

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ
ГУМАНІТАРНИХ НАУК**

№ 1(30)

2020

Наукове видання

**Альманах засновано
у 2004 році**

Затверджено:
вченою радою
філософського факультету
27 грудня 2019 року, протокол № 4

Атестовано:
Наказ МОН України № 1714
від 28.12.2017 (додаток 7)

Зареєстровано:
Державним комітетом
телебачення і радіомовлення України,
свідоцтво про державну реєстрацію
КВ №8937 від 05.07.2004 р.

Засновник та видавець:
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
Видавничо-полграфічний центр
"Київський університет"

Адреса видавця:
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
філософський факультет (к. 233)
вул. Володимирська, 64/13
м. Київ, 01061

(044) 239 34 57

On-line версія видання
<http://www.pphs.univ.kiev.ua>

Головний редактор:

Губерський Л. В., академік НАН України,
доктор філософських наук, професор,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Заступник головного редактора:

Шашкова Л. О., доктор філософських наук, професор,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Редакційна колегія:

Абсаттаров Р. Б., доктор філософських наук, професор

Андрущенко В. П., член-кореспондент НАН України, доктор
філософських наук, професор

Баумейстер А. О., доктор філософських наук, доцент

Єрмоленко А. М., доктор філософських наук, професор

Ільїн В. В., доктор філософських наук, професор

Кремень В. Г., академік НАН України, доктор філософських наук,
професор

Конверський А. Є., академік НАН України, доктор філософських
наук, професор

Лактіонова А. В., доктор філософських наук, доцент

Михальченко М. І., член-кореспондент НАН України, доктор
філософських наук, професор

Онищенко О. С., академік НАН України, доктор філософських
наук, професор

Панченко В. І., доктор філософських наук, професор

Предко О. І., доктор філософських наук, професор

Рижко В. А., доктор філософських наук, професор

Соболева М. Є., доктор філософських наук, Dr.Habilitation.

Щербина О.Ю., доктор філософських наук, доцент

Яскевич Я. С., доктор філософських наук, професор

Технічний редактор on-line версії видання

Товмаш Д. А., кандидат філософських наук, доцент

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та носії не повертаються.

ЗМІСТ

Статті

Іванов І. І., Руденко О. В., Бугров М. В. Методологія наукометричних параметрів SCOPUS (на прикладі Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного університету "Львівська політехніка" та Сумського державного університету)	5
Лимар В. Б. Творчість: здобуток фаху чи поклик буття	12
Рассудіна К. С. Проблема особової ідентичності в поєднанні з концепціями особи	17
Шевченко З. В. Значущість соціальних цінностей для встановлення соціальної ідентичності (критичний аналіз праці Ганса Йоаса "Виникнення цінностей")	21
Шморгун О. О. Світоглядно-мобілізаційні стратегії духовного виживання в кризовому суспільстві: екзистенційно-антропологічні виміри	25

Філософські студії молодих науковців

Вербівська О. О. Постструктуралістська абсолютизація тексту: аудіальний вимір функціонування знаку	29
Вінтонів Ю. І. Бог Друзів: кеноза, богопокинутість і возлюбленість через призму богослов'я неповносправності	35
Гуменюк Ю. В. Етико-філософське осмислення благодійності: історичні типи та прояви.....	40
Дубняк З. О. Реконструкція ідеалу індивідуалізму в соціальній філософії Джона Дьюї.....	45
Ільїна А. В. Універсалістські аспекти Кантової третьої "Критики" в деконструкційному заломленні: проблема вільної гри.....	49

Магістерська програма "Прикладна філософія"

Демерза К. В. Філософсько-топографічний аналіз київського Парку імені Тараса Шевченка	57
Орисюк В. В. Гетеротопічність та гетерохронічність Чорнобильської зони відчуження.....	64
Приходько В. В. Післямова. Сенс філософсько-прикладного навчання	66
Автори	67

CONTENTS

Articles

Ivanov I., Rudenko O., Bugrov M. Methodology of Scientometric Parameters in SCOPUS (on the example of the Taras Shevchenko National University of Kyiv, the National University "Lviv Politechnic" and the Sumy State University)	5
Lymar V. Creativity: The Acquisition of a Profession or the Vocation of Being	12
Rassudina K. The Problem of Personal Identity in Connection with the Conceptions of Personality	17
Shevchenko Z. The Importance of Social Values for Establishing Social Identity (Critical Analysis of the Work of Values by Hans Joas)	21
Shmorgun A. Outlook-Mobilization Strategies for Spiritual Survival in a Crisis Society: Existential-Anthropological Dimensions	25

Philosophical studies of young scientists

Verbivska O. Post-Structuralist Absolutization of Text Presented by Functioning of the Sign in the Audial Dimension	29
Vintoniv Y. God of Friends: Kenosis, Godforsakenness and Beloving: Through the Lens of the Theology of Disability	35
Humeniuk Y. Ethical and Philosophical Understanding of Charity: Historical Types and Events	40
Dubniak Z. Reconstruction of the Ideal of Individualism in John Dewey's Social Philosophy	45
Ilyina A. Universalistics Aspects of Kant's Third Critique in Deconstructive Interpretation: the Problem of Free Play	49

Master's program "Applied philosophy"

Demerza K. Topographic-Philosophical Analysis of Kyiv Shevchenko Park	57
Orysiuk V. Heterotopic and Heterochronic Essence of the Exclusion Zone after ChNPP Disaster	64
Prihodko V. Epilogue. The Sense of Applied-Philosophical Education	66
Authors	67

I. I. Іванов

кандидат фізико-математичних наук, доцент

O. B. Руденко

кандидат філософських наук, доцент

M. B. Бугров

аспірант

МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОМЕТРИЧНИХ ПАРАМЕТРІВ SCORUS (на прикладі Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного університету "Львівська політехніка" та Сумського державного університету)

Розглядаються способи застосування реферативної бази даних Scopus до трьох українських закладів вищої освіти: Київського національного університету імені Тараса Шевченка (КНУТШ), Національного університету "Львівська політехніка" та Сумського державного університету – для оцінювання результативності наукової діяльності як окремих учених, так і загалом університетів. Порівнюється наукова активність цих закладів вищої освіти, способи збільшення наукових публікацій у Львівській політехніці та Сумському державному університеті. Визначаються можливості підвищення індексування та цитування завдяки conference papers. Використання конференцій, що проходять під егідою компаній типу IEEE, дозволяє безпосередньо потрапляти до реферативної бази Scopus з мінімальними термінами рецензування. Підкреслюється недосконалість використання лише наукометричних показників, що є проблемою наукового співтовариства не тільки України, але й усього світу.

Ключові слова: наукометрія, інструментарій аналітичних обчислень, цитування, самоцитування, conference papers.

Для оцінювання результативності наукової діяльності як окремих учених, так і загалом наукових організацій чи закладів вищої освіти важливе місце належить наукометрії – напряму досліджень, що вивчає когнітивні комунікації в науці за частотою цитувань наукових робіт та їх авторів. Завданням наукометричних баз даних є дослідження публікаційної активності та цитованості авторів наукових праць.

Чому взагалі наукометричним показникам сьогодні відводиться таке велике значення? Жодний рейтинг у галузі освіти не обходиться без наукометричних параметрів.

Як зазначав М. Стріха у доповіді на Пленарному засіданні IX Міжнародного конгресу українців, для цього існують три причини. По-перше, стрімке зростання кількості науковців. У доповіді наводиться цікавий приклад про те, що "110–120 років тому на теренах України в межах двох імперій (Габсбургів і Романових) працювало десь зо 20 фахових фізиків. Фахових – я маю на увазі тих, які жили з того, що їм платили як фізикам. Філологів було не набагато більше" [1]. Сьогодні ж кількість науковців становить тисячі. Тому, на думку М. Стріхи, "коли спільнота складається з двадцяти людей – очевидно, усі один одного знають, і якихось формалізованих механізмів оцінювання не треба. Коли спільнота ширша – потрібні ще якісь додаткові формалізовані критерії" [1].

По-друге, це зростання фінансування науки у XX–XXI століттях. М. Стріха зазначає, що "фінансування, як відомо, виділяють політики. Політики, здебільшого, на науці не тямляться. Отже, політики теж потребують певних формалізованих критеріїв для того, щоб зрозуміти, як використовуються ті кошти, які вони виділяють" [1].

А третім чинником став потужний розвиток Інтернету наприкінці XX – початку XXI століття. З появою Інтернету вимірювання рівня цитування наукових статей стало загальнодоступним, "це лягло в основу оцінювання науки

фактично в усіх західних державах (потім прийшло і до нас), – і мало для науки загалом, не тільки в Україні, але й у всьому світі, дуже неоднозначні наслідки" [1].

У цій статті авторами зроблено аналіз наукометричних параметрів бази даних Scopus для трьох українських закладів вищої освіти: Київського національного університету імені Тараса Шевченка (КНУТШ), Національного університету "Львівська політехніка" та Сумського державного університету. Ці заклади було обрано як такі, що входять до міжнародних рейтингів QS і Times Higher Education, у яких публікаційна активність академічного персоналу закладів вищої освіти відіграє роль одного з критеріїв ранжування.

Scopus має в своєму складі інструментарій аналітичних обчислювань для підтримки експертного оцінювання та виявлення тенденцій розвитку науки. Таким інструментарієм є аналітична надбудова SciVal. У ній здійснюється кластеризація публікацій і графічне представлення кластерів у вигляді "Колеса науки".

Для визначення параметрів, що аналізуються, було використано веб-інструменти, що надаються користувачам порталом Scopus.com [2]. Доцільно наголосити, що база даних Scopus індексує і містить інформацію про такі типи наукових робіт: статті в наукових журналах (articles), статті на наукових конференціях, що були опубліковані в збірниках праць конференцій (conference papers), огляди (review), розділи книг (book chapter), повідомлення про помилки (erratum), листи (letter), повідомлення редакції (editorial), книги (book), короткі огляди (short survey), короткі повідомлення (note). Основна кількість наукових публікацій представлена статтями в наукових журналах і статтями на конференціях, що були опубліковані в збірниках праць, тому кількісні показники, що відповідають цим типам наукових публікацій, і були проаналізовані в цій статті.

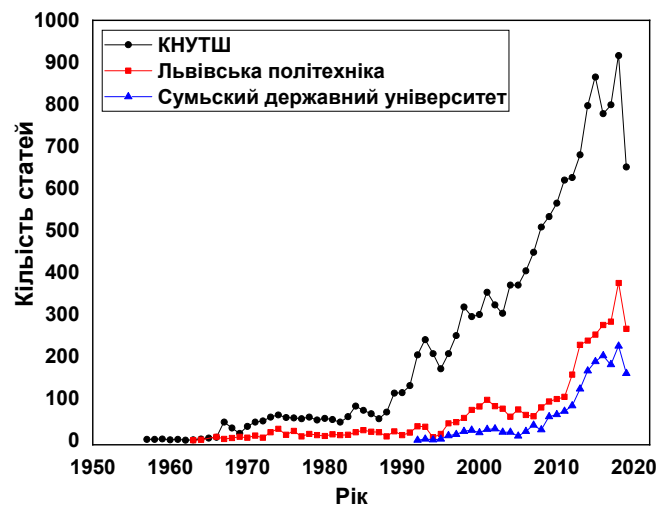


Рис. 1. Залежність кількості статей, що проіндексовані Scopus, від року для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

На рис. 1. наведено кількість статей, що були опубліковані і проіндексовані базою Scopus залежно від року публікації. Як видно з графіка, щорічна кількість публікацій активно зростає, починаючи з початку 90-х років XX століття, що демонструє зменшення перепон для публікації в закордонних журналах. Крива кількості публікацій для КНУ імені Тараса Шевченка зростає в усьому діапазоні років з 1990-го до 2018-го включно з наявністю невеликих локальних мінімумів. Спад в 2019 році пояснюється тим, що на час проведення аналізу 2019 рік ще триває, і загалом інформація в базі даних Scopus про опубліковані статті в журналах, що індексуються Scopus, з'являється із затримкою, що може досягати 6–12 місяців.

На рис. 2. наведено залежність загальної кількості статей на конференціях (conference papers), що проіндексовані Scopus, від року для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету. Як бачимо, для всіх ЗВО спостерігається тенденція до збільшення кількості наукових публікацій у формі статей, що публікуються у збірниках праць конференцій з подальшою індексацією в Scopus. Особливістю публікації такого типу наукових документів є менший загальний термін та більша прогнозованість публікації та індексування базою Scopus порівняно з публікацією статей в наукових журналах. Від моменту надсилання статті на конференцію до моменту, коли вже опублікована стаття з'явиться в базі Scopus, може пройти від 6 до 9 місяців. Причому багато термінів є фіксованими і жорстко визначеними – час надсилання статті до розгляду оргкомітетом конференції, час рецензування, час відповіді авторам статті, час публікації, час розміщення електронної версії в мережі Інтернет, час індексування. Для прикладу, для конференцій під егідою IEEE після надсилання автором статті до оргкомітету рецензенти

мають протягом 50–60 днів надіслати авторам рецензію. Для конференцій IEEE остаточне затвердження статті до публікації відбувається через 70–80 днів після надсилання автором публікації до оргкомітету. На противагу до статей на конференціях, публікація статті в традиційному періодичному науковому журналі не прив'язана до жодних ключових дат. Надіслану статтю спочатку розглядає один з редакторів журналу та ухвалює рішення про прийняття статті до розгляду. Потім редактор журналу розсилає статтю потенційним рецензентам із пропозицією написати рецензію. Рецензент не лімітується в часі на відповідь зі згодою розглянути статтю і на написання рецензії. Після надсилання автору рецензій автору дається час на відповіді рецензентам. За потреби процес рецензування може мати кілька етапів. У разі позитивного рішення рецензентів і рекомендації статті до друку, стаття отримує статус прийнятої до друку. Якщо науковий журнал видає видавництво Springer, то стаття може бути проіндексована за кілька днів наукометричною базою Scopus; у разі друку журналів іншими видавництвами час індексації може відрізнитися. Основними нелімітованими в часі етапами є пошук рецензента і написання рецензентами відповідей. Тому публікація та індексація матеріалу типу "стаття на конференції" є більш прогнозованою.

Як видно з рис. 2, Львівська політехніка за кількістю статей, опублікованих в працях конференцій, починаючи з 2014 року випереджає КНУ імені Тараса Шевченка (у 1,4 раза в 2018 році). Це можна пояснити, зокрема, тим, що Львівська політехніка є сама організатором великої кількості конференцій, матеріали яких потім індексуються базою Scopus.

Особливістю публікації робіт у вигляді статей в збірниках конференцій є потреба особистої участі одного з авторів в представленні роботи на конференції і сплата оргвнеску.

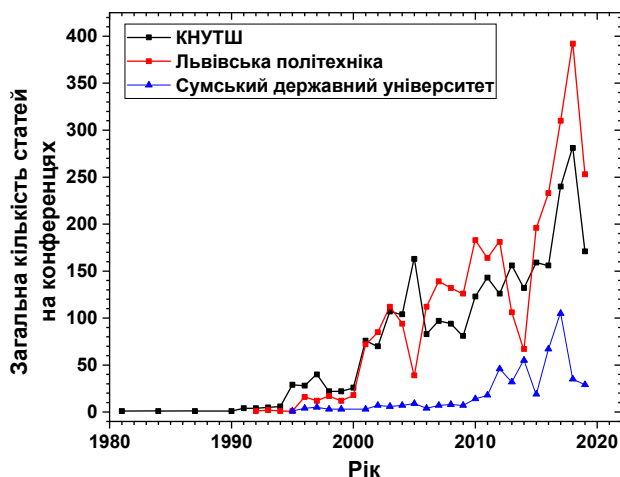


Рис. 2. Залежність загальної кількості статей на конференціях (conference papers), що проіндексовані Scopus, від року для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

На рис. 3 наведено кількість статей, що проіндексовані Scopus, за напрямками публікацій для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету. Наведений розподіл відображає особливості типу ЗВО. Зокрема, КНУ імені Тараса Шевченка має більшу кількість публікацій порівняно з іншими ЗВО для напрямів, пов'язаних з природничими науками. Львівська політехніка як ЗВО інженерного спрямування має більшу кількість публікацій для інженерного напрямку і напрямку, пов'язаного з комп'ютерними

науками. Як видно з детальних результатів на рис. 4., Львівська політехніка практично не має публікацій у виданнях на гуманітарну чи нетехнічну тематику, що індексуються Scopus. Сумський державний університет випереджає за кількістю публікацій і Львівську політехніку, і КНУ імені Тараса Шевченка в таких напрямках, як екологія, економіка та економетрика, мистецтво, психологія, медичний догляд, що пояснюється наявністю заснованих цим ЗВО видань відповідної тематики, які індексуються Scopus.



Рис. 3. Кількість статей, що проіндексовані Scopus, за напрямками публікацій для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

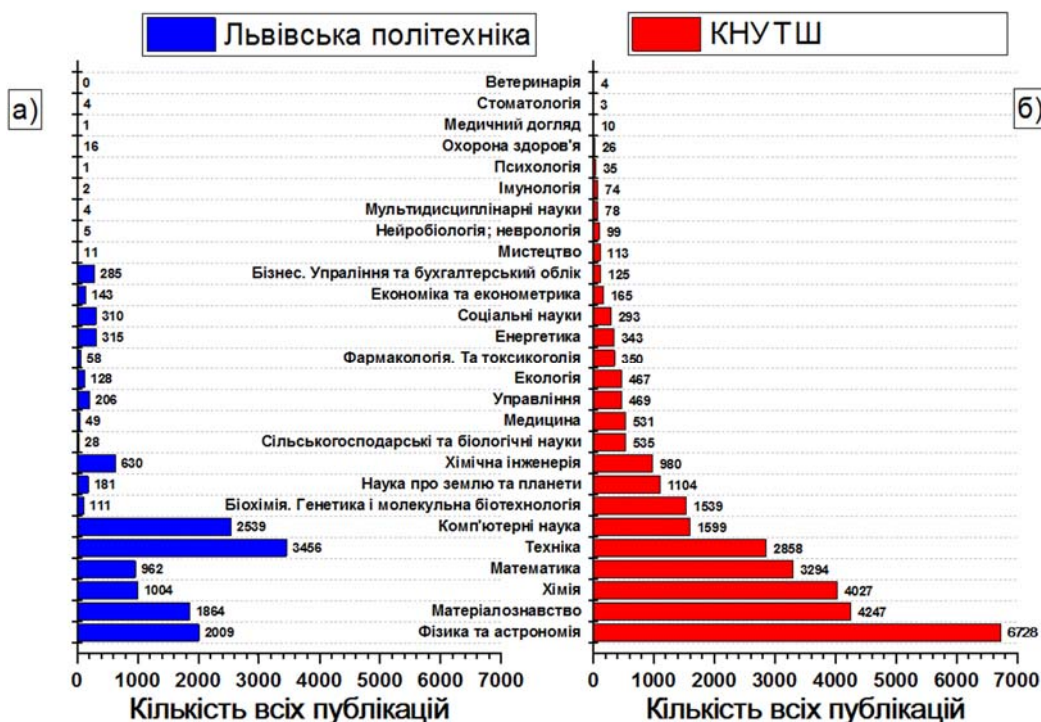


Рис. 4. Кількість статей, що проіндексовані Scopus, за напрямками публікацій для Львівської політехніки (а), Київського національного університету імені Тараса Шевченка (б)

Крім кількості наукових публікацій, важливим наукометричним показником є також загальна кількість цитувань наукової роботи, кількість цитувань без самоцитуння.

На рис. 5 наведено залежність загальної кількості цитувань всіх типів публікацій від року для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету. Як бачимо, для публікацій всіх ЗВО спостерігається зростання кількості публікацій. З 2016 року похідна кривої

кількості цитувань збільшується для Львівської політехніки, що вирізняє її серед інших ЗВО, які розглядаються.

Було проаналізовано кількість цитувань для таких типів наукових публікацій, як стаття в періодичному журналі і стаття в збірнику праць конференцій. На рис. 6 наведено залежність щорічної кількості цитувань наукових статей від року публікації статті. Тобто цей графік демонструє кількість цитувань статей в періодичних журналах, що були надруковані в і-році в проміжок від і-го року до поточного моменту (листопад 2019 року).

