуры.

Важно подчеркнуть гносеологическую роль художественного творчества; В. Вейдле особым вниманием окружает этот важный и сложный вопрос. Более того, в тезисах мыслителя триединство человеческой природы (дух, душа и тело) становятся точкой пересечения всей гносеологической проблематики. Он об этом пишет следующее: «Воображаемый мир был естественным обиталищем художника, вместилищем его духа, телом его души. Как бы ни были многообразны в искусстве открывающиеся миры, никогда не порывалась связь между ними и тем, что мы называем правдой. Вымысел с полной свободой для самого себя незаметно переходил от познания к творчеству и от творчества к познанию: слияние этих начал и составляет сущность вымысла и вместе с тем сердцевину всякого искусства» [1; с. 10].

Сама категория «одиночество» до сих пор ожидает своей историко-философской и культурологической ревизии. Вести речь об этой проблеме творческой личности для философа, в каком-то смысле означает, что он должен занять определенную дистанцию по отношению к вопросам о свободе, Боге, смерти и времени. Культурологическое измерение этой проблемы для религиозного исследователя просто немыслимо и не состоятельно.

**Выводы.** В данной работе для нас важным было выделить основные особенности философско-религиозного рассмотрения вопроса одиночества в творчестве художника. Речь идет о следующих:

1. современные дискуссии о творчестве и одиночестве в творчестве не склонны давать строгих нравственных оценок этим сложным феноменам. В основном взгляды по этому вопросу поляризуются в социальных измерениях одиночества, где человек понимается в секулярном мире как «ансамбль общественных отношений», либо как объект «избыточной экзистенции»;

2. рассмотрение проблемы одиночества художника неизбежно приводит нас к конструированию особой онтологии человеческого Я, что встроена в религиозно-философское мировоззрение;

3. одиночество в этическом творчестве – это еще не духовное возрастание, поскольку, по мнению В. Вейдле, сама христианская антропология выступает как довольно традиционная сфера знания, степень консервативности и элитарности которой достаточно высока;

4. трагедийный смысл самого одиночества сопряжен с темой трагедии творчества, из чего следует, что проблема одиночества всегда будет находиться в центре философско-исторического спора мыслителей всех эпох. Обсуждение этой и подобной ей темы неминуемо приведет нас к составлению условного «философского реестра» архаичных страхов человека, вечных проблем его бытия.

#### Список использованной литературы

1. Вейдле В. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. – Париж: Путь жизни, 1937. – 138 с.
2. Вейдле В. Одиночество художника. / В. Вейдле. // Новый Град. – 1934. – №8. – С. 52-62.
3. Карсавин Л. Поэма о смерти / Л. Карсавин // Путь православия. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 455-528.
4. Гвардини Р. Конец философии нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: Антология. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 240-296.
5. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII-XX веках. Монография / М. М. Дунаев. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 539 с.
6. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
7. Тульчинский Г. О природе свободы / Г. Тульчинский // Философия и общество. – 2006. – № 4. – С. 17-31.
8. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
9. Больнов О. Философия экзистенциализма / О. Больнов. – М.: Директ- Медиа, 2009. – 311 с.
10. Бердяев Н. Дух и реальность / Н. Бердяев. – М.: АСТ, 2007. – 381 с.

#### References

1. Veidle, V. (1937). *Dying of art. Reflection about the fate of literary and artistic work*. Paris: Way of life (in Russ.)
2. Veidle, V. (1934). Loneliness of artist. *Novyi Grad (New Castle)*, 8, 52-62 (in Russ.)
3. Karsavin, L. (2003). Poem about death. *Way of Orthodoxy*. Moscow: LTD "AST Publishing House", 455-528 (in Russ.)
4. Guardini, R. (1993). The end of philosophy of a New time. *Phenomenon of man: Anthology*, 240-296. Moscow: High School (in Russ.)
5. Dunaev, M. M. (2003). *Faith in the hearth of doubts: Orthodoxy and Russian literature in XVII-XX centuries. Monograph*. Moscow: Publishing council of Russian Orthodox Church (in Russ.)
6. Frankl, V. (1990). *Man's Search for Meaning*. Moscow: Progress (in Russ.)
7. Tulchinsky, G. (2006). About nature of freedom. *Filosofia i obshchestvo (Philosophy and society)*, 4, 17-31 (in Russ.)
8. Krymsky, S. (2003). *The requests of philosophical meanings*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
9. Bolnov, A. (2009). *Philosophy of existentialism*. Moscow: Direkt-Media (in Russ.)
10. Berdyaev, N. (2007). *Spirit and reality*. Moscow: AST (in Russ.)

**BORISOVA Tatyana Viktorovna,**  
 Candidate of Sciences (Philosophy),  
 Associate Professor of the Department  
 of Philosophy and Political Studies,  
 National Metallurgical Academy of Ukraine,  
 e-mail: tvborisova78@gmail.com

**A PROBLEM OF SOLITUDE OF ARTIST IN ART ACTIVITY (PHILOSOPHICAL ASPECT)**

**Abstract.** *Introduction.* The investigation of the phenomenon of artist solitude provides for studying deep bases of man and his life. The sources, reasons and features of experiencing the state of creative personality can have both positive and negative aspects. The purpose of the article is to carry out the philosophical and religious measuring of the phenomenon of solitude of creative personality in historical and philosophical aspects; to consider the metaphysical context of decision of this question in works of V. Veidle. *Methods.* For research of this question mainly classic philosophical methods were used: hermeneutics, phenomenological, structural, and comparative analysis. *Results.* The religious measuring of the phenomenon of solitude in the Christian picture of the world acquires the value and depth not only within the framework of a life of human creative personality, but on the joint of life of man and his Creator. *Originality.* In research of the phenomenon of solitude an important place occupies the process of constructing of the special ontology of man and his ontological connections with other people and with God. *Conclusion.* Final permission of this theme within the framework of philosophical reflection in a history of philosophical idea can not be found. While the Christian picture of the world some abolishes the tragedy of solitude in the work of artist. Religious world view is aimed to specify a freely life of man in a dialogue with God as a way to overcome the solitude of creative personality.