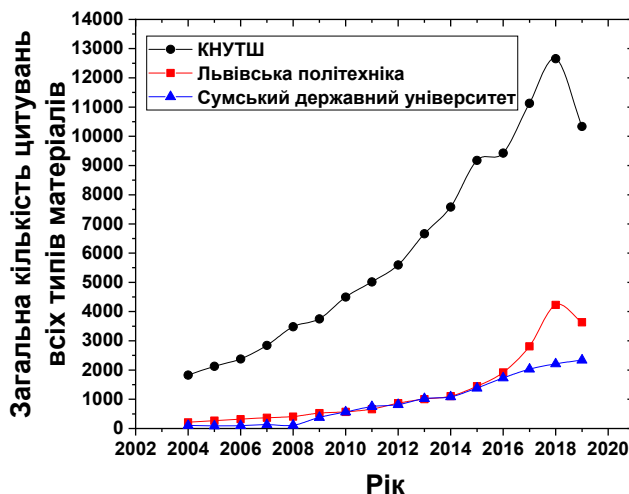


Рис. 5. Залежність загальної кількості цитувань всіх типів публікацій від року для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

Наголосимо, що кількість цитувань може зростати зі збільшенням часу, який минув з моменту опублікування статті, і залежить від важливості та актуальності наукової статті. Як видно з рис. 6, КНУ імені Тараса Шевченка

значно випереджає за щорічною загальною кількістю цитувань наукових статей в періодичних виданнях і Львівську політехніку, і Сумський державний університет.

Для Львівської політехніки і Сумського державного університету з 2013 року спостерігається вихід на насичення щорічної кількості публікацій. Для КНУ імені Тараса Шевченка з 2014 року спостерігається падіння кількості цитувань наукових публікацій. На сьогодні неможливо точно визначити причини цього падіння. Одним із можливих пояснень може бути те, що статті природничої чи гуманітарної тематики мають більший часовий проміжок для виходу на полицю, на відміну від статей

більш короткої значущості й актуальності – інженерної та комп'ютерної тематики.

На рис. 7 наведено залежність щорічної кількості цитувань наукових статей без самоцитувань від року публікації статті для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету. Хід кривих на рис. 7 повторюють залежності з рис. 6, показуючи, що показник самоцитування для всіх вищів міститься в діапазоні від 40 до 60%.

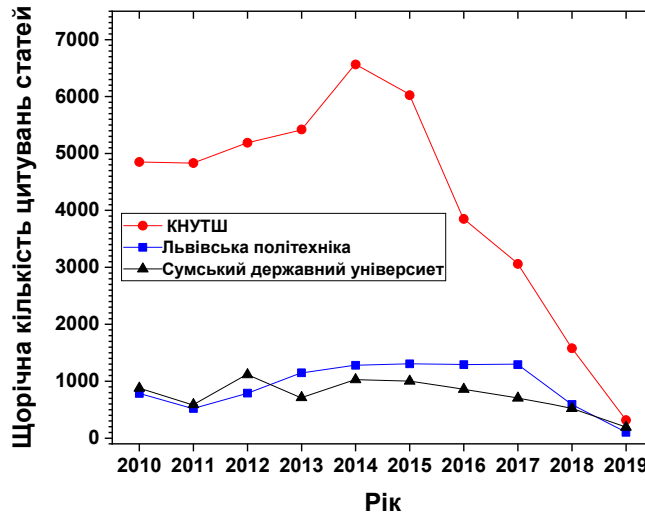


Рис. 6. Залежність щорічної кількості цитувань наукових статей від року публікації статті

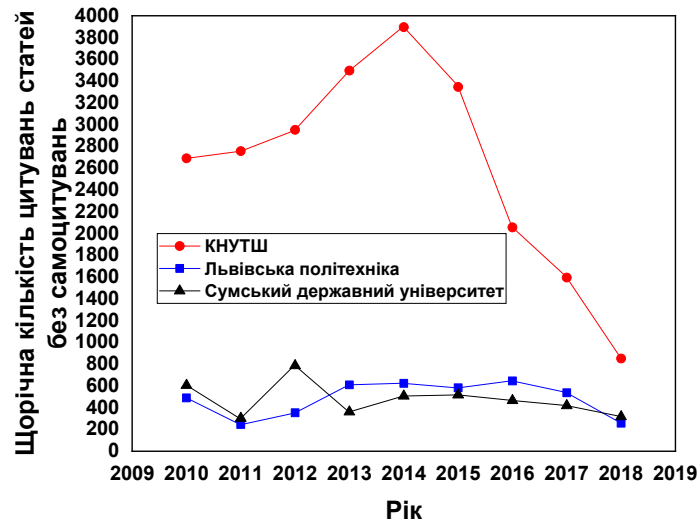


Рис. 7. Залежність щорічної кількості цитувань наукових статей без самоцитувань від року публікації статті для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

Більш корисною є інформація про кількість цитувань на одну статтю і кількість цитувань на одну статтю без самоцитування (рис. 8). Як бачимо, для кожного ЗВО на кривій залежності в діапазоні років можна виділити дві основні ділянки – ділянка "поличка" і спадна ділянка. У діапазоні років 2011–2014 середня кількість цитувань на одну статтю для КНУ імені Тараса Шевченка – 8 і 4.5–5.1 для цитувань статей без самоцитування. Для Львівської політехніки в діапазоні років 2011–2017 кількість цитувань на одну статтю – 4.7–5 і 1.9–2.3 для цитувань статей без самоцитування. Для Сумського дер-

жавного університету в діапазоні років 2013–2017 кількість цитувань на одну статтю зменшується і перебуває в межах – 3.8–5.8 і 2.1–2.9 для цитувань статей без самоцитування. Кількість цитувань на одну статтю як загальна, так і без самоцитувань найбільша в КНУ імені Тараса Шевченка. Причина спаду, яка спостерігається з 2014 року, може бути прояснена шляхом отримання даних за наступні роки і мати причину, зокрема, те, що основні напрями наукових досліджень КНУ імені Тараса Шевченка стосуються природничих наук, у яких час, протягом якого стаття цитується, довший порівняно з напрямом, де актуальність дослідження менш

тривала. До напрямів, де актуальність дослідження і результатів менша, можна зарахувати інженерію і комп'ютерні науки, оскільки це напрями, які швидко розви-

ваються, але водночас результати дослідження швидше втрачають актуальність і, відповідно, кількість цитувань зменшується.

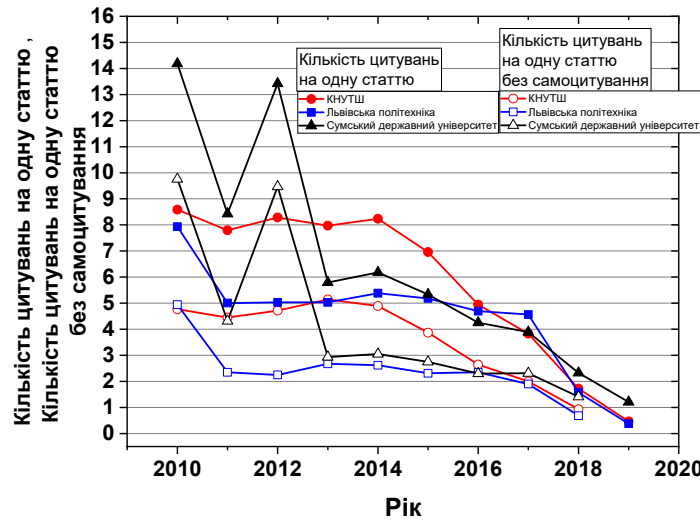


Рис. 8. Залежність щорічної кількості цитувань на одну наукову статтю і щорічної кількості цитувань на одну наукову статтю без самоцитувань від року публікації статті для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

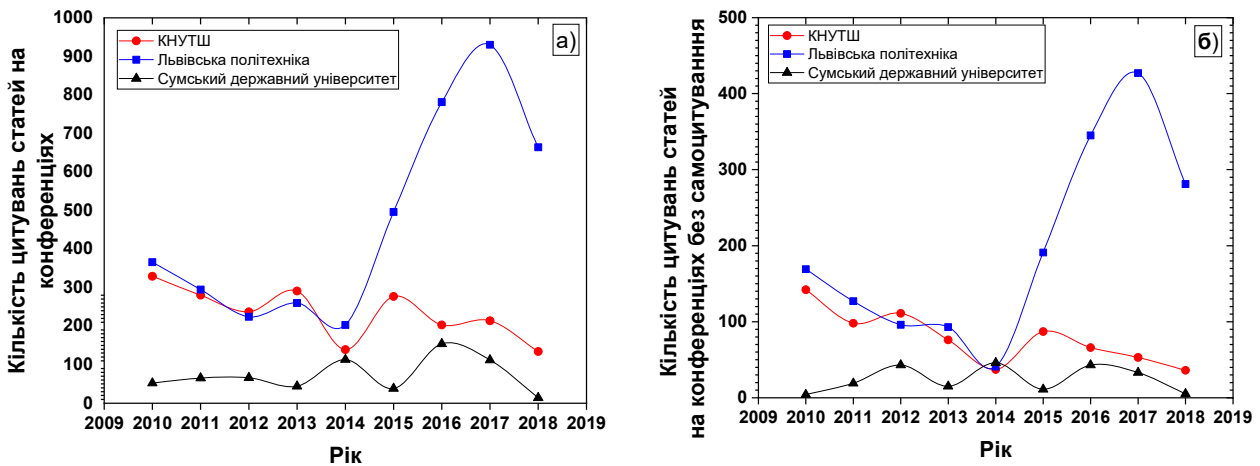


Рис. 9. Залежність щорічної загальної кількості цитувань (а) статей на конференціях на одну статтю і кількості цитувань на одну статтю на конференціях без самоцитувань (б) для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

На рейтинги ЗВО впливає кількість цитувань і такого типу наукової публікації, як стаття, опублікована в матеріалах конференції і потім проіндексована Scopus. Аналіз такого типу кількості цитувань представлено на рис. 9а. Як бачимо, залежності демонструють немонотонну поведінку з наявністю локальних мінімумів. Для КНУ імені Тараса Шевченка залежність демонструє тренд до зниження з 2010 до 2016 року і виходом на полицю в 2016–2017 році. Для Львівської політехніки спостерігається зниження загальної кількості цитувань статей, опублікованих на конференціях з 2010-го до 2014 року включно. Після 2014 року спостерігається монотонне і різке зростання кількості цитувань, що пояснюється збільшенням кількості статей, що представля-

ються на конференціях (рис. 9б). Для Сумського державного університету спостерігається практично незмінна кількість цитувань на проміжку 2010–2013 рік з періодичними максимумами в подальші роки. Можна оцінити цей тренд як зростаючий.

Розгляд кількості цитувань статей, опублікованих в матеріалах конференцій без самоцитування і потім проіндексована Scopus (рис. 9б), показує її спадання для КНУ імені Тараса Шевченка на всьому проміжку часу, що розглядається. Кількість цитувань таких матеріалів для Сумського державного університету коливається в межах діапазону 4.47. Для Львівської політехніки спостерігається впевнене монотонне зростання кількості цитувань, починаючи з 2014 року.

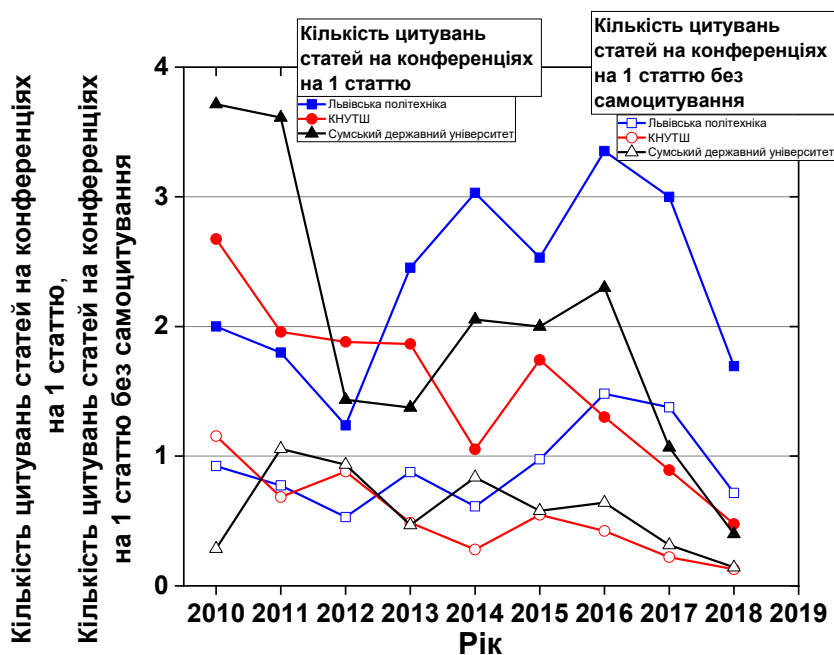


Рис. 10. Залежність щорічної кількості цитувань на одну статтю на конференціях (conference papers) і щорічної кількості цитувань на одну наукову статтю на конференціях без самоцитувань від року публікації статті для Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Львівської політехніки та Сумського державного університету

Порівняння кількості цитувань на одну статтю на конференціях (conference papers) і щорічної кількості цитувань на одну наукову статтю на конференціях без самоцитувань (рис. 10) з аналогічними показниками для статей, що публікуються в традиційних періодичних журналах (рис. 8) показує, що мінімальна кількість цитувань наукових статей у періодичних журналах без самоцитування більше ніж два для всіх розглянутих ЗВО (рис. 8). Максимальна кількість цитувань на одну наукову статтю на конференціях без самоцитувань згідно з рис. 10 менше ніж одне і має тенденцію до зменшення. Винятком є Львівська політехніка, у якій величина цього параметра з 2016 року більше ніж одиниця. Зростання загальної кількості цитувань на одну статтю на конференціях (conference papers) для Львівської політехніки і Сумського державного університету з 2013 року пояснюється зростанням кількості матеріалів цього типу, збільшенням кількості конференцій, що проводяться цими ЗВО, та матеріалами яких потім індексуються Scopus і зростанням самоцитування.

Висновки. Під час розгляду отриманих з наукометричної бази даних Scopus таких наукометричних параметрів, як кількість публікацій, потрібно розділяти публікації за типом: статті в періодичних журналах і статті, опубліковані в збірниках конференцій. Статті, опубліковані в збірниках конференцій, мають менший час проходження всіх етапів публікації – від надсилання статті до оргкомітету конференції до публікації та індексації базою Scopus – і переважно мають менший обсяг матеріалу. Організація ЗВО конференцій і публікація збірників матеріалів конференцій у вигляді, що відповідає вимогам наукометричних

баз даних, дозволяє опублікувати значну кількість робіт в одному збірнику матеріалів одночасно. Порівнюючи публікаційної активності ЗВО, потрібно враховувати їх специфіку та напрями публікацій. Критерій "кількість цитувань" доцільно розглядати лише як "кількість цитувань без самоцитування", що є більш об'єктивним, та із застереженнями тільки в довгостроковій і середньостроковій перспективі, адже кількість цитувань має накопичувальний характер і залежить від напрямку публікацій.

Ми бачимо зі здійсненого дослідження, що, спираючись на наукометрію як на цифри, можна дуже швидко навчилися маніпулювати наукометричними показниками, показувати зростання різних індексів шляхом самоцитування.

Виконання гасла "Publish or perish!" ("Публікуйся або загинь!") спричиняє велику кількість непотрібних робіт, статей (як правило в conference papers), що скеровані лишень на те, аби поліпшити публікаційні показники їхніх авторів чи ЗВО. Це питання важливе для наукової спільноти не лише України, але і цілого світу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Стріха М. В. Наукометрія і гуманітаристика: проблеми та перспективи [Електронний ресурс] / Виступ заступника Міністра освіти і науки України Максима Віталійовича Стріхи на Пленарному засіданні IX Міжнародного конгресу українців. Опубліковано 29 жовтня 2018 року о 14:28. – (Назва з екрана). Режим доступу: <https://mon.gov.ua/ua/news/naukometriya-i-gumanitaristika-problemi-ta-perspektivi>
2. Scopus [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.scopus.com> (10.12.2019). – Title from the screen.

Ivanov I., Rudenko O., Bugrov M.

METHODOLOGY OF SCIENTOMETRIC PARAMETERS IN SCOPUS (ON THE EXAMPLE OF THE TARAS SHEVCHENKO NATIONAL UNIVERSITY OF KYIV, THE NATIONAL UNIVERSITY "LVIV POLYTECHNIK" AND THE SUMY STATE UNIVERSITY)

The scientific article examines the ways of using the Scopus reference database to three Ukrainian higher education institutions: Taras Shevchenko National University of Kyiv, National University "Lviv Polytechnic" and Sumy State University – to evaluate the performance of both scientific and general scientists, universities. The scientific activity of higher education institutions, ways of increasing scientific publications in Lviv Polytechnic and Sumy State University are compared. Opportunities for indexing and citation enhancement are identified through conference papers. It is stated that the use of conferences held under the auspices of IEEE companies allows to get directly to the Scopus reference base with minimal review deadlines. The imperfection of using only scientometric indicators is emphasized, which is a problem of scientific community not only of Ukraine, but of the whole world.

Keywords: scientometry, analytical calculus tools, citation, self-citation, conference papers.

В. Б. Лимар

кандидат філософських наук

ТВОРЧИСТЬ: ЗДОБУТОК ФАХУ ЧИ ПОКЛИК БУТТЯ

Аналізується поняття "творчість" у взаємозв'язку зі свободою особистості. Представлено погляди представників різних світоглядних та філософських традицій із цього приводу, що підтверджує загалом спільну для людства високу думку про значущість творчості як цінної складової і в особистісному розвитку людини, і також у формуванні еліти як інтелектуального авангарду людства.

Ключові слова: творчість, свобода, характер, темперамент, еліта.

Ознайомлюючись із творчістю наукових фантастів, людина мисляча з подивом обов'язково побачить пророцькі моменти або й цілі систематизовані уривки майбуття серед їхніх письмових роздумів. Рей Бредбері, Герберт Уеллс, Станіслав Лем і особливо Жюль Верн передбачали нову техногенну епоху людства; автомобілі, літаки, побутові машини та військова техніка описуються в їхніх романах та повістях таким чином, начебто вони жили зараз і з нами, а не в попередніх століттях, коли людство ще жило патріархальними традиційними устоями. "3-під жюльвернового пера не тільки Сайрес Сміт вийшов, але й Робур з його безсмертним: "Прогрес науки не повинен обганяти удосконалення моралі"...Про зв'язок фантастики та процесу пізнання говорилося та писалося вже більше аніж достатньо. Нерідко НФ називали донькою науково-технічного прогресу" [3, с. 470–471].

Але також наукові фантасти змальовували місце людини серед цього науково-технічного прогресу переважно як оптимістичного володаря та упорядника залізних монстрів. Сьогодні ж ми бачимо, що наші винаходи зовсім не полегшують життя людини – вони зацікавлюють, захоплюють і перетворюють потенційних власників на своїх рабів, котрі спочатку фанатично прагнуть здобути новий винахід, а потім або працюють на його утримання, або підпадають під його інтелектуальний вплив. Й оскільки філософія досліджує політичні утопії Платона та Мора, які за своєю суттю мало в чому є корисними в реальності, то чи не повинна ця наука також досліджувати твори наукових фантастів, котрі намагаються вирішити складні та небезпечні питання, що перед нами вимушено ставить науковий прогрес, і твори котрих містять реальні передбачення сьогодення і майбуття.

Айзек Азімов, науковий фантаст ХХ ст., мабуть першим звернув увагу на внутрішні проблеми людини у епоху технократії, вказав на вже зараз наявні інтелектуальні неузгодження винаходів та їх винахідників (у широкому значенні цього слова). Азімов, на тлі промислових комплексів-гігантів, безлічі штучних залізо-пласмасових утворень та пристроїв, виводить на перший план людину з її живими переживаннями та емоціями, намагається показати, що не завжди людина стає рабом своєї творчості, що сама творчість як процес свідчить про широкі повноваження свободи і тим самим окрилює людину. Технічний прогрес не буде мати жодного змісту, якщо в ньому не залишиться місця для людини – цей своєрідний антропоцентризм, якому письменник намагається надати мажорного забарвлення, є тим стрижнем творів Азімова, які викликають симпатію та надію мільйонів його читачів сучасності.

В оповіданні "Фах" Азімов описує майбутнє, у якому багато світів космосу є заселеними людьми. Земляни на інших планетах руйнують первісну природу та утворюють

технологічні цивілізації, конкуруючи на міжпланетному рівні. Новітні технології, щойно відкриті копальни заангажують людей у загальний постачально-споживацький процес. Окрім ще нездійсненої мрії про освоєння життя на інших планетах, ситуація нагадує теперішню земну конкуренцію між технічно розвинутими державами. На тлі цієї всесвітньої метушні Азімов від імені всього людства робить висновок: витрачати засоби, кошти та час на навчання молоді – невигідно. У його оповіданні діти не навчаються до восьмирічного віку, а у вісім років вони постають перед так званим днем Читання. Дітей обстежують медики і акцентовано досліджують їхній мозок, потім за допомогою електронних машин найновішого покоління на мозок дітей накладається інформація, як на карту пам'яті, і вони одразу починають читати як нинішні старшокласники, котрі провчилися 9–11 років у загальноосвітній школі: "І тоді, без будь-яких попереджень, його наче оповило грубою повстиною, відокремивши від буття. Він не чув власного тіла, зникли відчуття, весь довколишній світ, зостався тільки він сам і голос, що зринав із безодні й щось шепотів... шепотів...шепотів... Напружившись, він намагався почути й зрозуміти те невловиме, та між ним і шепотом лежала груба повстина. Потім з нього зняли шолома. Яскраве світло вдарило в очі, а лікарів голос тарабанив у вуха:

– Ось твоя картка, Джордже. Скажи, що тут написано?

– Тут написано... написано: "Плейтен Джордж. Народився 13 лютого... року, батьки – Пітер і Емі Плейтен, місце...", – і затнувся від хвилювання.

– Ти вмєш читати, Джордже, – підбадьорив лікар. – Усе вже позаду.

– Назавжди. Я не розучуся?

– Звичайно, ні. – Лікар нахилився і, як дорослому, потиснув йому руку. – А зараз тебе відправлять додому" [1, с. 334–335].

Незрозумілим в оповіданні залишається, чим діти й підлітки займаються опісля того, як навчилися читати, адже займатися самоосвітою вважається безглуздим заняттям. Коли їм виповнюється 18 років, на них чекає день Освіти. У молодих людей ще раз обстежують стан здоров'я та знову акцентуація робиться на детальне дослідження мозку, потім на основі спеціалістичних даних на мозок накладається повна інформація відносно найбільш підходячого в цьому випадку фаху: "– Ти, звісно, знаєш, яким чином діє земна Програма Освіти: практично всяка людина спроможна засвоїти будь-які знання, але кожен окремих мозок краще підходить до одних видів знань, ніж до інших. Ми намагаємося по можливості поєднувати структуру мозку з відповідними знаннями певного фаху, виходячи з потреби на спеціальність" [1, с. 344].

Згодом молодь із щойно "здобути" фахом бере участь у Олімпіаді. На Землю прилітають представники адміністрації інших планет, вони ведуть боротьбу за найкращих молодих спеціалістів. Молодь Землі на Олімпіаді показує свої здібності з набутого фаху і чим вищий рейтинг має окрема молода людина, тим більше шансів в неї одержати робоче місце на одній із найпрестижніших планет всесвіту (на Землі залишаються спеціалісти нижчих рівнів). Програма Освіти реалізується лише на Землі. Це відбувається для того, щоб ця планета-мати не втратила чільне та значуще місце серед світів космосу, була для них інтелектуальним та спеціалістичним донором і ще за кожного імпортованого спеціаліста уряд землі одержує солідну матеріальну компенсацію. Чи торкається будь-який освітній процес дітей та підлітків на інших планетах, Азімов не вказує, але цей сюжет дуже нагадує сучасне полювання супердержав за найкращими спеціалістами із матеріально менш розвинутих країн нашої планети.

Проте й у цьому процесі штучної освіти віддзеркалюються переваги мегаполісів перед провінціями: молоді із великих міст накладається на мозок спеціалістична освіта із найновіших інформаційних стрічок, коли на периферії для цього самого використовують уже трохи застарілі. Відповідно, молодь мегаполісів вирушає на інші планети і тим запобігає перенаселенню, а молодь провінцій у більшості залишається приреченою до непрестижної праці на Землі.

Проте й серед такої, здавалося б, генетичної передвизначеності, Азімов залишає місце для Платонової спонтанності. (Недаремно він дає прізвище для свого головного героя Platen – майже як і ім'я стародавнього грецького філософа). Отже, Джордж Плейтен, у свої 18 років, у день Освіти, несподівано для себе із невідомих причин вибраковується з освітнього процесу:

– Я хочу знати, у чім річ, сер?

– Природно. По-перше, Джордже, ти не можеш бути програмістом. Думаю, ти сам уже збагнув.

– Так, – з гіркотою в голосі погодився Джордж. – Але ким же я тоді буду?

– Таке важко пояснити, Джордже. – Елленфорд помовчав, а потім вимовив: – Ніким.

– Що?!

– Ніким!

– Що це означає? Чому ви не можете дати мені фаху?

– У цьому разі, Джордже, у нас немає вибору. За нас вирішує структура твого мозку.

Джордж пожовтів і витріщив очі.

– З моїм мозком щось не так?

– У ньому є якісь зміни. Гадаю, з погляду фахової кваліфікації, ти можеш вважати, що в ньому є порушення" [1, с. 344].

Юнак примусово направляється до "Інтернату для недоумків". В інтернаті перебувають такі самі вибракувані освітньою системою, як і Джордж; їх усіх стимулюють займатися самоосвітою по книжках, є також чергові наставники, котрі через телепередачі (а за потреби й особисто) роз'яснюють важкі місця із підручників. Джорджа дратує факт, що він мусить по крихтах збирати знання, а його ровесники їх отримують вмить, і що в такому темпі він до старості не опанує всього обсягу знань пересічного дипломованого спеціаліста, традиційно "вихованого" освітньою системою. Він не примирюється зі

своїм становищем недоумка й тікає з Інтернату з твердим переконанням "я не відступлюся, поки все не з'ясується". Тут доречно навести цитату М. Бойченка в контексті соціальної свободи: "Виявивши свою волю, ти приймаєш відповідальність, а якщо ти не готовий її приймати, то будь-які наслідки тебе засмувають. Чи не легше "плисти за течією", покластися на "волю обставин" – робити те, що кажуть оточуючі і приймати всі удари долі як неминучі, пом'якшуючи їх відсутністю опору? Навряд чи це можна назвати філософією – насправді така поведінка взагалі не властива людині, а радше тварині чи навіть рослині. Така покірність долі є найкращими ліками на період реабілітації для подолання посттравматичного синдрому, однак аж ніяк не може задовольнити діяльну й творчу природу людини, її жагу пошуків і відкриттів, визнання і любові" [4, с. 178].

Отож головний герой виявляє ініціативу "творчої природи людини" і самочинно полишає інтернат. Під час пригод у світі, де всі люди є "дипломованими спеціалістами" тої чи іншої галузі виробництва, юнак потрапляє під опіку впливової людини із уряду. Опіка, як виявилось, була цілеспрямованою. Опікун розкрив Джорджеві цілісну картину наявної системи освіти і спрямував його думки до самостійних висновків відносно її утворення. Джордж не витримав психічно тієї інтелектуальної "кризи", до якої його старанно підводили урядові спостерігачі та намагався втекти від опікуна; його зловили та направили назад до Інтернату. Уже під час бесіди із опікуном, Джордж почав усвідомлювати переваги кропіткого навчання по книжках: "Навіть якщо він і знає щось гірше, ніж той, інший, у цьому важливо те, що він може вчитися далі. Він зможе придумати нове, на що нездатна людина, яка здобула освіту за допомогою стрічок. Ви будете мати в запасі людей, здатних оригінально мислити..." [1, с. 383].

Із поверненням до Інтернату та до власної тямі, у голові головного героя остаточно укладається мозаїка баченого, почутого під час втечі, і він розуміє доцільність насамперед старомодної книжкової освіти та вагомість набутих знань такими самими "недоумками", як він. "– А хто створює стрічки освіти? Фахівці з виробництва стрічок? А хто ж тоді складає стрічки для їх навчання? Фахівці ще вищої кваліфікації? А хто складає стрічки... Ти розумієш, що я хочу сказати. Десь має бути кінець. Десь мають бути чоловіки та жінки, здатні оригінально мислити" [1, с. 386–387]. Джордж усвідомлює, що його розумові здібності непересічні і саме тому він потрапив до Інтернату, який насправді називається "Інститут вищої освіти", проте він задається питанням, чому цим обраним не повідомляють про їхні здібності одразу, щоби unikнути зайвих потрясінь. На нього він одержує відповідь: "Ми вміємо аналізувати інтелект, Джордже, і визначати, що ця людина може стати пристойним архітектором, а та – хорошим теслярем. Однак не вміємо визначити, чи здатна людина до оригінального творчого мислення. Це надто делікатна галузь. Є деякі кустарні методи, що дозволяють визначити тих, хто, можливо, має такий талант. Про цих людей доповідають у день Читання, як, наприклад, повідомили про тебе. За дуже приблизними підрахунками, таким чином сповіщають про одну людину з десяти тисяч. У день Освіти цих людей перевіряють знову, і виходить, що в дев'яти випадках з десяти тривогу зчинили помилково. Тих, хто залишається, направляють у такі установи, як ця" [1, с. 386].

Але із десяти ізольованих лише один виправдовує сподівання уряду – дев'ять із них тільки частково відповідають визначеним критеріям, не зовсім підходять для творчості; опісля випробування на їхній мозок накладають стрічки вищої кваліфікації, і вони поповнюють лави урядово-адміністративного апарату, тобто стають другим ешелонем. А перший? Як визначити перший ешелон? – Ми поміщаємо вас сюди в Інтернат недоумків, і той, хто не бажає з цим змиритися, і є людина, яку ми шукаємо. Щоправда, метод жорстокий, зате себе виправдовує. Не слід казати людині: "Ти можеш винаходити нове. Тож-бо, твори". Набагато розумніше зачекати, поки вона сама мовить: "Я можу творити і творитиму, хочете ви цього чи ні". Таких людей, як ти, Джордже, десять тисяч, і вони сприяють технічному прогресові півтори тисячі світів. Ми не можемо дозволити собі загубити бодай одного з їх числа або ж витратити наші зусилля на того, хто не виправдає наших сподівань" [1, с. 388].

Оповідання Азімова, під виром перших почуттів від прочитаного, здається, є цинічним і вражає своєю прагматичністю. Але на тлі американської прагматичності (Азімов був професором біохімії у Колумбійському та Гарвардському університетах Сполучених штатів) тут піднімається проблематичне питання – питання взаємодії інтелектуальних вроджених здібностей, здатності творити (що є і спадковим, і заразом соціальним чинником) та жаданням свободи. Якщо людина інертна в житті й її цілком задовольняє власне становище "сірого існування", то ні до свободи, ні до творчості схильності в неї бути не може. А де є порив свободи, нестерпність рабства – там і проявляється творчість. Багато птахів і співають у неволі жалібно, і не здатні до розмноження. Цей сюжет вільного птаха, як відчайдушний крик із тенет неволі, оспіваний у народних піснях та використаний багатьма мислителями й поетами зі світовим ім'ям; людьми, творчість котрих й була втіленням свободи. І якщо про ставлення до свободи та, відповідно, творчості, як до тягаря для людей нетворчих Фромм писав як про "Втечу від свободи", то Азімов першим звернув увагу на втечу від рабства, аби творити людей, котрі повинні відіграти важливішу роль у бутті. І, що характерно, своєрідний бунт проти необхідності й виявляється індикатором творчості. "...однак, як намагається показати "Втеча від свободи", сучасна людина все ще стурбована та відчуває спокусу віддати свою свободу різного роду диктаторам або позбутися її, перетворюючись на маленький гвинтик машини, ситу, добре вдягнуену, але не свободну людину, а автомат" [11, с. 8].

Кардинально різне буттєве призначення тої чи іншої людини є відомим здавна, хоча б для дидакалів, – педагогіка завжди враховувала індивідуальні здібності дітей. Чому на цьому не наголошується і не подаються офіційні результати досліджень у більш широких публікаціях? Азімов дає й на це відповідь у цьому оповіданні: "– А як же інші? Ті дев'яносто дев'ять тисяч дев'ятсот дев'яносто дев'ять, які ніколи не потраплять у такі умови? Не можна, щоб усі оті люди вважали себе невдахами. Вони прагнуть здобути фах, і тим чи іншим шляхом здобувають його. Кожен може додати до свого ім'я слова: "дипломований такий-то чи така-то". Так чи так, кожен посідає своє місце в суспільстві. Це необхідність". [1, с. 387]. У демократичних суспільствах будь-яка дискримінація є недопустимою, навіть інтелектуальна. Загальновідомо, що за кожного державного устрою є еліта, навіть за робітничо-селянського керування СРСР

еліта була: еліта урядова й еліта творча – усе, як у Азімова. Завжди пересічні громадяни були нею незадоволені й мріяли її знівелювати, хоч би матеріально, але це залишається лише донкіхотівською ідеєю. Таким чином, еліту в сучасному світі намагаються не звеличувати, хоча зрозуміло, що саме вона й є авангардом людства, котрий забезпечує мету та засоби існування для інших членів суспільства.

"Цим людям невтямки, що жоден птах не співає, коли голодний або мерзне, або якесь інше горе йому дошкуляє – навіть соловейко, навіть ластівка і одуд, які нібито співають, оплакуючи своє горе. А мені здається, що і ці птахи, і лебеді, як Аполонові птахи, наділені віщим даром, співають, передбачаючи блага перебування в Аїді, і радіють у цей день особливо, куди дужче, ніж коли-небудь раніше. Та й себе самого, подібно до лебедів, я вважаю слугою того самого володаря, жерцем того самого Бога. Я вірю, що мій володар подарував мені пророчий дар, не гірший, ніж мають лебеді, тож відходжу з життя, як і вони, не впадаючи в розпач" [9, с. 191–192]. Таким чином, згідно з викладом Платона, висловлювався знаменний Сократ перед смертю. І у зв'язку із цією цитатою прямо напрошується паралель із євангельською приповідкою про таланти: "...один чоловік, який, вирушаючи у чужу країну, покликав своїх рабів і доручив їм майно своє: одному дав п'ять талантів, другому два, іншому ж один, кожному за спроможністю його..." [6, с. 50]. Завдячуючи цій приповідці, слово "талант" згубило своє первісне значення одиниці виміру цінних металів і вживається тепер виключно у значенні виняткових здібностей людини. "В нього є до цього хист; це справжній талант", – висловлюються про майстерно виконану роботу або творчу спадщину обдарованої особистості. Але талант Бог дає "кожному за спроможністю його", тобто згідно з особистими внутрішніми якостями.

Христос, проповідуючи в Палестині своє вчення, ніколи не дорікав простому народові. Він лише навчав, приказуючи: "хто може вмістити – нехай вмістить". А ось тогочасну юдейську еліту Він викривав безжалісно, не жаліючи гострих епітетів: "змії, поріддя ехиднове". У своїх приповідках він звертався до первосвящеників, книжників, фарисеїв, законовчителів, переконуючи їх, що саме до них, як для духовної та світської еліти євреїв насамперед і спрямована євангельська проповідь; що саме вони повинні сприйняти Богом дане вчення і донести його до народу. Христос не випадково обрав саме конкретних людей для апостольського служіння, щоби вони якнайкраще засвідчили світові про Нього. На перший погляд, це безапеляційна детермінація. А ж ні! Він бачив їхній внутрішній устрій, бачив, на що вони здатні; і більше: Він бачив, що саме вони здатні виконати цю світову місію. І коли казав "...але горе тій людині, якою Син Людський буде зражений: краще було б цій людині не родитися" [Матф. 26; 24], вказував саме на внутрішнє волевиявлення Юди; саме на його особистісну свободу, а не на присуд, на зразок вироку олімпійських богів.

Досить дивовижними здаються слова Христа до апостола Павла у нічному видінні: "...не бійся, але говори і не замовкай, бо Я з тобою, і ніхто не вчинить тобі зла, тому що в Мене багато є людей у цьому місті" [Діян. 18; 9-10]. Це відбулося опісля того, як апостол намагався проповідувати вчення Христа у Коринфі й початково зазнав сильного опору від коринфських євреїв. Якщо ці "багато людей" є зумовлені детермінацією, прямим та без-

перечним велінням божественним, то навіщо тоді взагалі проповідь апостола? Але справа видається зовсім іншою. Саме ці люди були здатні сприйняти євангельську проповідь, їх внутрішній устрій, розм'якшена земля їхніх сердець (термін євангельський) були готові сприйняти почуте, щоб згодом втілити його в життя. А Христос як власник не тільки людської, а й божественної природи, це все знав. Тому апостолів було послано на проповідь, щоб ці словесні рибалки виловлювали тих "рибин", для яких принада цілком відповідає їх "смаковим" яkostям. "Мета пізнання – відкриття істини, але істиною виявляється не готовий результат, а шлях до нього. Отже, істина суб'єктна: як поєднання розумових, вольових, моральних зусиль людини" [2, с. 148.] – так про гносеологію Сократа пише О. В. Александрова. А сам Сократ у діалозі Платона промовляє так: "Але є тільки дві речі, які вірно керують нами, – істинна думка та знання; людина, котра володіє тим і іншим, керується правильно. Якщо щось відбувається за щасливим збігом обставин, – тим керує не людина; якщо ж сама людина приведе правильно до цілі, то лише завдяки істинній думці та знанню" [8, с. 419]. Можна, отже, сказати, що сповивання (майевтика) знання Сократа та проповідь апостолів для тих, "хто має вуха чути", мають багато спільного поміж собою. "Син ремісника-різьбаря і повитухи, що в майбутньому стало приводом для дотепного зауваження Сократа відносно своїх здібностей у мистецтві допомогти людям у справі духовного народження, яке він успадкував від батьків" [8, с. 147]. Сократ допомагав людям відкрити їхні здібності та навчити ними користуватися для одержання знання, а апостоли давали це знання тим, хто мав ці здібності й прагнув їх розвивати – вони створювали духовну еліту замість тієї, юдейської, яка через високу думку про себе відмовилася прийняти це знання.

Апостол Павло на основі вчення та приповісток Христа зробив наголос на класифікації людей за ознакою сприйняття чи несприйняття євангельських слів – це "сини світла" та "сини темряви"; людина "духовна" й "тілесна чи душевна". За 400 років до християнства подібно класифікував людей й Сократ: "Виходячи з того, про що ми говорили, спокійна за свою душу повинна бути та людина, яка протягом цілого життя нехтувала тілесними втіхами й не дбала про коштовності та прикраси, бо ж вони можуть радше зашкодити, аніж принести користь, зате тяглася до знання, шукала в ньому насолоди й прикрасила душу не чужими, а власними оздобами – стриманістю, справедливістю, мужністю, шляхетністю і правдою" [9, с. 231–232]. Таким чином Азімов продовжив досить давній, започаткований античністю та оновлений християнством, розподіл суспільства на ведучих та ведених, творчих та виконавців; але найважливішим є те, що він зробив акцент на значущості та надав сучасну зрозумілу дефініцію здавна відомій класифікації.

Цієї теми цілеспрямовано або побіжно торкалося багато мислителів відмінних філософських та світоглядних напрямів у різні епохи розвитку людства. "У кожного століття, за винятком нашого, був свій ідеал. Наша цивілізація відмовилася від ідеалу святого, героя, аристократа, лицаря, містика. У нас залишилась тільки "людина без проблем", яка добре вміє пристосовуватись, блідий і сумнівний сурогат ідеалу. Можливо, незабаром ми зможемо взяти собі за зразок для наслідування цілком розвинуту і таку, що здійснює себе, людську істоту, котра використовує свої потенційні можливості на всі сто відсотків, істоту, внутрішня природа котрої вільно виражає

себе, а не придушується, калічиться або заперечується. Дуже важливо, щоб кожна людина добре засвоїла гірку істину: будь-яке відступство від родових чеснот, будь-який злочин проти своєї власної природи, будь-яке зле діяння (усі без винятку!) відкладається у нашому несвідомому і змушує нас ненавидіти самих себе" [12, с. 5] – це міркування Абрахама Маслоу. А про суперечності інтересів ексклюзивної меншості та мас писав у той самий час, коли творив Азімов, і Ортега-і-Гассет: "Влада і підпорядкування – вирішальні умови будь-якого суспільства. Коли стає незрозумілим, хто володарує, і хто підкоряється, усе йде безглуздо, криво й косо. Навіть найбільш сокровенне, свята святих кожної людини, окрім геніальних винятків, викривлюється та спотворюється" [7, с. 126].

Творча інтелектуальна еліта складається із окремих особистостей, і місце у цьому "верхньому ешелоні" кожна така особистість повинна вибороти кропіткою працею над власним розвитком. Саме творча активність спонукає зайняти вище місце в суспільстві, яке, відповідно, передбачає відповідальність за свої дії. С. Левицький у "Трагедії свободи" актуально порушує взаємозв'язок творчості і свободи: "Отже, свобода завжди є виходом із кола визначеності, є проривом до нового, є внесенням новизни в буття, вигляданням та реалізацією нових цінностей. У цьому – вічна юність творчості, вічна юність свободи... Тільки творче життя дає істинне задоволення, хоча б нам доводилося переносити при цьому багато страждань і перешкод" [5, с. 186].