**Key words:** solitude, art, man, God, world view, freedom, tragedy.

**Анотація.** Борисова Т. В. Проблема самотності художника в творчості (філософський зріз). Філософський вимір проблеми самотності творчої особистості здійснюється в історико-філософському та релігійно-есхатологічному ключі. Увага зосереджена на питаннях філософської антропології, з виходом на проблему конструювання особливої онтології людини у тісному гносеологічному зв'язку з Богом. Метод історичної ретроспекції дозволив частково окреслити коло важливих питань буття людини, що тісно пов'язані з проблемою самотності творчої особистості. Піднімається тема провідних морально-етичних складових християнського світогляду у розумінні самотності на прикладі робіт російського мислителя ХХ століття В. Вейдле. Соціальні, психологічні, історичні та естетичні сторони рефлексії феномена самотності у творчості беруться як додаткові. Акценти зміщені в бік питань метафізики самотності, як стану розлуки з Творцем.

**Ключові слова:** самотність, творчість, людина, Бог, світогляд, свобода, трагедія.

Одержано редакцією 21.03.2018  
 Прийнято до публікації 11.06.2018

## ЗМІСТ

---

### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Storozhuk S. V., Hovan I. M.</i> Gender equality in the context of social relations.....	3
<i>Усов Д. В.</i> Контрактуалістичний дискурс ідеї раціональної справедливості.....	16
<i>Доній Н. Є.</i> Травматизація радянськістю українського соціального простору як причина поширення соціальної девіталізації особистості.....	23
<i>Ганаба С. О.</i> «Революція у навчанні»: зміна моделей мислення.....	30
<i>Гаєвська С. Р.</i> До проблеми соціокультурних вимірів соціально-філософського мислення в умовах глобалізаційних викликів .....	37
<i>Нончаренко V. A.</i> Ethics of information by Luciano Floridi – problem of informational privacy and morality of artificial agents.....	41

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Щепанський В. В.</i> Гностична антропологія Еміля Чорана .....	47
<i>Видриган М. В.</i> Воля і свобода у вченні Плотіна про душу.....	59

### ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Кретов П. В., Кретова О. І.</i> Символізм мовлення та діалогічна парадигма у філософії.....	66
<i>Марченко О. В.</i> Діалог релігій як підґрунтя реалізації проекту «Світового етосу» Ганса Кюнга.....	74
<i>Пушонкова О. А.</i> Феномен примарного як явище сучасної візуальної культури .....	79

**Романовський О. О., Кругла Н. А.**

Християнський соціалізм

як об'єкт дослідження російської релігійно-філософської думки ..... 88

**Федоренко М. О.**

Соціальні інститути і мистецтво ..... 97

**Борисова Т. В.**

Проблема одиночства художника в творчестві (філософський срез) ..... 103

## CONTENTS

---

### SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF EDUCATION

<i>Storozhuk S. V., Hoyan I. M.</i> Gender equality in the context of social relations.....	3
<i>Usov D. V.</i> The contractualist discourse of the idea of rational justice .....	16
<i>Doniy N. Ye.</i> Social devitalization as a consequence of psychological trauma of Ukrainian social space done by the soviet ideology .....	23
<i>Hanaba S. O.</i> "Revolution in learning": changing patterns of thinking .....	30
<i>Gayevska S. R.</i> On the issue of socio-cultural dimensions of socio-philosophical thinking under the conditions of modern globalization challenges.....	37
<i>Honcharenko V. A.</i> Ethics of information by Luciano Floridi – problem of informational privacy and morality of artificial agents.....	41

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Schepanskyi V. V.</i> Gnostic anthropology of Emil Cioran.....	47
<i>Vydrygan M. V.</i> Will and freedom in Plotin's doctrine of soul .....	59

### PHILOSOPHY OF CULTURE, AESTHETICS, PHILOSOPHY OF RELIGION

<i>Kretov P. V., Kretova O. I.</i> Symbolism of speech and dialogical paradigm in philosophy .....	66
<i>Marchenko O. V.</i> The dialogue of religions as a basis for realization of Hans Küng's project of "World ethos" .....	74
<i>Pushonkova O. A.</i> Phenomenon of illusory in visual culture.....	79



**Romanovskiy O. O., Krugla N. A.**

Christian socialism as an object of studying

by the representatives of Russian religious and philosophical thought ..... 88

**Fedorenko M. O.**

Social institutes and art ..... 97

**Borisova T. V.**

A problem of solitude of artist in art activity (philosophical aspect) ..... 103

**ВІСНИК  
ЧЕРКАСЬКОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія  
№ 1. 2018

Відповідальний за випуск  
*Марченко О. В.*

Відповідальний секретар:  
*Процишин В. М.*

Комп'ютерне верстання  
*Любченко Л. Г.*

Підписано до друку 12.09.2018.  
Формат 84x108/16. Папір офсет. Друк офсет. Гарнітура Times New Roman.  
Умовн. друк. арк. 11,1. Обл. вид. арк. 11,4.  
Замовлення № \_\_\_\_\_. Тираж 300 прим.

**Бізнес-інноваційний центр**  
**Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького**  
18000, Україна, м. Черкаси, бульвар Шевченка, 205.  
тел.: (0472) 32-93-05

Свідоцтво про внесення до державного реєстру  
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03.2009 р.