Проте не слід все приписувати виключно спадковості – тут бувають прикрі несподіванки, хоча, якщо від народження людина має будь-які здібності, то це вже багато що зумовлює у подальшому житті – ці здібності можна розвинути, примножити, але можна й занехаяти за несприятливих соціальних умов. "Коли вони таким чином виростили та виросли серед таких недобрих впливів, то допускають у душу важко виправну звичку до поганого, яка із часом перетворюється на природу та стає вже не виправною. Через цю причину деякі з них (дітей) залишаються у поганих навичках своїх до смерті, не маючи сил відірватися від пожадливістей, пристрастей та задоволень тілесних, із якими так і помирають; інші ж приходять дещо до тями, пізнають зло, яке ними заволоділо, та намагаються звільнитися від нього" [10, с. 134–135] – такими словами окреслює негативний вплив на дітей поганого виховання мислитель християнського Сходу Х–ХІ ст. Симеон Новий Богослов. Згідно з термінами педагогіки, світогляд та поведінку людини зумовлюють темперамент та характер. Темперамент – це, по суті, і є генетична спадщина, а характер – соціальне виховання. Вплив одного й другого на становлення молоді людини варіюється залежно від багатьох зовнішніх та внутрішніх чинників, зокрема від уміння керувати своєю волею, проте варто повторитися, що основою, підґрунтям для виховного процесу, все ж такі стають вроджені здібності особистості, які й визначають здатність людини до творчості, про яку так піднесено писав Азімов у своєму оригінальному оповіданні.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Азімов Аїзек. Профессия : пер. с англ. / А. Азімов // Дуновение смерти: Роман, повесть, рассказы. – СПб. : Северо-Запад, 1992. – С. 319–388.
2. Александрова О. В. Сократ / О. В. Александрова // Історія філософії : словник / за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 146–148.

3. Балабуха Андрей. Сказки доброго доктора / Андрей Балабуха // Азимов А. Дуновение смерти : Роман, повесть, рассказы. – СПб. : Северо-Запад, 1992. – С. 467–478.
4. Бойченко М. І. Соціальна філософія / М. І. Бойченко // Теоретична і практична філософія : навч. посіб. / В. О. Дем'янов, М. І. Бойченко, В. В. Приходько та ін. ; заг. ред. Л. О. Шашкової. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2017. – С. 98–184.
5. Левицкий С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. – 480 с.
6. Новый Завіт. – К., 1988. – 500 с.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : пер. с исп. / Хосе Ортега-и-Гассет // Избранные труды / сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича – М. : "Весь мир", 1997. – С. 43–163.
8. Платон. Менон : пер. с древнегреч. / Платон ; под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса // Соч. : в 4 т. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – Т. 1. – С. 375–421.
9. Платон. Федон / Платон // Диалоги. – Харків : Фолио, 2008. – С. 152–236.
10. Симеон Новый Богослов. Слово восемьдесят седьмое / Новый Богослов Симеон // Творения. Книга третья. – М. : Сибирская Благовонница, 2011. – С. 129–157.
11. Фромм Эрих. Бегство от свободы / Э. Фромм. – "АСТ", 1994. – (Эксклюзивная классика (АСТ)).
12. Maslow Abraham Harold. Toward psychology of being / Abraham Harold Maslow. – New York : Van Nostrand Reinhold, 1968.

Lymar V.

CREATIVITY: THE ACQUISITION OF A PROFESSION OR THE VOCATION OF BEING

Analyzes the concept of "creativity" in relation to individual freedom. The views of representatives of different philosophical and philosophical traditions on this subject are presented, which confirms in general the high opinion shared by mankind about the importance of creativity as a valuable component and in the personal development of man, and also in the formation of the elite as the intellectual vanguard of humanity.

Keywords: creativity, freedom, character, temperament, elite.

К. С. Рассудіна

кандидат філософських наук

ПРОБЛЕМА ОСОБОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПОЄДНАННІ З КОНЦЕПЦІЯМИ ОСОБИ

Проблема ідентичності людської особи – синхронічної і діахронічної – складна не лише через роздвоєність духовно-тілесної природи людини, але й через те, що мусить враховувати суб'єктивний елемент – почуття власної єдності із собою. Концепції людської особи, які отожднюють її зі свідомістю і самосвідомістю (наслідуючи передусім підхід Дж. Лока) роблять проблематичною ідентифікацію людських індивідів як одних і тих самих на різних етапах їхнього існування. Редукціонізм в онтології, зведення ідентичності до психологічної неперервності перетворюється на етичну проблему. Альтернативою може стати повернення до субстанціональної концепції особи, осучаснюючи доробок у цій сфері Арістотеля, Томи Аквінського і неомістів, до визнання існування особливого суцього, від початку наділеного духовним елементом, "я", хоча й до певного часу не усвідомленого.

Ключові слова: ідентичність, особа, психологічна неперервність, редукціонізм.

Вступ. Питання людської особи багатогранне, вивчається як філософією і психологією, так і багатьма іншими науками, які займаються питаннями її появи, розвитку, діяльності. Тема особової ідентичності – певно, одна з найважливіших не лише для психології, але і для метафізики. Інтерес викликають, зокрема, непорозуміння, спричинені функціонуванням концепцій ідентичності, які відмовляються стверджувати єдність особи від початку до завершення існування людського індивіда, або взагалі заперечують особове "я", вважають її ілюзією.

Історично проблема особової ідентичності гостро постала тоді, коли філософи почали відмовлятися від поняття субстанції, яке використовували для визначення ідентичності як людської, так і речей взагалі ще від часів Арістотеля. Передусім варто вказати на роль у цьому процесі творів Девіда Г'юма (напр. "Трактат про людську природу"). У філософії ХХ-го століття студії особової ідентичності були ускладнені появою множини нових теорій. Тут варто згадати підхід 1) П. Ф. Стросона, згідно з яким ідентичність особи забезпечується єдністю її тіла; 2) Р. Чизема, на думку якого, навпаки, саме тіло перешкоджає ідентифікуванню особи; 3) Дж. Е. Мак-Таггарта, який пропонує епістемологічний аргумент (ми знаємо власне "я" не через опис, а через знайомість); 4) Дж. Меделла, який заперечує субстанціональне існування "я", натомість базує ідентичність на знайомості з подіями нашого ментального життя; 5) Д. Парфітта з його теорією психологічної неперервності (почуття ідентичності забезпечують зв'язки ментальних станів); 6) Т. Нагеля, який стверджує, що в основі психологічної неперервності суб'єкта лежить самість ("я"); 7) Д. Деннета, згідно з яким "я" є ілюзією, існує не онтологічно, а гетерофеноменологічно, є своєрідним центром нарративної ваги; 8) Дж. Мак-Мегана, який пов'язує ідентичність із егоїстичним зацікавленням у власному існуванні.

Отже, у зв'язку з дослідженнями ідентичності людської особи постають проблеми як теоретичного, так і практичного характеру. З одного боку, тривають суперечки про підстави ідентичності та пошуки особового "я". З іншого боку, щоденні практики, зокрема медична, змушують замислитися про ідентичність людини в часі. Можна згадати бодай про три "версії" людини, між якими варто простежити неперервність: 1) людська істота до того, як вона почала усвідомлювати себе собою; 2) цілком приємна доросла особа; 3) хворий на синдром Альцгеймера.

Численні дослідження, здається, тільки збільшують недовіру до пропонованих наукою (філософією, нейро-

біологією тощо) відповідей. Виникає потреба в поясненнях, які не лише дадуть можливість впевнено говорити про ідентичність, але й запобіжать неповазі до особової гідності. Ця стаття пропонує такий шлях пошуків вирішення питання про особову ідентичність: 1) показати складність питання ідентичності, а також коротко – 2) історію його дослідження європейськими філософами; 3) представити проблеми, пов'язані із запропонованими цими філософами трактуваннями особової ідентичності; 4) вказати шляхи до їх можливого розв'язання.

Визначення особової ідентичності. Ідентичність, або тотожність, означає здатність бути самим собою у певний момент (синхронічна єдність) і в певний відрізок часу (діахронічна єдність). Якщо ми говоримо про ідентичність особи, найкраще, як це робить Ю. Бремер, послатися на її розуміння пізнім М. Гайдеггером (кожен той самий об'єкт є тим самим для нього самого) [1, с. 29]. Отже, твердження про ідентичність є принципом як мислення, так і буття: на відміну від рівності, воно передбачає існування не двох, а одного суцього.

Труднощі дослідження ідентичності полягають у тому, що ми мусимо, окрім її зовнішніх рис, брати до уваги – деякі філософи роблять це навіть насамперед – внутрішній стан почуття власної ідентичності. Таким чином ми вводимо елемент суб'єктивності, психологічний елемент. З одного боку, він допомагає зрозуміти феномен нашого "я", який є чимось принципово внутрішнім. З іншого боку – ускладнює об'єктивний аналіз, а також створює ілюзію, ніби особова ідентичність є лише продуктом психіки, формою психологічної неперервності, що охоплює вчинки, настрої, думки тощо (напр. В. Джеймс, Г. Г. Мід). Крім того, існують теорії, згідно яких це "я" лежить у підстав психічної неперервності. До такого розуміння схиляються П. Ф. Стросон, Т. Нагель, Ю. Бремер [1, с. 317].

Інше поняття, пов'язане з ідентичністю, – це єдність свідомості. "Я, – пише Бремер, – є джерелом усіх понять єдності, Я – з одного боку – збирає переживання, змісти в якийсь один акт, якусь збірку, виконуючи своєрідний синтез, а з іншого боку – відокремлює, відрізняє зміст або складеність від іншого змісту або об'єктів" [1, с. 33]. Поняття єдності свідомості ми, однак, відрізняємо від особової єдності, хоча ця остання, на думку Бремера, містить у собі певне почуття єдності. Водночас це почуття передбачає ідентичність особи, тобто не може її створювати.

Іноді єдність свідомості видається ще більш проблематичною, ніж єдність у людині матеріального і духовного елементів. Вона передбачає єдність окремих актів, які слідує один за одним у часі, а також тих, які відбуваються одночасно. Крім того, важливим моментом є усвідомлення цієї єдності (наявність "я", самосвідомість). Кажуть також про автоставлення: "я знаю, що той, до кого я ставлюсь, є я сам". Я знаю, як це – бути свідомим і як це – бути "мною" (курсив мій. – Ю. Б.) [1, с. 52].

Історичний аналіз. Традиційно про ідентичність особи говорили в категоріях субстанціальності. Наприклад, Арістотель назвав субстанцією саме той фактор, який забезпечує єдність і постійність конкретного чого, попри розмаїття і змінність його властивостей. Ці останні – лише акциденції, щось випадкове, несамостійне порівняно із субстанцією, тобто те, що лежить у його основі (sub-stare). Тома Аквінський, посилаючись на категорію субстанції, доповнює розуміння ідентичності особи її внутрішнім досвідом буття самим по собі, суб'єктом, що діє певним характерним для людини чином: пізнає, має чуття (єдність з тілом), а також – це головне – усвідомлює себе суб'єктом своїх учинків [2, с. 21].

Томістична традиція приймає, що саме матерія визначає одиничність людини, а це призводить до проблеми обґрунтування індивідуального існування після смерті. Крім того, видова ідентичність людини, а тому і її буття особою від миті появи до смерті забезпечується духовним елементом, формою людськості [3, с. 50]. Загально кажучи, томізм не заперечує єдність, ідентичність особи, але намагається її довести.

Р. Декарт змістив пункт тяжіння в розумінні особи до її ментальних характеристик, крім того, його дуалізм поставив під сумнів єдність особи в духовно-тілесному вимірі. На його думку, *ce res cogitans* є основою для ідентичності особи: акт її усвідомлення становить, власне, знамените "я мислю". Картезіанський підхід функціонує в сучасній науці зокрема в переконанні, що ідентичність особи слід з'ясувати, не посилаючись на процеси, що відбуваються в тілі, навіть на висновки неврології [1, с. 154].

Варто зауважити, що концепція ідентичності, побудована на розумінні особи як суб'єкта мислення, уяви і дій, необов'язково передбачає визнання субстанціональності. Наприклад, Дж. Меделл обґрунтовує розрізнення "я" і "емпіричної особовості", яка постійно змінюється разом із набуттям досвіду, і надто – не визнає це "я" сумою елементів досвіду. А втім, він відкидає субстанціальне існування особи, міркуючи таким чином: ми добре знаємося на нашому ментальному житті, і завдяки такому знайомству розвивається ідея "я", стаючи відомою частиною нашого ментального життя [1, с. 166].

Подібно (зокрема, пригадаймо, не заперечуючи існування нематеріальної субстанції) мислив і Дж. Лок, який ставив буття однією особою в залежність від усвідомлення "я", пов'язаного з окремими актами мислення. Основа ідентичності – це неперервність самоусвідомлення або самознання (передусім усвідомлення минулих переживань, поєднаних за допомогою пам'яті). Для самого Лока, як і для його послідовників у сучасному світі, цей підхід призвів до практичних проблем, які неможливо розв'язати, напр. питання статусу людини, що спить, або непритомної [4, с. 318]. Проте це не стає приводом для відмови від концепції.

Окрім ототожнення особи з самосвідомістю, Лок використовує цей термін як судовий, для визначення дій і їх оцінки. Особою можна назвати лише раціонального діяча, який підлягає приписам закону, щастю й нещастю [5, с. 234]. Інакше кажучи, ідентичність певного індивіда передбачає те, що її можна покарати або винагородити

за конкретні дії, здійснені в минулому і визнані ним власними (елемент свідомості).

Модифікуючи дефініцію Лока, сучасний американський філософ С. Шумейкер говорить про особу подвійним чином. По-перше, він пов'язує її ідентичність із внутрішнім пригадуванням (тоді особа має бути ідентичною тому, хто пригадував собі щось раніше, або з тим, хто сам це "щось" виконав). По-друге, пригадування події передбачає буття свідком цієї події або одержання знання про неї іншим безпосереднім чином [1, с. 101–102].

На думку ще одного новочасного британського емпіриста Д. Г'юма, ідея "я" емпірично виключена, оскільки ми не маємо жодного враження цього "я". Воно з'являється лише як в'язка спостережень, збір переживань та ідей, які має певна людина (більше на цю тему в іншому місці книжки). Г'юм, звісно, не заперечує наявності в нашій свідомості певної ідеї "я", але вважає її фіктивною, сконструйованою уявою: "з розмаїтих спостережень уява творить фіктивну ідентичність" [1, с. 181], приховуючи від нас факт окремішності різних вражень, які ми отримуємо.

Критикуючи Г'юма, І. Кант зазначає, що суб'єкт має бути логічно простим, інакше ми не зможемо усвідомити складну думку – її має супроводжувати якесь одне представлення "я" (через уже згадане "я мислю"). "Я", що переживає, являє собою умову можливості самих переживань [1, с. 249]. Таким чином, Кант говорить про трансцендентальну єдність аперцепції, або єдність свідомості суб'єкта, відносно якого можливе мислення.

Подібним чином М. Шелер стверджує, що особа становить єдність розмаїтих актів. Однак ідеться не про їх суму, а про щось більше. Живучи в кожному акті і передуючи суттєвим відмінностям у діях – спостереженнях, бажаннях, внутрішніх і зовнішніх чуттях – особа проявляється у цих переживаннях [6, с. 393].

Незважаючи на її популярність, концепцію аналізу особової ідентичності в термінах свідомості або пам'яті неодноразово критикували і продовжують критикувати. Передусім сумніву слід піддати "судову" інтерпретацію особи, яку пропонує Лок. Якщо людська особа конститується на основі здатності пригадувати, порушується вся правова система, яка спирається на відповідальність за здійснені вчинки. За Локом, вчинки, яких ми не запам'ятали, не мають зав'язків із нашою особою, а це означає, що цілий шар нашого минулого випадає з образу нашого "я", коли наші вчинки розглядаються суддями.

Як зауважує Р. Шпеман, пропозиція Лока виявляється внутрішньо суперечливою. Посилаючись на пам'ять, насправді він хоче зробити ідентичність особи незалежною від актуального усвідомлення і зводить її до здатності пригадувати [7, с. 217]. Таким чином, Лок і його послідовники не тільки обмежують кількість претендентів на особовість, але зводять її до абсурду.

Ще в XVIII ст. єп. Дж. Батлер звернув увагу на те, що критерієм розрізнення істинних і хибних пригадувань може бути лише той факт, що це я, конкретний індивід, маю досвід. Тож пам'ять передбачає ідентичність особи, а не навпаки [8, с. 324]. Д. Парфіт, відомий британський експерт з особової ідентичності, бере до уваги закид Батлера і стверджує, що особова ідентичність являє собою неперервність, не пам'яті, а квазі-пам'яті, здатності схоплювати минулі переживання з точки зору суб'єкта, який їх переживає. Такий вид пам'яті передбачає причинно-наслідковий зв'язок із минулими станами [1, с. 206].

Звісно, твердження Парфіта також можна заперечити, тож він не наполягає на його категоричності і не заперечує існування осіб, лише розуміння їх як цілісних і

тотожних. Ми, на його думку, являємо собою гармонізовані та інтегровані поєднання, на кшталт комп'ютерів чи навіть народів. Наша ідентичність як особливих суцх, осіб визначається лише способом нашого мовлення, є, отож, чимсь номінальним.

Загально кажучи, у сучасному мисленні наявні два види антисубстанціальних теорій особової ідентичності, а саме редукціонізм і елімінація. Перший з них зводить "я" до в'язки вражень, визначає його, використовуючи поняття і терміни психології або неврології, а другий – цілковито заперечує поняття "я". Елімінітивіст вважає, що мусить просто ліквідувати все те, чого не можна редукувати до тіла й психіки, зокрема наше "я" (вважаючи його ілюзією). Без "я", звісно, ми жодним чином не можемо говорити про ідентичність.

З-поміж елімінітивістів слід назвати Г'юма, Т. Метцінгера і Д. Деннетта. Останній стверджує, що ідентичність особи не означає нічого більшого, ніж нарративну ідентичність героя певної оповіді. Ми лише створюємо історії, у яких ми – головні персонажі. Механізм розповіді потрібен людині для самозбереження, це бехівіоральна настанова [9, с. 466–474].

Найбільш очевидну критику елімінітивізму здійснив британський ідеаліст Дж. Е. Мак-Таггарт. З цією метою він застосовує картезіанську модель. Його аргументація полягає, якщо коротко, в тому, що моє заперечення існування чого-небудь з необхідністю передбачає існування мого "я". Отож "кожен аргумент, що намагається заперечити дійсність 'я' повертає його назад і, таким чином, потрапляє у суперечність" [1, с. 156].

Проблеми, пов'язані з трактуванням особової ідентичності. Особливу увагу слід приділити тим труднощам, які виникають через відсутність розв'язання проблеми ідентичності особи в часі. Це передусім обґрунтування її онтологічної неперервності, а також питання походження "я". Цієї теми стосується і поява концепції особи як в'язки вражень, про яку я вже побіжно згадувала.

Онтологічна неперервність ставиться під сумнів у тих випадках, коли особовий статус приписує індивіду відповідність певним вимогам, напр., наявність самосвідомості, високий рівень інтелекту або активності мозку. Безперечно, цим критеріям не відповідають ембріони передусім на ранніх стадіях розвитку. Існують два шляхи розв'язання цієї проблеми. Або відмовити в особовому статусі ембріонам, а навіть немовлятам, або ж обґрунтувати онтологічну неперервність ембріона і дорослої людини.

За другий підхід висловлюються здебільшого ті, хто виходить із засновків субстанціальної концепції. Згідно з нею, особа може існувати ще до того, як актуалізуються її властивості. Адже ембріон має "активну потенціальність", тобто вже наділений здібностями, які в належний час актуалізуються без участі зовнішніх факторів. Ще один аргумент на захист особового статусу ненароджених полягає у тому, що "в житті плоду неможливо знайти жодної виразної граничної точки", тоді як "кожен людський організм зберігає свою індивідуальну ідентичність протягом всього життя" [10, с. 136].

Усі акти людини, мислення чи діяння, це вирази її природи, яка передбачає особовість. Інакше кажучи, онтична суб'єктність передує феноменологічній. Сучасна генетика і ембріологія також підтверджують неперервність існування одного й того ж суцхого до і після народження. Доказом може бути, напр. дослідження геному і генетичного коду. За натуралістичним підходом, ембріон не може бути особою, оскільки не має особових рис, він не є ані свідомим, ані незалежним від організму матері тощо, натомість його характеризують інші властивості,

яких не має дорослий індивід. Отож, дехто стверджує, що ми маємо справу з двома окремими суцхами, одне з яких є особою, а друге ще ні.

Більш метафізичний підхід, натомість, стверджує існування як біологічної, так і онтологічної неперервності між зиготою, ембріоном, немовлям і дорослою людиною. Посилаються при цьому на поняття природного виду. Людський ембріон належить до виду "людина", по-перше, завдяки своєму геному, по-друге, саме завдяки цій неперервності. Не існує ніякої прогалини між 28 і 29 днем пренатального розвитку, або між дитиною за мить до і після народження, за винятком місця перебування.

Традиційно в цьому випадку застосовується порівняння з жолудем і дубом. Як жолудь становить не окремий від дубу вид, а фазу його розвитку, так само ембріон – це людина на певному, початковому етапі розвитку, коли вона ще не виявила усіх вроджених можливостей. Один із закидів до такого підходу стосується того факту, що до 14 дня розвитку ембріон здатен ділитися, тобто ми не можемо говорити про індивідуальну особу принаймні до цієї миті. Д. П. Салмесі відповідає на це, що, можливо, здатність до такого поділу саме в цей період є однією з характеристик людського виду [11, с. 492].

Ті, хто відмовляється від онтологічної неперервності особи від самого моменту зачаття, або ж ранніх етапів пренатального розвитку, мають проблему з походженням "я". Якщо вважати, що ембріон – це лише людська істота, біологічний, тваринний організм певного виду, неможливо пояснити, коли і як з матерії виникає щось духовне, а точніше "я". Деякі науковці, напр. емерджентисти, пояснюють цей факт, виходячи з відношень між біологічним і ментальним компонентами, де другий немовби вириває з потенціальності матерії. Проблема, однак, залишається, оскільки емпірична наука не здатна пояснити, яким чином ментальне може бути представлене як приховане в матерії. Здається, існує тільки одна альтернатива: визнання існування особливого суцхого, від початку наділеного духовним елементом, тобто і "я", хоча й до певного часу не усвідомленим.

Отож, проблема "я" пов'язана з елімінітивізмом у розумінні особи. Постулюючи залежність "я" від перцепцій (як і будь-якого іншого змісту свідомості) Г'юм, як я уже зазначала, розуміє особу і "я" як в'язку чуттів, перцепцій і вражень, а також утворених з них ідей. На його думку, "я" являє собою довгий струмінь різних ментальних станів, поєднаних як причини і наслідки. До речі, ми маємо тут справу ще з однією проблемою Г'юма: відношення між різноманітними перцепціями не можуть бути асоціативними (причинність, подібність, сусідство у часі і просторі), і тому Г'юм не здатен їх пояснити [1, с. 185–188].

Г'юм щиро пише про те, що не може схопити власне "я" без якоїсь перцепції і не спостерігає нічого, крім перцепцій [12, с. 134–135]. Інакше кажучи, досліджуючи себе, людина ніколи не усвідомлює постійної перцепції, предметів якої відповідало б її "я". Слід зазначити, що, за теорією пізнання Г'юма, кожна ідея виводиться з якогось враження. Тоді як "я" – це не враження, а тому не існує і його ідеї. Таким чином Г'юм емпірично виключає "я" з наукового дискурсу, залишаючи для нього місце хіба що в поточній мові, де їй відповідає набір спостережень та ідей певної особи.

Звісно, хоча іноді наш досвід, здається, підтверджує погляд Г'юма, він піддається критиці. Навіть сам Г'юм відчував слабкість свого пояснення. Критикуючи висновки британського емпіриста, Г. Ж. Голуб (виражаючи, зокрема, думку Р. Чизема) немовби запитує його: яким чином набір розмаїтих чуттєвих вражень може реалізу-

вати таку складну активність, як самосвідомість або абстрактне мислення? Як він може "виривати", "утримувати" для усвідомлення тільки певні враження з усього струменя? Зрештою, що має відрізнити мене від інших людей, які отримують подібний до мого досвід? [13, с. 15]. Р. Інгарден також критикує теорію в'язки, але з боку етики. Він пише, що редукція особи до множини чистих переживань робить неможливим пояснення онтичних основ відповідальності [14, с. 132]. Подібних закидів зазнала, як я уже згадувала, "судова" інтерпретація особи Лока.

Висновки. Сучасні дослідження людської свідомості, зокрема переживання власної ідентичності, по суті, переносять у площину наукових досягнень ХХ–ХХІ ст. ідеї Р. Декарта Дж. Лока і Д. Г'юма. Тут бере початок схильність до ототожнення ідентичності із неперервністю ментальних станів (редукціонізм), або ж цілковите її заперечення (елімінація). Питання ідентичності прямо пов'язане з концепціями особовості, яких дотримуються ті чи інші філософи. Уявлення про особу як самосвідомого й автономного суб'єкта ускладнює простеження ідентичності конкретного індивіда на тих стадіях його розвитку, коли він ще не має свідомості, або ж його самоусвідомлення руйнується внаслідок хвороби.

Навіть короткий огляд проблем, викликаних поширенням, передусім редукціонізму в розумінні людської особи, велить замислитися над тим, чи не слід повернутися до відкинutoї альтернативи. Приймаючи субстанціальну концепцію особи (разом із потенціальністю особових рис у кожному індивіді, належному до виду "людина") можна обґрунтувати онтологічну, а не тільки психологічну (з її непевністю) неперервність існування людської істоти на різних його етапах. Можливо, "забуте старе" здатне зарадити теперішнім мислителям, повернувшись у осясованих інтерпретаціях.

Rassudina K.

THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY IN CONNECTION WITH THE CONCEPTIONS OF PERSONALITY

The problem of the identity of the human person – synchronic and diachronic – is complex because of the duality of the spiritual and bodily human nature. Moreover, when we are dealing with a person the subjective element should be taken into account – a sense of one's own oneness with oneself. Historically, identity was based either on the theory of substance or on connections in the consciousness of the individual.

The concepts of the human personality that identify it with consciousness and self-awareness (inheriting, first of all, J. Locke's approach) make it difficult to identify human individuals as the selfsame at different stages of their existence. I mean human beings whose consciousness has not yet formed, or has been destroyed. Reductionism in ontology, reducing identity to psychological continuity, turns into an ethical problem. An alternative could be a return to the substantial conception of person. It seems possible to modernize the heritage of Aristotle, Thomas Aquinas and the Neotomists, to recognize the existence of a special being, originally endowed with a spiritual element, self, albeit not conscious until a certain time.

Key words: *identity, person, psychological continuity, reductionism.*

ЛІТЕРАТУРА:

1. Bremer J. Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych / J. Bremer. – Kraków : Wydawnictwo Aureus, 2014. – 488 с.
2. Krapiec M. Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu / M. Krapiec // Błąd antropologiczny / ред. А. Maryniarczyk, К. Stępień. – Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003. – 407.
3. Listowska B. Gogacz – Judycki. Dwie koncepcje indywidualności osoby ludzkiej / В. Listowska // Logos i ethos. – № 2 (37). – 2014. – С. 47–75.
4. Locke J. Essay Concerning Human Understanding / J. Locke. – Philadelphia : The Pennsylvania State University, 1999. – 719 с.
5. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор ; пер. А. Васильченко. – Київ : Дух і Літера, 2005. – 696 с.
6. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik / M. Scheler. – Bern : A. Francke Verlag, 1954. – 676 с.
7. Kożuchowski J. Roberta Spaemann nowe ujęcie klasycznej teorii osoby / J. Kożuchowski // Filo-Sofija. – № 18. – 2012. – С. 203–222.
8. Butler J. The Analogy of Religion / J. Butler. – New York : M.H. Newman & co., 1847. – 306 с.
9. Dennett D. C. Why Everyone Is a Novelist / D. C. Dennett // The Times Literary Supplements. – № 4, 459. – September 16–22. – 1988. – С. 1–8.
10. Żuradski T. Argument z niepewności normatywnej a etyczna ocena badań naukowych wykorzystujących ludzkie embriony / T. Żuradski // Diametros. – № 32. – 2012. – С. 131–159.
11. Sulmasy D. P. Dignity and Bioethics: History, Theory, and Selected Applications // Schulman A., ред. Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics / D. P. Sulmasy. – Washington, 2008. – С. 469–501.
12. Sulmasy D. P. A Treatise of Human Nature / D. P. Sulmasy. – Oxford : Clarendon Press, 1896. – 709 с.
13. Hołub G. Creating Better People? Some Considerations on Genetic Enhancement / G. Hołub // The National Catholic Bioethics Quarterly. – № 10 (4). – 2010. – С. 723–740.
14. Ingarden R. Książeczka o człowieku / R. Ingarden ; пер. А. Węgrzecki. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1973. – 189 с.

3. В. Шевченко

кандидат філософських наук, доцент

ЗНАЧУЩІСТЬ СОЦІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ ДЛЯ ВСТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (Критичний аналіз праці Ганса Йоаса "Виникнення цінностей")

Здійснено аналіз ролі соціальних цінностей для встановлення соціальної ідентичності. Стаття побудована як критичний аналіз праці Ганса Йоаса "Виникнення цінностей" і полеміка з позицією його автора. Конкретність і контекстуальність цінностей заперечує лише панівний характер лише універсалістських норм, але не нормативізм як такий. Дослідження проблеми соціальної ідентичності надає необхідне пояснення, чому мають виникати цінності. Цінності потрібні особистості, щоб будувати свою ідентичність. Цінності є певним смисловим матеріалом, вони утворюють різні версії соціальної ідентичності, з яких потім особистість вибудовує власну ідентичність. Соціальна ідентичність не конструється із суми персональних ідентичностей. Ціннісний підхід до проблеми соціальної ідентичності дає підстави для визначення меж можливого застосування нормативних характеристик для подальшого дослідження соціальної ідентичності. Системна аксіологічна експлікація ролі цінностей у інтерсуб'єктивному виникненні і розвитку соціальної ідентичності відкриває перспективу аксіологічного аналізу множинної соціальної ідентичності.

Ключові слова: соціальні цінності, соціальна ідентичність, самість, ідентичність особистості, інтерсуб'єктивність, контрконтекстуальність, соціальна комунікація.

У книзі сучасного німецького філософа Ганса Йоаса "Виникнення цінностей" здійснено спробу відповісти на питання, актуальне сьогодні як в теоретичному, так і в практичному плані, а саме на питання про виникнення цінностей. Для цього Йоас висвітлює дискусію з цього питання, яка тривала протягом декількох десятиліть (щонайменше під впливом творчості Фрідріха Ніцше і Джона Дьюї). Утім, питання про цінності самі по собі, у "чистому вигляді" є питанням спекулятивним, тоді як реальні цінності є дійсними і осмисленими лише в їх соціальній конкретності. Варто врахувати досвід дослідження цінностей Йоасом для розв'язання завдання визначення соціальної ідентичності – надто, що явно чи неявно саме таке завдання ставили перед собою ті класики філософії, праці яких він аналізує. Крім того, ціннісний підхід до проблеми соціальної ідентичності дає підстави для визначення меж можливого застосування нормативних характеристик для подальшого дослідження соціальної ідентичності.

Класиком філософії цінностей є Ніцше: саме він висвітлює виникнення (іудейсько-християнських) цінностей справедливості і любові з феномену ресентименту і протиставляє цій традиції контрафактичну перспективу встановлення власної цінності самим суверенним індивідом [13]. Таким чином від доволі дифузної соціальної ідентичності народів Ніцше переходить до соціальної ідентичності індивідів. Ціннісному абсолютизму і його нащадку ціннісному об'єктивізму Ніцше протиставляє фактично ціннісний релятивізм. Натомість філософія Дьюї являє собою, за словами Йоаса "серединний шлях між ціннісним релятивізмом та ціннісним об'єктивізмом" [8, с. 239]. За його свідченням, "у теорії релігії Дьюї пов'язує інтерсуб'єктивістське розуміння формування ідентичності з розумінням ролі уяви і креативності в процесі виникнення цінностей та ідеалів" [8, с. 239]. Орієнтація особистості на цілісну самість в уяві, за свідченням Дьюї, виникає в результаті досвіду комунікації та досвіду потрясіння через сприйняття Іншого [9].

За спостереженням Йоаса, канадський філософ Чарльз Тейлор тісніше, ніж Дьюї, встановлює зв'язок між філософією цінностей та теорією формування ідентичності, яку він аналізує і розбудовує як філософію самості [8, с. 239]. Дійсно, Тейлор відкрито і сміливо спирається водночас на досвід феноменології моральних почуттів Макса Шелера [18] та на інтеракціоністську парадигму, представлену теоріями Дьюї та Джорджа Герберта Міда

[12], хоча ці два напрями і спираються на відмінні уявлення про джерело виникнення цінностей. Власне, Тейлор шукає шлях до конкретики моральних цінностей – з метою уникнути абстрактності моральних вимог кантіанської традиції [16]. Таким чином, слід брати до уваги ці три лінії – неокантіанство, феноменологію емоцій та інтеракціонізм – для того, щоби зрозуміти, чому Тейлор схиляється до певної версії інтерсуб'єктивного розуміння цінностей, а сам Йоас йде шляхом радикального слідування інтерсуб'єктивності цінностей, намагаючись знайти спільну платформу для теорій Тейлора, Річарда Рорті [15] та Юргена Габермаса [6–7, с. 20].

Інтерсуб'єктивісти видаються надмірними емпіриками, невиправдано сильно прив'язаними до соціального контексту. З іншого боку, трансценденталізм орієнтує не надмірний розрив з емпіричними даними, із соціальним контекстом, яким він протиставляє категоричну безальтернативність обов'язку. Тому Йоас, слідом за Тейлором, і апелює до феноменології емоцій Шелера: "Щоб уникнути обмеженості підходу, зосередженого на моральності в значенні почуттів обов'язку і досвіду належного, характерного не лише для Зіммера, а й для всіх авторів (включаючи Ніцше), орієнтованих на Канта, ми звернулися до творів Макса Шелера. У них представлена багата феноменологія моральних почуттів і досвіду прихильності атрактивним цінностям" [8, с. 239]. Однак чи є насправді філософія Шелера справжньою альтернативою трансценденталізму?

Як свідчить Йоас: "Саме тому, що Шелер в своїй етиці робить ставку винятково на цінності і, на відміну від Канта і його послідовників, не визнає за належним власного виміру об'єктивізації і універсалізації, уникнути висновку про абсолютну випадковість (конtingентність) цінностей він може, тільки забезпечивши їм підтримку у вигляді об'єктивно наявного світу цінностей" [8, с. 132]. Тобто все ж Шелер наполягає на трансцендентних засадах соціального досвіду, адже ці об'єктивні цінності являють собою хоча й не трансцендентне як належне, а все ж трансцендентне – як вічні цінності, до того ж впорядковані незмінним чином у ієрархічний порядок. Натомість, інтерсуб'єктивісти наголошують на первинному значенні соціального досвіду як результату зустрічних інтерпретацій конкретних особистостей. Для виходу з цієї колізії Тейлор звертає увагу на класичне герменевтичне коло інтерпретації та досвіду,

але вже в контексті проблеми ідентичності особистості [16]. Таким чином, у соціальному досвіді особистості трансцендентальні засади (а для Тейлора це – релігійні засади) досвіду отримують не просто своє підтвердження, а власне щоразу вперше відкриваються у щоразу новому досвіді Іншого, який ще потребує нашої інтерпретації, як одкровення.

Однак, на думку Йоаса, усі ці теорії не вирішують питання виникнення цінностей. Неминущою виявляється проблема контингентності, тобто необов'язковості виникнення цінностей – навіть за умови наявності усіх соціальних передумов для цього. Однак для Йоаса контингентність цінностей – не завжди ознака їхньої слабкості – часто це якраз свідчення сили конкретних особистостей, їхньої сили творити цінності: "нас цікавлять ...тільки ті напрями, які готові продумати суб'єктивність і контингентні оцінювання. Тільки в них питання про виникнення цінностей не обмежене аспектом участі контингентних суб'єктів у сфері ідеальної значущості, але поширюється також на виникнення ідеальної значущості з контингентні суб'єктивності" [8, с. 34]. Йоас захоплено реконструює позицію Джона Дьюї щодо соціальної комунікації як джерела соціальних смислів взагалі і цінностей зокрема. Так, він наводить такий промовистий уривок з Дьюї: "Комунікація – це найдивовижніше, що є на землі. Те, що речі з рівня зовнішнього відштовхування і притягування можуть перейти на рівень, на якому вони відкриваються людині і за рахунок цього також самим собі, що в результаті комунікації народжується участь – це чудо, на тлі якого тьмяніє диво трансубстанціації" [19, с. 167]. Переваги комунікативного підходу порівняно з суб'єктно-орієнтованим підходом чітко вказав М. Бойченко [5], однак Дьюї лише намітив перехід до парадигми комунікації.

Відповідно, на нашу думку, саме тому радикально актуалізується проблема соціальної ідентичності – адже саме вона надає необхідне пояснення, чому мають виникати цінності. Цінності потрібні особистості – саме на них вона спирається, коли будує свою ідентичність. Однак ідентичність особистості, як показує вже символічний інтеракціонізм, а ще більше феноменологічна традиція, ніколи не будуються з нічого – завжди є певний словесний матеріал, різні версії соціальної ідентичності, з яких потім особистість вибудовує власну ідентичність. Саме з соціальних ідентичностей вибудовується персональна, а не з суми персональних – соціальна: яку би важливу роль не відігравали окремі видатні особистості для творення окремих видів соціальної ідентичності. Тому таку соціальну ідентичність варто аналізувати не з позицій теорії особистості, а з позицій теорії соціальних спільнот – як це переконливо доводить М. Бойченко у своїй монографії "Системний підхід у соціальному пізнанні" [4, с. 216–228]. Варто наголосити, що соціальна ідентичність базується на цінностях, адже цінності також мають не індивідуальну, а принципово інтерсуб'єктивну природу.

Цю позицію щодо вирішальної ролі соціальних спільнот у виникненні соціальної ідентичності добре аргументує головна думка дослідження Йоаса: "Цінності виникають в досвіді формування та трансценденції самості" [8, с. 192]. Ця трансценденція має не метафізичний, а цілком соціальний характер: на практиці це – трансценденція до Іншого. Таким чином, Йоас намічає шлях до об'єднання теорії виникнення цінностей з універсалістською концепцією моралі. Втім, це – не єдиний можливий шлях. М. Бойченко пропонує більш поетапне сходження від цінностей спільноти до більш загальних ціннісних позицій: не варто одразу здійснювати трансцендентальний

"стрибок" до універсалістських цінностей – натомість варто йти більш повільним, але більш надійним шляхом генералізації цінностей [3]. Замість накидати абстрактну спільність цінностей у ідеальному комунікативному дискурсі, варто йти шляхом поступового практичного узгодження цінностей у реальній соціальній комунікації.

На думку Йоаса, Вільям Джеймс [8] вважає класичним прикладом протиставлення лінійності і монологічності етики у дусі кантіанства розмаїття цінностей релігійного досвіду: скільки релігій, стільки й різних цінностей, попри те, що усі релігії також апелюють до належного. "У Вільяма Джеймса знаходимо більш конструктивну відповідь на настільки ж радикально сформульоване питання. Джеймс намагається відобразити все розмаїття релігійного досвіду. Висновки з його дослідження цього досвіду з акцентом на досвіді звернення і молитви поширюються і на виникнення прихильності щодо цінностей загалом. Дюркгайм продовжує традицію Джеймса в тому, що стосується побудови теорії релігії на основі інтерпретації досвіду, але протиставляє односторонньому індивідуалізму Джеймса настільки ж односторонній колективізм" [8, с. 238].

"Характерний для філософії життя надмірно релятивістський стиль аргументації", і загальна його нераціоналістична позиція не дозволяє Георгу Зіммелю сформулювати ті розрізнення, які необхідні для відповіді на запитання Йоаса щодо джерела цінностей [8, с. 238], яке ми переосмислюємо як питання про соціальну конкретику цінностей, якої потребує формування соціальної ідентичності. На прикладі релігії Зіммель показує нерелевантність релігійних почуттів віруючих однієї релігії щодо інституційних форм, які пропонує інша релігія. Істотний внесок Зіммеля в вивчення конкретики цінностей можна зрозуміти лише в тому разі, стверджує Йоас, "якщо вийти за межі його теорії релігії. У феноменологічному плані це стосується, перш за все, його аналізу сприйняття війни і ентузіазму в зв'язку з несподіваним єднанням нації" [8, с. 238]. Нібито війна могла би як соціальна форма виступити такою загальнонаціональною основою єднання – але Зіммель швидко перекоонується, що це не так. Він повертається до свого базового переконання, що немає цінностей, які могли би претендувати на універсальність – навіть у межах однієї нації, не кажучи вже про все людство. Можна зробити загальний висновок зі звернення до досвіду аналізу цінностей Зіммелем: соціальні цінності виявляються завжди релевантними, а намагання їх узагальнити призводить до їх ослаблення і зникнення.

У цьому аспекті, а також в питанні співвідношення досвіду прихильності цінностям і досвіду відповідальності теорія Тейлора, як виявилось, також не в змозі дати остаточну відповідь на питання про зв'язок соціальної ідентичності і цінностей [16, 17]. Тому наступним кроком для Йоаса стала "радикалізація проблеми контингентності цінностей, сформульована на самому початку нашого дослідження" [8, с. 240]. Як ми вже зазначали, для Йоаса саме контингентність цінностей створює передумови для виникнення нових цінностей: їхня не гарантованість водночас означає водночас і їхню критичну залежність від їхньої підтримки людьми. "Цю радикалізацію було нами здійснено в ході аналізу того виклику, який постмодерністи і зокрема Річард Рорті, кинули поняттям "ідентичність" і "цінність" [8, с. 240]. На аналізі позиції Рорті Йоас окремо зупинився раніше [8, с. 193–196], але в кінці роботи знову повертається до її ключових аспектів.

Як уже зазначали вище, Йоас так формулює свою головну ідею, тепер уже у підсумковому розділі свого

дослідження: "цінності виникають в досвіді формування і трансценденції самості" [8, с. 240]. Ось як він пропонує попередити можливі помилки в розумінні точного змісту цієї ідеї.

Перша можлива омана, на думку Йоаса, стосується того статусу, який в контексті теми ідентичності особистості має феноменологічний аналіз виникнення цінностей: "У всіх розглянутих нами теоріях прояснення окремих феноменів займає важливе місце в аргументації. Ресентимент і самостійне встановлення цінностей, звернення і молитва, колективний екстаз в стародавньому ритуалі і в націоналістичній ейфорії з приводу війни, зіткнення зі смертю, почуття сорому і провини, каяття і смирення, розкриття самості в розмові і в переживанні природи, досвід прихильності сильним оцінкам і страх перед приниженням – всі ці та багато інших явищ залучалися до розгляду, але їхній глибинний сенс не був розкритий" [8, с. 241]. Цікаво, що до дослідників феноменологічного досвіду цінностей Йоас зараховує зовсім не феноменологів (Ніцше, Зіммеля, Дюркгайма, Джеймса, Дьюї), тут у нього йде мова радше про дослідників різних соціальних феноменів, а не феноменологів, але його висновки легко застосувати і до власне феноменологів. Йоас закидає, що теоретичний феноменологічний досвід цінностей (не рахуючи оригінальної спроби Шелера) так і залишився несистематизованим практично: кожен автор більше прив'язаний до своєї предметної сфери і його теорія може бути успішно застосована саме до неї, але не до предметної теорії іншого: "Що міг би Джеймс сказати про ресентимент, Дюркгайм – про націоналістичну ейфорію з приводу війни, а Дьюї – про зіткнення індивіда зі смертю?" [8, с. 241].

Етика може бути лише практичною філософією – вочевидь саме таких позицій дотримується Йоас, а от якраз із практичністю у аналізі розмаїття цінностей як соціального феномену якраз і залишаються значні проблеми. Практичною і при цьому достатньо загальною відповіддю на це питання, на нашу думку, могло би бути звернення до феномену соціальних спільнот як ключового – як для визначення змісту і сфери чинності конкретних соціальних цінностей, так і для визначення основних параметрів конкретних втілень соціальної ідентичності.

"Друга можлива омана виникає з багатозначності слова "виникнення". Вираз "виникнення цінностей" допускає чотири трактування. Може йтися: по-перше, про проголошення тієї чи іншої цінності вперше в історії; по-друге, про відстоювання цієї цінності невеликою групою послідовників, яка поступово збільшується; по-третє, про виникнення прихильності вже існуючим цінностям у індивідів, наприклад, в результаті навернення; і, нарешті, по-четверте, про пожвавлення забутих цінностей або цінностей, які втратили свій мотиваційний потенціал" [8, с. 241–242]. Нерідко дослідження цінностей редукується до здійснення атрибуції конкретних цінностей до одного з цих чотирьох типів класифікації. Однак питання походження цінностей у кожному зі згаданих чотирьох випадків є лише історичним і, на думку Йоаса, не дає відповіді на питання по суті – чим є цінності як трансценденція конкретної самості. Вважаємо за доцільне ще більше радикалізувати це питання: яким саме чином і які саме цінності забезпечують соціальну ідентифікацію особистості, завдяки якій вона стає стійким членом певних соціальних спільнот?

Однак з останньою оманою, яку фіксує Йоас, ми не зовсім згодні. "Третя і, мабуть, найбільш небезпечна помилка щодо цієї аргументації полягає в тому, що акцент на контингентності виникнення цінностей трактують як

заклик до спростування домагань універсалістської моралі, приписуючи всій аргументації релятивістський або, більш того, навіть антиморальний намір" [8, с. 242]. Тут Йоас натякає на те, що, відстоюючи контекстуальність соціальних цінностей, ми нібито заперечуємо саму можливість контрконтекстуальності соціальних норм. Нам таке припущення видається несправедливим. Дійсно, конкретність і контекстуальність цінностей, яку, зокрема, розкривають комунітаристи, заперечує лише домінуючий характер лише універсалістських норм, але не нормативізм як такий. Адже зовсім не всі ліберали борються за домінування універсалістських норм. Багато прихильників лібералізму визнають щонайменше практичну, якщо не теоретичну необхідність конкретності соціальних норм. Від того, що норми не є універсальними, вони не втрачають, а навпаки – посилюють свою обов'язковість, адже чітко визначений їхній адресат. Тоді як для універсалістських норм не спрацьовують соціальні дилеми: індивіди не розуміють, як їхні дії на користь не конкретної спільноти, а абстрактного людства, повернуться до них відчутними практичними благами. Класичним прикладом може слугувати ситуація з екологічною проблематикою у планетарному масштабі: глобальне потепління для багатьох має вигляд не реальної загрози, а, відповідно, боротьби з його антропогенними і техногенними причинами – не чіткого імперативу, а універсалістською химерою. Майже кожен легко приймає найсумнівніші заперечення доведень щодо глобального потепління: адже визнання цих доведень змушує обмежити власні блага вже сьогодні, а їхнє заперечення – бездумно користуватися ними, не дбаючи про власне майбутнє і майбутнє нащадків. Мовляв, те, що не є чітко доведеним, не можна розглядати як підставу для коректив поведінки.

Універсалізм з цієї точки зору серйозно ослаблює практичний бік моральної аргументації. Така аргументація має відштовхуватися від конкретних і контекстуальних фактичних благ особистості і, аргументуючи від них, вибудовувати контрфактичну етичну стратегію. Так, можна застосовувати до ситуації з глобальним потеплінням так зване "парі Паскаля" [14], і тоді кожна людина побоїться втратити тотально власний добробут у близькому майбутньому, але швидше пожертвує його частиною сьогодні.

Щодо критики Ніцше, який, власне, і започаткував переможну ходу теми цінностей у сучасній філософії, нам видається, що Йоас також більше епатажний, аніж правий: "У досліджуваному періоді, обмеженому дискурсом про виникнення цінностей, ніцшеанська спроба "подолання моралі" виявилась настільки залежною від кантівської дихотомії обов'язку і схильності і положень найбільше критикованої формалізованої моралі, що в філософії Ніцше сталася всього лише інверсія, а не зняття виявленої ним дилеми" [8, с. 243]. Чи можемо закидати Ніцше, що він схильностям підпорядкував обов'язок? Аж ніяк! Адже етична ригористичність надлюдина не є обожненням власних примх – це вистраждана і випробувана власним життям істина, яка сильніша за "об'єктивні" істини емпіричних наук, адже у власному досвіді ця етична істина знаходить не лише фактичне досвідне підтвердження, але і "остаточне" (мовою Карла-Отто Апеля [2]) ціннісне обґрунтування. Так, це обґрунтування не видається комунікативним, але як знайти іншу людину, настільки ж компетентну у ваших власних переживаннях, як і ви самі? Тому вибір невеликий: або доведеться свідомо йти на пониження якості дискурсу (тобто, фактично зруйнувати його), або ж за-

лишити єдиним іншим учасником дискурсу власне сумління (як і робили сильні філософи щонайменше з часів Марка Аврелія [1]). Таким чином, в філософії Ніцше ніякої інверсії кантіанства не відбувається, але відбувається радикалізація тієї позиції, яку намітив ще Кант – в основі формалізму його етики все ж визначально, априорно, лежить презумпція етичних цінностей. Ніцше лише остаточно експлікує цю презумпцію і надає їй характер нової релігії.

Таким чином, Ніцше зачинає ту ціннісну позицію, яку дещо згодом Макс Вебер концептуалізує як позицію харизматичного лідера, цінності якого з потенційних (індивідуалістично-суб'єктивної позиції) перетворюються на актуальні (інтерсуб'єктивно-спільнотну позицію). Утім, розкривають предметно цю перспективу Рорти і Габермас, на що лише натякає Йоас. Щоб зрозуміти системний аксіологічний сенс такої експлікації ролі цінностей у інтерсуб'єктивному виникненні і розвитку соціальних ідентичностей, слід зробити значно ширші обґрунтування, аніж ті, на які наслідився Йоас. Зокрема, це відкриває перспективу аксіологічного аналізу множинної соціальної ідентичності. Але це предмет окремого розгляду.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аврелий Марк Размышления : пер. с лат. / Марк Аврелий. – 2-е изд., исправ. и доп. – СПб.: Наука, 1993. – 259 с.
2. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / К.-О. Апель ; пер. з нім. В. Купліна. – К. : Дух і Літера, 2009. – 430 с.
3. Бойченко М. Етос комунікативних спільнот та генералізація соціальних цінностей / М. Бойченко // Діалог і порозуміння для європейської і світової спільнот : монографія / за ред. А. Ф. Карася. – Львів : ЛНУ, 2017. – С. 41–49.
4. Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти / М. І. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.

5. Бойченко М. Теорія дії та теорія комунікації як граничне обґрунтування системного підходу у соціальному пізнанні / М. Бойченко // Практична філософія. – К., 2010. – № 1 (35). – С. 11–16.
6. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас ; пер. з нім. В. Купліна. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
7. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас ; пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
8. Джеймс У. Воля к вере / У. Джеймс ; сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков. – М. : Республика, 1997. – 431 с.
9. Дьюи Дж. Либерализм и социальные действия / Дж. Дьюи ; пер. с англ. В. Нагдасевой // Демократия и XX век : хрестоматия по курсу гражданского образования для педагогических университетов. – Нижний Новгород, 1997. – С. 55–70.
10. Зиммель Г. Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) : пер. с нем. / Г. Зиммель // Избранные работы. – К. : Ника-Центр, 2014. – С. 11–60.
11. Йоас Х. Возникновение ценностей / пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
12. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевиориста / Дж. Г. Мід ; пер. з англ. Т. Корпало. – К. : Український центр духовної культури, 2000. – 374 с.
13. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. / Ф. Ницше // Избр. произведения : в 3 т. – М. : REFL, 1994. – Т. 1. – 352 с.
14. Паскаль Б. Думки : пер. з фр. / Б. Паскаль. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 704 с.
15. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти ; пер. с англ. В. В. Целищева; научн. ред. издания В. В. Целищев. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского университета, 1997. – 320 с.
16. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності : пер. з англ. / Ч. Тейлор. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
17. Тейлор Ч. Етика автентичності : пер. з англ. / Ч. Тейлор. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.
18. Шелер М. Ordo amoris : пер. з нім. / М. Шелер // Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – С. 339–376.
19. Dewey John. Erfahrung und Natur / John Dewey. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995. – 465 s.
20. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns : 2 bd. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung / J. Habermas.– Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981. – 533 S.

Shevchenko Z.

THE IMPORTANCE OF SOCIAL VALUES FOR ESTABLISHING SOCIAL IDENTITY (Critical analysis of the work of Values by Hans Joas)

Analyzes the role of social values for establishing social identity. The article is constructed as a critical analysis of Hans Joas's work "The emergence of values" and the controversy with the position of its author. The specificity and counter-contextuality of values deny the dominant character of universalist norms alone, but not normativism per se. Research of social identity provides a necessary explanation of why values should emerge. Values are necessary for the personality to build its own identity. Values are some meaningful material, they form different versions of social identity, from which personality then builds its own identity. The social identity is not constructed from the sum of personal ones. A value-based approach to the problem of social identity provides a basis for determining the limits of the possible application of normative characteristics for further study of social identity. The systematic axiological explication of the role of values in the intersubjective emergence and development of social identity opens the prospect of axiological analysis of multiple social identities.

Keywords: social values, social identity, self, identity, intersubjectivity, counter-contextuality, social communication.

О. О. Шморгун

кандидат філософських наук

СВІТОГЛЯДНО-МОБІЛІЗАЦІЙНІ СТРАТЕГІЇ ДУХОВНОГО ВИЖИВАННЯ В КРИЗОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

Розглянуто філософські підвалини розбудови новітньої української національної ідеї. Доведено перспективність звернення до філософських здобутків французького (Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. де Сент-Екзюпері) та німецького (М. Гайдеггер) екзистенціалізму для виконання цього завдання. Показано ідейну спорідненість між французьким та німецьким напрямками екзистенційної філософії саме на ґрунті сміложиттєвих пошуків, пов'язаних із "межовою ситуацією" втрати як французами, так і німцями своєї національної ідентичності на тлі кризового стану суспільства, породженого катастрофою Другої світової війни. Проведено паралелі між описаною ситуацією та сучасним кризовим станом українського суспільства та зроблено висновок про необхідність переосмислення саме в цьому контексті української культурної спадщини і, зокрема, насамперед творчості І. Франка, Лесі Українки, В. Винниченка.

Ключові слова: національна ідея, атеїстичний екзистенціалізм, екзистенційний патріотизм.

Останні роки ситуація в Україні характеризується граничною нестабільністю: фактично від здобуття незалежності в 1991 році вона переживає затяжну кризу, яка в окремих регіонах фактично переросла у гуманітарну катастрофу. Однак кризовість та нестабільність в Україні є лише частковим випадком кризовості та нестабільності всього світу. За прогнозами Римського клубу [5] та оцінками незалежних аналітиків [4] глобальна економіка нині перебуває в перехідному стані, пов'язаному із цілою низкою демографічних, екологічних, ресурсних проблем, з якого можливі лише два виходи: або відчайдушна мобілізація всіх сил і докорінне переосмислення споживачьких світоглядних установок, або глобальна катастрофа, в якій людство, якщо і не загине, то відкотиться далеко назад у своєму цивілізаційному розвитку.

За такого стану справ перед інтелектуалами та митцями всіх країн постає завдання творення засобами філософської гуманітарної думки та мистецтва нового мобілізаційного світогляду, який зміг би об'єднати людей для протистояння негативним тенденціям, запропонував би їм естетичні ідеали та етичні орієнтири, альтернативні соціальній пасивності та споживацтву, подолав нарешті ту суспільну "аномію" (термін Е. Дюркгейма), яка завжди йде пліч-о-пліч з кризовими та перехідними станами. На мій погляд, єдиною конструктивною засадою такого новітнього мобілізаційного світогляду може і повинен стати націоналізм модерного типу.

Звісно, я цілком усвідомлюю, що таке твердження може викликати численні заперечення. Починаючи від заявленої тези про те, що у глобалізованому сучасному світі національні утворення неодмінно мають розчинитися та зникнути, і закінчуючи не менш розхожими уявленнями, що будь-який націоналізм несе в своїй основі дискредитацію представників інших націй, а значить, за визначенням, має екстремістській і авторитарний (тоталітарний) характер. Але, на моє глибоке переконання, ці глибоко хибні підходи насправді є породженням тієї небаченої дискредитації поняття "націоналізм" у ХХ столітті, до якого доклались як нацистський, так і радянський тоталітарні режими, і яка після другої світової війни було закріплена так званими ліберальними демократіями розвиненого світу.

Насправді ж, як свідчить новітня історія, саме національне відродження принципово нового, модерного типу, пов'язане не з апеляціями до фольклорних джерел та "сивої давнини", а з переосмисленням національної

культури на якісно новому рівні, із залученням всіх наявних видів мистецтв і, насамперед, літератури, сучасного театру, кінематографу та рок-музики, допомогло таким європейським країнам, як Німеччина, Франція, Британія, Італія, Іспанія, а також Японії та "східноазіатським тиграам" не просто подолати страшну післявоєнну розруху, а й продемонструвати неочікувані показники економічного зростання та покращення добробуту, які пізніше отримали назву "економічного дива". Як приклади можна назвати: творчість письменників та поетів "групи 47" в Німеччині; письменників А. де Сент-Екзюпері, А. Камю, Ж.-П. Сартра, А. Мальро, Ф. Раблеса, Р. Мерля та поетів Р. Шара, А. Мішо, П. Елюара, Л. Арагона, Е. Гільвіка у Франції; кінематограф "неореалізму" в Італії; виникнення рок-музики як принципово нового жанру мистецтва в післявоєнній Британії; фільми видатного кіносценариста та режисера А. Курасави та письменниціка творчості Р. Акутагави, Я. Кавабати, Ю. Місіми в Японії, – і цей перелік можна було б продовжувати і продовжувати.

Зайве й казати, що для України, на території якої фактично точиться неоголошена громадянська війна, проблема національного єднання наразі актуальна як ніколи, воно є вже в буквальному сенсі питанням виживання і збереження національного суверенітету.

На моє глибоке переконання, дуже продуктивною для розбудови новітньої національної ідеї є філософія екзистенціалізму. Однак, цьому завданню насамперед йому перешкоджає різноплановість та строкатість представників течії екзистенціалізму, яка охоплює собою досить широкі часові та географічні межі: від М. Бердяєва та Л. Шестова напередодні першої світової війни та революції в Росії до М. Гайдеггера, К. Ясперса, та Г. Марселя у період між двома світовими війнами і, нарешті, Ж.-П. Сартра, А. Камю під час другої світової війни та після неї. Не секрет і те, що екзистенціалісти обстоювали часом діаметрально протилежні філософські позиції – від затятого атеїзму до не менш екзальтованої релігійності.

Однак не думаю, що варто переводити різні підходи атеїстичного та релігійного екзистенціалізму до проблеми сенсу буття в царину одвічної суперечки між атеїстами та віруючими. Річ зовсім не в тому, на чий бік ставати в цій суперечці, а в тому, що релігійний екзистенціалізм саме через своє постійне звернення до бога як кінцевого мірила всіх екзистенційних шукань не може бути продуктивно використаний для розбудови філософської екзистенційної методології. Бо ж сенс людського буття,

за такого підходу, у кінцевому підсумку зводиться до контакту з вищою божественною сутністю, який завжди залишається великою мірою питанням випадку і довільного потрапування. "Якщо мені з'явиться янгол, – запитує себе Ж.-П. Сартр, – звідки я дізнаюся, що це і справді янгол? Якщо я почую голоси, то що доведе, що вони линуць з небес, а не з пекла, чи з підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Що доведе, що вони звернені саме до мене?... Екзистенціаліст не вважає..., що людина може отримати на Землі допомогу у вигляді якогось знаку, даного їй як орієнтир... людина сама розшифровує знаки" [9, с. 325, 328]. Разом з тим, як уже було мною показано в ряді розвідок, саме з ним мають ідейну спорідненість такі видатні українські письменники і мислителі, як І. Франко, Леся Українка, В. Винниченко, без переосмислення творчого спадку неможливо уявити творення нового патріотичного світогляду [14, с. 123–127; 15, с. 92–101].

Однак, може виникнути й інше і, напевне, головне заперечення: а який стосунок, власне, має атеїстичний екзистенціалізм до духовних стратегій національної мобілізації? Справді, ранній французький атеїстичний екзистенціалізм зосереджується на ідеалах нібито нескінченно далеких не тільки від національного єднання, а й від будь-якого єднання людей навколо якихось спільних ідей. Натомість, він пропонує або напівавтантурне кидання виклику долі самотнім завойовником ще не підкорених цивілізацією просторів дикого світу (А. Мальро "Завойовники", "Королівська дорога"), або до нудоти болісне переживання своєї розчленованості в матеріальному бутті, виходом із якого може бути тільки творчість, але й вона без живого зв'язку з життям приречена завжди залишатися творчістю заради творчості, що не може зблизити автора з іншими людьми (Ж.-П. Сартр "Нудота"), або ж взагалі гранично відстороненість від всього людського як намагання уберегти себе таким чином від зануреності у вир екзистенційних переживань та, нарешті, зятятий сізифівський бунт проти власного жеребу, в якому бунтар теж приречений на одвічну самотність (А. Камю "Сторонній", "Міф про Сізіфа"). Однак не може не кинутись у вічі власна незадоволеність мислителів знайденими відповідями. Дуже символічною в цьому контексті є буквально фрейдівська обмовка А. Камю в останніх рядках "Міфу про Сізіфа" про те, що "Сізіфа слід уявляти щасливим", тобто насправді він нескінченно далекий від тією безумовності переживання життя без якої не може бути справжнього відчуття щастя.

Радикальний поворот, що розділив, за більш пізнім визначенням А. Камю, екзистенційну філософію на період абсурду і період бунту, відбувся саме на початку другої світової війни, коли Франція пережила жорстоку поразку та окупацію. Не випадково видатний дослідник Е. Соловйов пов'язує остаточне ідейне становлення французького екзистенціалізму саме з подіями другої світової війни і, зокрема, з творчістю видатного французького письменника-гуманіста А. де Сент-Екзюпері, яку він цілком справедливо відносить до кола проблематики екзистенціалізму, і зокрема, з його повістю "Військовий льотчик", де з майстерністю воістину генія передані всі відтінки любові до Батьківщини як сенсу життя через поетизацію посмішки сільської дівчини, і разом з тим переконливо показано, що тільки справжній патріотизм може врешті решт слугувати підґрунтям братерства народів: "Її посмішка здалася мені прозорою, і крізь цю посмішку я побачив моє село. А крізь моє село – мою країну. А крізь мою країну – інші країни" [11, с. 416].

Ті ж самі думки, але у трохи спрощеній формі висловлює і А. Камю на сторінках "Листів...": "Ми втілили свою

батьківщину в ідеї, яку ставили поруч з іншими величними уявленнями: про дружбу, про людину, про щастя, про нашу жагу справедливості. І це спонукало нас суворо запитувати з неї. ... Ви ж (німці. – О. Ш.), навпаки боретеся саме з тією частиною людини, яка не належить батьківщині (курсив мій. – О. Ш.)" [3, с. 171].

Однак, не слід забувати також, що "Листи до німецького друга" писалися 1943–1944 рр., коли нацизм уже фактично був приречений і його остаточна поразка була тільки питанням часу. Отже, пишучи їх А. Камю вважає за краще не звертати увагу на те, що в доведеній до відчаю непосильними виплатами репарацій після поразки в першій світовій війні Німеччині, прихід до влади націонал-соціалістів був нічим іншим, як, тим самим бунтом упосліджених за свої права, про який він з таким захватом згодом писатиме у своїй "Людині бунтівній".

І саме трагічність цього німецького національного піднесення, якому не судилося конструктивно реалізувати свій потенціал, кинула свою зловісну тінь на долю іще одного видатного основоположника екзистенціалізму – М. Гайдеггера. Німецький мислитель, почавши працювати над екзистенційною проблематикою раніше за французьких екзистенціалістів, пережив ситуацію, обернено схожу зі своїми французькими колегами – саме прихід до влади націонал-соціалістів привернув інтерес до його мало кому цікавого та ще й викладеного досить важкою філософською мовою "Буття і часу", де цілком виразно прочитувалась необхідність для людини мобілізувати всі свої духовні сили на пошуки і реалізацію свого призначення, свого справжнього Буття (Dasein) на противагу животінню у повсякденності Das Man. Однак цей інтерес зіграв сумну роль у долі мислителя, породивши зрештою феномен "провини" або "гріха" М. Гайдеггера, що його вбачають у співпраці з нацизмом, яка і досі залишається предметом численних дискусій [6, с. 17]. Одні дослідники виправдовують філософа, говорячи про помилку, тимчасове затьмарення, яке можна пробачити німецькому генію, інші ж, навпаки, вважають, що М. Гайдеггер не заслуговує прощення, покликаючись у якості аргументу головним чином на те, що він жодного разу після війни не визнав прилюдно помилковою своєї політичної діяльності. Утім, вочевидь сам мислитель, не дивлячись на всі свої помилки, все ж відчував за собою в чомусь вагому правоту, що і породило феномен його "нерозкаяності". Як на мене, найбільш влучна оцінка позиції М. Гайдеггера на тлі німецького нацизму належить видатному російському філософу, філологу та перекладачу В. Бібіхіну. "Гайдеггер умів бачити за тим, що було названо націонал-соціалістичною революцією 1933 року, переворот всього німецького буття... Гайдеггер насправді сприйняв як величну подію німецький порив початку 1930-х років. Так, його тоном тоді або ще раніше того, уже у "Бутті і часі" 1926 року, була та сама або ще більша рішучість, ніж та, якої вимагали політичні утворення. Він кликав до зібраності, дисципліни, служіння. Ворухнувся титан, і спочатку зовсім не було очевидно, що він сліпий і глухий. Він намагався побачити, як має піти національний рух, щоб не зрадити духовному покликанню країни" [1, с. 11].

Отже, М. Гайдеггер прагнув саме як філософ-екзистенціаліст стати на чолі національного відродження в Німеччині. Коли ж він зрозумів, що ідеологія націонал-соціалізму починає заводити далеко вбік від справжнього екзистенційного патріотизму, він досить різко відійшов від нього і зайняв, по суті, протилежну позицію, найкращим виразником якої є лекція з дуже показовою назвою "Повернення на Батьківщину", прочитана німецьким ми-

слителем 6 червня 1943 року у Фрайбурзькому університеті з нагоди 100-річчя з дня смерті Ф. Гельдерліна. Сам вибір постаті видатного німецького поета-романтика теж далеко не випадковий. Адже, як свідчить Р. Сафранскі, автор одного з найпопулярніших життєписів М. Гайдеггера, німецький мислитель вважав Ф. Гельдерліна одним зі своїх своєрідних "святих заступників" саме через те, що він, як ніхто інший, умів підносити у своїй творчості любов до Малої Батьківщини (Швабії, з якої походив і М. Гайдеггер) до рівня загальнолюдської філософії.

Вчитаймося уважно в напівпоетичні рядки гайдеггерівського "Повернення на батьківщину": "...найвластивіше батьківщині, "німецьке" заховано... Це... є таємний заклик до "інших" у вітчизні стати слухаючими, щоб почати вчитися пізнання сутності батьківщини. Ці "інші" мають навчитися розмірковувати, обмірковуючи таємницю приховуючої близькості. Із розсудливих вийдуть неквапні довготривалі мужності, яка сама, своєю чергою, вчить переживати нестачу бога, що все ще триває. Тільки розсудливі та довготривалі мужні є турботливими... Тоді є повернення на батьківщину... це повернення на батьківщину є майбутня історична сутність німців" [13, с. 45, 55, 57]. Поетичні інтуїції Ф. Гельдерліна М. Гайдеггер підносить на новий філософський рівень. Він прагне осмислити найглибші екзистенційні виміри любові до батьківщини як переживання особливої "приховуючої близькості".

В іншому своєму невеликому творі з промовистою назвою "Розмова в таборі для військовополонених" (не зайве нагадати, що обидва сини М. Гайдеггера під час другої світової війни потрапили до російського полону), датованому 8 травня 1945 року, німецький мислитель у формі сократівського діалогу розгортає цю ж проблему, з іще більшою недвозначністю розставляючи всі крапки на "і": "Щойно народ пізнає свою сутність, він уже не може хизуватися нею як особливим викликом чи відзнакою... Він ніколи не стане порівнювати себе з іншими в сенсі переоцінювання чи недооцінювання" [2, с. 118]. І далі: "Ми доти не станемо німцями, поки будемо дошукувати "німецького" в анатомуванні вигаданої "природи". У таких задумах ми ризикуємо ганятися лише за національним, іншими словами, хизуватися природними даними" [2, с. 119], – таким чином М. Гайдеггер окреслює широкими мазками якраз той поворотний момент, де шляхи екзистенційного патріотизму та нацизму діаметрально розходяться.

Не випадково після війни, уже переживши досвід боротьби в Русі Опору, французькі атеїстичні екзистенціалісти відчули виразну потребу зближення саме з М. Гайдеггером, в якому вони вбачали свого соратника і попередника на ниві екзистенційної філософії. Найбільш промовистим свідченням цієї ідейної близькості на ґрунті саме екзистенційного осмислення національної самосвідомості є проект творчої співпраці між М. Гайдеггером та Ж.-П. Сартром, якому на жаль не судилося втілитися в життя.

Дуже показово, що найбільший захват у М. Гайдеггера викликає саме той розділ "Буття і ніщо", де Ж.-П. Сартр осмислює проблему національності, яка, на думку французького філософа, тісно пов'язана зі "комплексом знарядь", що їх людина засвоює від народження в тій місцевості, яка є для неї Малою Батьківщиною [8, с. 461]. На думку Ж.-П. Сартра, не може бути не лише мови взагалі, а й французької мови взагалі, адже "реальність мови є національна мова, а реальність останньої – діалект, аргі, говір і т. ін." [8, с. 520]. Так само

і неможливо бути якимось абстрактним французом, можна бути лише, скажімо, савойцем, і саме ця "екзистенція савойця" накладає неповторний відбиток на все сприйняття життя людиною. "Таким чином, можна сказати, що *реальність* нашої приналежності до людства є наша *національність*, – розмірковує Ж.-П. Сартр на сторінках "Буття і ніщо", – отже, бути французом, наприклад, є тільки *істина* буття савойця. Але бути савойцем – це не просто жити у високих долинах Савойї; це значить, окрім багатьох інших речей, взимку ходити на лижах, використовувати лижі як вид транспорту. І це значить, звичайно ж, ходити на лижах за французьким методом, а не за методом арлберзьким чи норвезьким... Таким чином, французький лижник володіє "французькою швидкістю", щоб спуститися з лижних схилів, і ця швидкість відкриває йому особливий тип схилів, де б він не був, тобто швейцарські чи баварські Альпи, Телемарк чи Юра будуть пропонувати йому завжди сенс, складнощі, комплекс знарядь чи ворожість суто французькі" [8, с. 520]. Ці думки дуже співзвучні з міркуваннями М. Гайдеггера в "Поверненні на Батьківщину" про те, що на Батьківщину неможливо повернутись суто формально, просто змінивши територіальне розташування. Адже Батьківщина це не щось зовнішнє, це те, що передусім людина має відшукати в собі, саме тоді зможе відбутися таїнство радісного повернення до "приховуючої близькості" рідного, про яке пише М. Гайдеггер.

З іншого боку, наголошує Ж.-П. Сартр, у проблемі національності ключову роль відіграє саме самоідентичність – добровільне прийняття людиною відповідальності за всі наслідки того, що вона француз, німець, єврей. Простіше кажучи, звісно, людина не перестане бути, наприклад, етнічним французом, навіть якщо з міркувань, скажімо, особистої безпеки публічно зречеться своєї національності, однак лише тоді, коли вона добровільно прийме на себе всю повноту відповідальності за те, що вона француз, аж до готовності ризикувати життям в ім'я Франції, вона стане французом по-справжньому, включить свою національність в свій "екзистенційний проект". Таким чином, Ж.-П. Сартр, на протизву консервативному підходу до нації як до спільноти, зв'язаної передусім етнічним походженням, пропонує модерний проект національної самоідентичності як добровільного обраного екзистенційного зв'язку з моїми "ближніми", заснованого на спільності духовних потреб та боротьби з "людським жеребом", а не на расовій чи кровній спорідненості. Саме зрада цього принципу і призвела врешті-решт Німеччину до тоталітарної катастрофи, адже німці, що палили книги Г. Гайне, Е. Ремарка, Дж. Лондона, З. Фрейда, А. Ейнштейна в буквальному сенсі перестали бути німцями в модерному розумінні цього слова, відкинули самі себе до первісних часів з їх міфологічною вірою в те, що представник іншого роду, іншого племені – це взагалі не людина. Однак і шлях Франції виявився тернистим: від післявоєнного національно-культурного піднесення та "економічного дива" до знаменитого афоризму Ш. де Голля перед виходом у відставку в 1969 році: "французи перестали хотіти бути французами"...

Таким чином, підсумовуючи, можна твердити, що як німецький, так і французький атеїстичний екзистенціалізм розвивалися і переживали становлення власної смисложиттєвої проблематики на тлі кризових явищ, що загрожували втратою національної ідентичності як Німеччині, так і Франції. Однак саме ці кризові явища виявилися тією "межовою ситуацією", в якій сформувалася дійсно позитивна програма реалізації людиною власного сенсу буття, яка, виходячи з від початку притаманних людині екзистенційних потреб у

еднанні з іншими людьми (Е. Фромм), не може бути реалізована поза межами людських спільнот, і насамперед національної спільноти.

І в цьому контексті вражають глибиною прозріння і точністю характеристик міркування одного з представників українського модернізму Ю. Шевельова (Юрія Шереха) з приводу розвитку екзистенціалізму на українському ґрунті (причому для українського варіанту екзистенціалізму він пропонує дуже символічну назву "антеїзм"). "Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди?, – задається запитанням Ю. Шерех, – можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939–1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму і скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізму і скептицизму активного етичного забарвлення" [16, с. 19–20].

Зазначимо, що називання Ю. Шерехом українського екзистенціалізму "антеїзмом" є поетичною метафорою, що має на меті підкреслення саме його патріотичної складової. Адже, за античною міфологією, Антей – велетень, що був славетний своєю надзвичайною силою, однак був невразливим лише доти, доки торкався матері-землі, відновлюючи тим власні сили. Що ж до "українського резистансу", то, з одного боку, він продовжувався ще мало не десять років після закінчення другої світової війни і набув в той час вимірів воістину екзистенційного бунту без надії на перемогу, з іншого, – він був лише закономірним продовженням тієї боротьби за культурну та політичну самостійність України, яка тривала ледь не весь час її державного існування і особливо загострилась, починаючи з "весни народів". Причому з точки зору гноблення української культури та переслідування інакомислячів в Україні, що перебувала під владою російської імперії, цілком можна говорити про "окупаційний режим". Т. Шевченку, І. Франку, Лесі Українці та В. Винниченку довелося творити в час, коли "їх рідна мова була вибита із колії, слова були понівечені, перекручені узурпаторами" [7, с. 241], – ці слова, сказані видатним французьким поетом Л. Арагоном про Францію часів фашистської окупації, цілком можна було б застосувати й до України, в якій національна мова та культура переслідувались як царською владою імперської Росії, так і пізніше, після короткого

оманливого періоду "українізації", радянською владою. Отже, екзистенційні тенденції в українській культурі, загалом мали ті ж витoki, що і культурах європейських, однак через особливість культурно-історичних обставин, у яких була Україна, характеризуються подекуди навіть більш синтетичним поєднанням екзистенційних пошуків сенсу життя з національно-патріотичною складовою, що і має стати підґрунтям для розробки світоглядно-мобілізаційних стратегій духовного виживання людини в сучасному кризовому українському суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бибихин В. В. Сила мысли / Р. Сафрански // М. Хайдеггер. Германский мастер и его время. – М. : Молодая гвардия, 2005. – С. 5–17.
2. Гайдеггер М. Розмова в таборі для військовополонених / М. Гайдеггер // Українські проблеми. – К. : 1998. – № 1. – С. 106–121.
3. Камю А. Письма к немецкому другу / А. Камю // Сочинения в пяти томах. – Харьков : "Фолио", 1997. – Т. 2. – С. 161–184.
4. Кунстлер Д. Что нас ждет, когда закончится нефть, изменится климат и разразятся другие катастрофы XXI века / Д. Кунстлер. – СПб. : Питер, 2011 – 300 с.
5. Медоуз Донелла. Пределы роста. 30 лет спустя / Донелла Медоуз, Йорген Рандерс, Деннис Медоуз. – М. : ИКЦ "Академкнига", 2007. – 342 с.
6. Мотрошилова Н. В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера / Н. В. Мотрошилова // Квинтэссенция : философский альманах, 1991. – М. : Политиздат, 1992. – С. 158–236.
7. Писатели Франции о литературе : сб. ст. – М. : Прогресс, 1978. – 470 с.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
9. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр : сб. – М. : Изд-во пол. лит.-ры, 1989. – С. 319–344.
10. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански. – М. : Молодая гвардия, 2005. – 614 с.
11. Сент-Экзюпери А. де. Военный летчик / А. де Сент-Экзюпери // Сочинения. – М. : Изд-во худ. лит.-ры, 1964. – 695 с.
12. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) / Э. Ю. Соловьев // Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М. : Политиздат, 1991. – С. 286–345.
13. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / М. Хайдеггер. – СПб. : Академический проспект, 2003. – 320 с.
14. Шморгун Олександра. Атеїстично-гуманістичні виміри творчості І. Франка, Лесі Українки та В. Винниченка: модерно-екзистенційний дискурс / О. Шморгун // Філософські проблеми гуманітарних наук. – Київ, 2010. – № 16–17. – С. 121–128
15. Шморгун Олександра. Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр / О. Шморгун // Філософська думка. – Київ, 2010. – № 4 (Філософія в сучасній Грузії). – С. 86–102.
16. Шерех Юрій. Прощання з учора. ("Коли ж прийде справжній день?") / Ю. Шерех. – Мюнхен : Сучасна Україна, 1952. – 52 с.

Shmorgun A.

OUTLOOK-MOBILIZATION STRATEGIES FOR SPIRITUAL SURVIVAL IN A CRISIS SOCIETY: EXISTENTIAL-ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS

Deals with the philosophical foundations of developing the newest Ukrainian national idea. The prospect of appealing to the philosophical achievements of French (Jean-Paul Sartre, A. Camus, A. de Saint-Exupery) and German (M. Heidegger) existentialism for the solution of this problem has been proved. The ideological kinship between the French and German trends of existential philosophy is shown precisely on the basis of deliberate searches related to the "borderline situation" of the loss by both French and Germans their national identity against the backdrop of the crisis situation of the society caused by the catastrophe of World War II. Parallels between the described situation and the current crisis situation of Ukrainian society were drawn and was made the conclusion about the need to rethink precisely in this context of the Ukrainian cultural heritage, and, above all, the works of I. Franko, Lesya Ukrainka, V. Vynnychenko.

Keywords: national idea, atheistic existentialism, existential patriotism.

Філософські студії молодих науковців

УДК 130.2

О. О. Вербівська

магістр

ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКА АБСОЛЮТИЗАЦІЯ ТЕКСТУ: АУДІАЛЬНИЙ ВИМІР ФУНКЦІОНУВАННЯ ЗНАКУ

Факт осягнення світу як надлишкової вітальності тексту виявляється неунікненою потребою, наснаженою імпульсами культури, потребою в існуванні та проблематизації існування. Ця потреба виявляється результатом фундаментальних революцій, що були здійснені в минулому столітті, перетворившись на автоматично випрацьовані практики повсякденності. Варто зазначити важливу роль психоаналізу у здійсненні революцій та переформленні обплутаних метанаративних зв'язків шляхом виходу на рівень патології буття. Одна із таких революцій розпочинається відкриттям знаку та завершується текстом. У статті досліджено певний спектр процесу сигніфікації – від онтології знаку до його емансипації через кінематографічні засоби. Онтологія знаку тріумфує у здійсненій постструктуралістами абсолютизації тексту. Усе виражає себе завдяки читабельності та розумінню. Проте завжди існує місце для трансгресії, що формально гарантує невизнання символічної системи: буття як патологія постає трансгресивним з самого початку, із первинного рівня примітивної візуальної фіксації, коли акт сигніфікації конституюється в невимовній формі присутності. Це семіотичний рівень знаку, що переживає діалектичне впровадження функціональних зв'язків. Наступні рівні відзначаються закріпленням символічної системи. Лише аудіальний вимір уможливорює емансипацію знаку, що забезпечує вільні варіації гри у присутність/відсутність. Загалом стаття орієнтується на роботи Ю. Кристевої (що стосується онтології знаку) та Ж. Дельоза (емансипація знаку), водночас залучаючи дискурси Фрейда, Лакана та Вітгенштайна.

Ключові слова: сигніфікативна практика, текст, символічне, семіотичне, образ-переживання.

Вступ. Досі ми переживаємо певні залишки (якщо не сказати друзки) лінгвістичного повороту, імовірно "конвульсивність" існування якого може бути спростовано або обґрунтовано з часом. Одним із мертвих наслідків такого повороту є спроби абсолютизації тексту. Чи вдалися вони залежить від того, яку модель мови сповідує той, хто ставить запитання. Свого часу психоаналіз був проривом у герменевтиці людського буття, при цьому надбавши як на послідовників, так і на своїх ворогів, що будуть ще півстоліття доводити шарлатанство З. Фрейда. На сьогодні вже всі, починаючи від повсякденного обивателя, який черпає інформацію з масмедіальної патоки, та закінчуючи кабінетним філософом, звикли до фрейдівських настанов, принципів та прогнозів, подібно до того, як перестали помічати уламки лінгвістичного повороту. Ставлення до світу як до поліморфного джерела різноманітного багатства, з якого можна зчитувати інформацію, є усталеною автоматизованою нормою. Можливо, міфологічне уявлення про світ як сукупність символів й існувало на етапі дикої первісності, однак то з точки зору постсучасної сучасності є сферою невимовною: чим жили наші предки, які не знали, ні що таке естетизація повсякденності, ні віртуального спілкування в соціальній мережі, що долає дистанції, ні яким чином реклама нормалізує патології, нікого не обходить, особливо тих, хто здійснює новомодну раціональну реконструкцію (за Р. Рорті). Одне слово, ми живемо у вік байдужості та смерті, а тому нам байдуже, у який вік ми живемо. Парадоксально, проте об'єктивно, адже "вірую, тому що абсурдно" – гасло всіх наставників епатажу та скандалу в мистецтві: імовірно, вірую в успіх потворного продукту своєї творчості, бо потворне викличе резонанс. Тобто знак продовжує однаково бути невимовним та символізованим одночасно, як на рівні потворного, так і на рівні прекрасного резонансу. Знаки створюються, оформлюються в сис-

теми, переживають тягар символічного закону, практикують патології поетичної та академічної мови, губляться в означувальних зв'язках, а два компоненти зберігаються майже незмінними – це елементарний факт присутності, спровокованої візуальними значущостями, та факт колективного виробництва, що є аудіалізацією присутності. Отже, знак існує для себе та для інших. Але для кого існує людина? Ні для себе, ні для інших. Нею існують міфи, знаки, системи, практики, культури, табу, які ставлять під питання її власні межі. Чим ближче до межі, тим вільніше почувається знак й тим краще демонструються граничні стани людського існування. Одним із таких граничних станів є кіно. У цій статті береться до розгляду фільм "Крик" Єжи Сколимовські, що продиктовано завданням застосувати методи Дельоза та Кристевої в контексті логічних передумов існування сигніфікативної практики тексту. Варто зазначити, що в українських термінах філософія кіно як предмет дослідження є неартикульованою, тому в основу статті лягли праці західних філософів. Було використано працю "Кіно" Дельоза, а також його роботу "Логіка відчуття", що стосуються безпосередньо зазначеної теми. Серед філософів, праці яких виявилися так чи так дотичними до цієї теми, наявні Вітгенштайн, Лакан, Смирнова, Фрейд.

1. Екскурс в онтологію знаку

Постструктуралістський підхід до оновленого лінгвістичним поворотом поняття знаку відзначається абсолютизацією тексту та пов'язаним із цим його опредметненням, внаслідок чого феномен текстуальності потрапляє в кожну щілинку повсякденного життя, починаючи від сексуальності та закінчуючи поезією. Одним словом, знакові системи, згідно з цим підходом, часто-густо описуються за аналогією до виявлення тих чи інших симптомів хвороби. Що це дає? Напевно, що специфічну постстру-

туралістську антропологію із присмаком подоланої метафізики, що знаходить себе в сутінках страху, трепету та мороку іншого боку філософування. Зауважимо, що, наприклад, Кристева візьме текст за відправний пункт в питаннях дослідження певних здобутків людської культури як вияву патологічних дискурсів.

Якщо спробувати висловитися побутовою мовою, то можна сказати, що теми, яким Кристева присвятила свої фундаментальні роботи, є спробою спіймати невимовне, якого часом цуралися як психоаналітики, так і філософи. Здебільшого спроби схоплення невимовного, керовані старими метафізичними бінарностями, закінчувалися або відмовою в його існуванні (як, наприклад, настанова Вітгенштайна на мовчання), або сходженням у прірву, яка ще більше інтенсифікувала розірваність символічного та несимволізованого. Варто зазначити, що філософські розробки Кристевої якраз стосувалися демістифікації невимовного шляхом практикування взяття під символічну варту не піддатливих для символізації речей. Таким чином, можна говорити про кантівський підхід постановки питання про межі, які в контексті Кристевої дарують патологіям свіже дихання: іншими словами, невимовне цілком несподівано виявляється такою категорією, про яку можна говорити. Інша річ, що ця категорія міститься найближче до меж світу та людського тіла. Таким чином утверджується неправомірність існування "світу поза сценою" та долається ієрархія первинної та вторинної реальності.

Якщо послідовно розглянути вчення Кристевої в "Революції поетичної мови", то можна помітити непряму полеміку передусім із Фройдом. Дуже часто несвідоме в ученні Фройда виявляється непозбавленим зайвого містицизму: більшою мірою воно може бути визначеним негативним чином, як, наприклад, те, що завжди з'являється через щось інше (симптоми, одруки, сні), проте ніколи через себе. Кристева опускає несвідоме з небес на землю, непрямо ставлячи запитання: А що коли несвідоме тут і зараз, а саме – в мові? Таким чином вона частково успадковує Лакана, який в демістифікації несвідомого все-таки не зміг дійти до кінця (згадаймо його реєстр Реального, який міститься ще глибше глибини несвідомого). У Кристевої немає ієрархії більш архаїчного та менш архаїчного шару психічного буття: несвідоме в мові проявляється не тільки в цілком індивідуальному виборі слів та конструкцій, проте підпорядкованих усталеним синтактично-семантичним нормам, а й у інтонації, паузах, у превалюванні голосних букв і т. д. Неможливо пояснити логіку інтонації, не вдаючись при цьому до вигадання мотивів мовця, які стимулюють його зробити паузу саме "там", а не деінде. Однак у цьому немає нічого невимовного: ми користуємося додатковими засобами передачі змісту автоматично, проте свідомо-несвідомо відкритість нікуди не зникає. Відтак Кристева, пояснюючи залежність між невимовним та символічно записаним, вдається до термінології, що має на меті простежити зв'язок, продемонструвати логічні переходи між рівнями.

Варто зазначити, що йдеться про вибудовування онтології знаку, який конститується двома вимірами функціонування – невимовним (семіотичним) та символічним. Кристева показує, що ці виміри визначають характер сигніфікативної системи, під чим варто розу-

міти концентрацію такої кількості знаків, якої достатньо для здійснення сигніфікації та виникнення символічного закону, що парадоксальним чином випереджає акт існування знаку. Іншими словами, сигніфікація передбачає закріплення: у випадку із сигніфікативною системою, яка є семіотичною (зі сфери невимовного), таке закріплення виявляється сирим та непроінтерпретованим на відміну від подвійного закріплення, яке здійснюється в межах символічної системи. Однак не може бути рафінованої символічної та семіотичної системи, на що вказує використання Кристевою поняття сигніфікативних практик, про які вона говорить у контексті неможливості незалеження кожної системи [3]. Зрозуміло, що чисто формально сигніфікативні практики виявляються причетними до символічної системи, проте насправді семіотизація як нав'язливе повернення невимовного завжди існує.

Якщо спробувати описати процес, коли в дію вступає символічний рівень функціонування знаку, то можна вдатися до таких розмірковувань. Загалом для виникнення символічного рівня функціонування знаку необхідним є наявність семіотичного заряду – стихійної сили, завдяки якій знак виявляється закріпленням, предметним. Чи достатньо заряду для продукування перших символічних значущостей залежить від інтенсивності заряду та потужності символічної системи. Проте на певних етапах символічного функціонування може відбуватися збій в системі, наслідком чого є понаднормовий вплив семіотичних імпульсів. Отже, прикладами семіотизації є а) перевалювання голосних звуків (у граничних випадках), паузи, інтонаційний розподіл значень у повсякденній мові, б) вихід за межі синтаксичної структури із формальним збереженням читабельності у випадках поетичної мови, та в) патологізація дискурсу у випадку невротичних та психотичних симптомів. Знак дається, по-перше, завдяки факту причетності до системи, та, по-друге, через одну із сигніфікативних практик, яка визначає його якість у відповідності з певними параметрами.

Таким чином, зв'язок, який існує між символічною та семіотичною системами, можна порівняти із характером зв'язку між відчуттями та поняттями, при якому, згідно з Кантом, відчуття, позбавлені понять, мають якість бути сліпими, а поняття, позбавлені відчуттів, виявляються пустими: семіотична система, при умові її розгляду в чистому вигляді, є надто невимовною, навіть більш архаїчною, ніж фройдівське несвідоме, а символічна система, за тій самої умови, є всього лише абстракцією, позбавленою ґрунту та можливості бути артикульованою. Насправді взаємозалежність символічного та семіотичного рівнів демонструється чотирма сигніфікативними практиками – наративом, теорією, метамовою та текстом [3]. Ці практики можуть бути розглянуті через різні параметри, включаючи, як зовнішні (місце в соціальній структурі), так і внутрішні (характер Еґо та логічного зв'язку між поняттями). Проте необхідно зауважити, що саме текст, по-перше, є найбільш культурно значимим, та, по-друге, виявляється квінтесенцією наративу, метамови й теорії. Кристева практично не артикулює ті практики, що артикулюються в тексті, оскільки вони є радше засобами існування культури в сутінках подоланої метафізики.

Саме тому можна вважати, що феномен тексту є синонімічним стосовно феномену культури, а в деяких місцях онтологічного стику – навіть тотожним. Здавалося

б, що подібна претензія є надто метанаративною та не-виправдано універсалістською, проте все ще дієвою та в певному сенсі регулятивною: не випадково певні філософи, які далеко стоять від постструктуралістської традиції, називають наш вік інформаційним, що на постструктуралістський манер означатиме активацію дискурсу смерті суб'єкта, примату інфраструктури, шизофренії та полілогічної інтертекстуальності. Останні пункти нібито вимагають співвіднесення з поняттям семіотичного в сенсі абсолютно невимовного, тобто чогось на кшталт метафізичної істини, що постійно вислизає та губиться в бінарностях. Проте за допомогою феномену текстуальності семіотичний рівень доместифікується. Усе замикається текстом, який не дає вийти за символічні межі. Чим більше річ опирається символічному закону, тим глибше вона занурюється в символічну систему і лише в тих випадках, коли якість її глибини дорівнює глибині невимовного, знак втрачає здатність бути символізованим. Можливо, такий вигляд має божевілля з формального боку справи.

Вищенаведена розвідка характеризується з'ясуванням елементарних умов можливості знаку, що потребує закріплення сигніфікацією, яка супроводжується комплексом дій: для того, щоб не вдаватися до повторення пресупозиції взаємозалежності семіотичної та символічної системи, обмежимося поняттям сигніфікативної практики, яке дозволяє мислити таку взаємозалежність. Чи зобов'язана відмінність між поетичним та науковим текстом різним сигніфікативним практикам, які використовуються? У цьому випадку відповідь є лише заперечною, оскільки відмінність між стилями реалізується в межах однієї сигніфікативної практики, а саме – тексту. Чи приречене все, що існує, на те, щоб бути текстом? Неодмінно кожен комплекс знаків тягнє до анонімності, інтертекстуальності та дискурсивності, які виконують функцію радше регулятивних понять. Однак постструктуралістський напрям ставлення до тексту містить небезпеку своєрідної міфотворчості в питаннях опредметнення тексту.

У Платона ми маємо міф про розділених навпіл людей, які вимушені шукати свою другу половинку. Насправді цей міф має стосунок до фройдівського розуміння сексуальності, яка є чистою тривалістю обезсмертнення, сповнення половинок. Постструктуралісти вибудовують міфи відсутності, які можна представити платонівською історією про половинки, викинувши момент створення, в результаті чого вийде: люди не були розділеними, проте вони шукають способів самозвернення через сексуальність. Тобто якщо в Платона існує фантазм розділення/розрізання, то в постструктуралістів з'являється продиктований хитрістю розуму фантазм про те, що мусить існувати витіснений фантазм розрізання, який замаскований всілякими симптомами словення. Одним словом, відповіді на питання, як можливе витіснення, коли немає чому витіснитися, означає дати відповідь на питання, що змусило людей прийти до табу на інцест. Усі вищенаведені питання редукуються до одного – що таке людина?, у якому міститься один свідомо-несвідомо непомічений нюанс у вигляді рекурсії від "Хто питає "Що таке людина?"?" до "Хто питає "Хто питає..."?" і т. д. Таким чином, рух культури є приблизно таким: факт порожнечі, пояснення факту порожнечі насильним чи добровільним позбавленням (питання дієвої причини, інстанції, що здійснює позбавлення, залишимо за кадром) від

невідомої речі X, а також вираження невідомої речі X через відому річ Y з попереднім забуванням факту порожнечі. Варто зауважити, що екстраполяція платонівського міфу на уявлення постструктуралістів та представлення на пряму руху людської культури в цьому дослідженні не претендує на об'єктивний характер, виконуючи функцію гіпотези-ілюстрації можливого стану справ.

Цілком доцільним буде згадати в цьому контексті класичне фройдівське бачення оформлення феномену задоволення. Ми маємо різні модифікації цієї теми, які варіюються у спектрі задоволення-насолодобання. Якщо взяти останній аспект, то можна, наприклад, простежити такі погляди на феномен бажання: у Лакана бажання мислиться як нестача, тоді як Дельоз, опонуючи йому, застосовує термінологію на позначення економіки й виробництва з метою продемонструвати продуктивний потенціал бажання, яке завжди на щось спрямоване. У Кристевій подібний спектр артикулюється тією мірою, якою він пов'язаний із сигніфікативною практикою тексту: якщо якісь відчуття й існують, то лише в патологічних переживаннях, що ведуть себе за аналогією до тексту. Проте логіка функціонування текстуальності дещо перегукується із характером людського побутування у світі як відкритості: таке побутування є завжди обхідним, децентралізованим. Часто в різних сферах можна побачити відголоски аристотелівського евдемонізму, затвердженого специфікацією людської природи як такої, що прагне до блага. Якщо взяти до уваги вчення Фройда про чотириохаспектність потягу, де фігуруватиме аспект цілі отримання задоволення-розрядки, а також пригадати його визначення мазохізму як садизму, оберненого проти себе, то знову даватиметься взнаки евдемонізм: у такому випадку будь-що можна представити через задоволення, у тому числі мазохізм, який виявляється нібито задоволенням від страждання. Насправді це лише звичка мріяти про втрачений рай, в якому перебувають тварини, інтуїтивно штовхає думати саме так: задоволення людини завжди відстрочене чи то перешкодами (природними й штучними), чи то процесом виготовлення засобів для отримання задоволення. Іншими словами, проблема полягає в униканні розрядки, в русі, який завжди здійснюється обхідним шляхом (якщо взяти до уваги вчення Лакана про l'objet petit a). Зазначу, що задоволення від чогось, що супроводжується спогадом про раніше отримане задоволення, відстрочує питання щодо реалізації відповідності між фантазмом та річчю, в результаті чого неконтрольована сфера перейдених меж заявляє про себе та ризикує викинути дівця потягу із символічної системи. Саме тому ніколи невідомо, чого є більше в сексуальному бажанні – його самого чи боязні відсутності сексуального бажання, основоположного соціокультурного чинника, що конститує адаптацію, як до зовнішньої реальності, так і до внутрішньої. Таким чином можна поставити питання до тексту: що домінує – весь комплекс текстуальної реальності, який контрастує із зовнішньою реальністю, чи боязнь (настановна психологізму) нездатності тексту бути всеохопною, універсальною структурою, у чому закладений архаїчний страх людини перед принципово непередставленим, нерепрезентованим, непроінтерпретованим, перед тим, що ризикує нагадати людині про її власні межі?

Іншими словами, висловлювання типу "позатексту не існує" (Дерріда) є експлікацією боязні "позатексту" засобами злегка семіотизованої символічної системи. Тобто без абсолютизації тексту не можливий жоден предикат трансгресії, який для того, щоб існувати, має, як мінімум, бути читабельним, надати коди, які зможуть певним чином його ідентифікувати. Варто згадати Кристеву та Барта, які називали текст фетишем. Проте питання насправді не в цьому, оскільки редукція до технічної складової ризикує знецінити культурну значливість тексту. Питання в тому, чи насправду пояснити текст означає пояснити людину. У певному сенсі це дійсно так, а тому все-таки хочеться віднайти ту знакову екзистенційну ситуацію, у якій можна з повною впевненістю сказати, що міфи дійсно мислять нами. Однак хтойність міфу залишається десь на анонімних задвірках метанаративу.

2. Аудіалізований знак як гарантія остаточного входження до символічної системи

Зазначимо просту побутову істину: для того, щоб текст зчитувався, необхідно те, з чого здійснюватиметься зчитування – концептуальна поверхня, на якій передбачається можливість закріплення знаку. Якщо є елементарний факт, який засвідчує текст у формі своєї наявності, а також уявне або реальне місце розташування цього факту, то найнижчий рівень тексту (рівень маскованої порожнечі) готовий до використання. Однак все-таки подібне використання є надто семіотичним та непідвладним: знак необхідно доместифікувати. Варто зауважити, що умовою доместифікації є конституювання спільного світу. Адже подібно до того, як семіотична система приречена на невидимість, доки вона залишатиметься несимволізованою, так і знак, що не трансгресував початковий рівень елементарної наявності, володітиме пунктирною мірою існування, що ризикує в будь-який момент обірватися. Варто обов'язковим чином зауважити, що знак утверджується візуальним розташуванням на початковому етапі та аудіальним відтворенням як конструюванням контрфактичної ситуації значливості: ідеться про колективне виробництво, про спільність ситуації озвучування, оскільки в акті промовляння голос має характер чужості. Якщо письмо муміфікує знак, то невловима царина озвучування написаного зберігає його у відкритості показування, заново даруючи життя. Таким чином, момент озвучування є колективним фантазмом, що благополучно закінчується утвердженням комфортної для життя порції трансгресії. У кабалістичній традиції існує поняття тетраграматону – чотирибуквеного імені бога, яке не вимовляється. Ідеться про своєрідне табу на ім'я: з одного боку, ми маємо ситуацію, у якій певна буквосполука означає дещо важливе, а з іншого – ця буквосполука зберігається в потенції свого неозвучування. У випадку з тетраграматонем ми не ставимо питання, який набір непередбачуваних умов тієї чи іншої ситуації призведе до порушення табу та активізації зовнішнього логосу: проблема полягає в тому, як не озвучити неозвучуване, або ж – як мовчати та не втрапити у надто голосне мовчання, що ризикує перетворитися на набір звуків. Чи тотожна відсутність можливості озвучування відсутності речі? Оскільки залишки цієї речі виражені письмом, то стосовно предметної дійс-

ності вона виявляється формально наявною. Наявність реалізується з допомогою маленького збою всередині символічної системи – збою, в результаті якого щось позиціонується, виключається, а потім в продуктивному синтезі дає про себе знати як повернення витісненого. Для того щоб річ існувала, вона фіксується буквосполукою тетраграми, під приводом табу на вимовляння виганяється із системи та в постійному повторенні гри у відсутність-присутність постає з мумієподібного стану.

Потенція неозвучування як особливий спосіб існування повторно семіотизованого знаку демонструється Вітгенштайном в "Логіко-філософському трактаті" [5]. Цей твір є доволі показовим з точки зору візуального та аудіального компонентів знаку. Хочеться звернути увагу на відзначені Смирноюю [6] візуальні метафори, які превалюють у Трактаті, переслідуючи конкретну ціль, а саме – проілюструвати репрезентативну модель мови. При цьому тут ми маємо одвічне питання меж – мови, логіки, світу. Суть концепції Кристєвої натомість полягає не у виявленні меж того, що може бути відображено (як у Вітгенштайна), а в доланні дистанцій та виявленні цілком вимовного характеру того, що раніше позиціонувалося як таке, що руйнує межі. Крім того, Вітгенштайн пропонує своєрідну економію мислення, спрямовану на подолання нерепрезентованого, у результаті чого муміфіковані письмом знаки мають долю прояснення, а непроінтерпретовані залишки підлягають табууванню мовчанням. Примат мовчання як потенції неозвучування утверджується таким чином: 1) якщо про неясне слід мовчати і говорити тільки про те, що має характер ясності, 2) якщо проговорені елементарні факти володіють сумнівним ступенем ясності, не виключаючи, таким чином, можливості мовчання як реакцію на подібний ступінь, 3) якщо використання говоріння в напрямку всього того, чия очевидність є ситуативно зумовленою, а отже, проблематичною, є більше актом колективного виробництва сенсу, аніж сутністю проговореної речі, то 4) мовчання підважує говоріння й 5) трансгресує поверхню візуального закріплення знаку до рівня аудіального відтворення. Чи не є імператив "Про що неможливо говорити, про те слід мовчати" (Вітгенштайн) певним табу на невимовне, непрояснене мовою? Варто зазначити, що аудіальне відтворення завжди є проясненням мовою та водночас без мови. Просто Вітгенштайн, артикулюючи предмет мовлення, пропонує здійснити крок назад – повернутися до візуального засвідчення, цим натякаючи на позатекст, точніше на божевілья позатексту, яке не може впоратися із символічним законом.

3. Емансипація знаку

Варто зазначити, що аспект висвітлення прикладу з кінематографу в цій статті має на меті простежити функціонування знаків як тексту, а тексту своєю чергою – як культури в тій сфері, яка має якість найближчого розміщення щодо меж символічної системи: це все тому, що в кіно ми маємо справу із позбавленням від муміфікації письмом, а отже, із вивільненням знаків та збереженням максимальної внутрішності уявного. Варто почати із рівня існування елементарного факту, який мовою кіно описуватиметься в термінах інтертекстуальності (а не візуального закріплення буттєвості): фільм Єжи Сколи-

мовські "Крик" відсилає до творів Френсіса Бекона (художника) та композиції Джона Кейджа "Пташина клітка". Відзначимо деякі асоціативні ланцюги.

По-перше, на картину Бекона, що зображує попа в процесі крику, вплинув кадр із кінокартини Ейзенштейна під назвою "Броненосець Потьомкін", де крупним планом показана героїня у спробах крику з розбитими на перенісці скривавленими окулярами. Паралельно з цим існує факт впливу Бекона на фільм "Крик", що намагається відтворити ситуацію крику, як з вуст безпосереднього героя, що здатний кричати, так і з вуст реципієнта-жертви, що чує його. У випадку з "Броненосцем "Потьомкіним"" крик героїні постає криком саме реципієнта-жертви, тобто невинним, відчайдушним та негативним в сенсі реакції на жах. "Крик від" та "Крик для" певним чином взаємодіють між собою. Проте з чим пов'язана екзистенційна констеляція, в якій паралельно розвиваються лінії впливу кіно на живопис та живопису на кіно – лінії, у яких "Броненосець "Потьомкін"" стає "Криком"? Зауважимо про парадокс перетворення мистецтва в апіорну структуру: як тільки повсякденність, що стала предметом мистецтва, здійснила референцію до мистецтва, воно автоматично перетворилося на детермінанту повсякденності. Іншими словами, якщо використати побоювання Ніцше з приводу безодні, яка заглядатиме в того, хто заглядатиме в неї, то можна зрозуміти вищенаведений парадокс таким чином: герой твору є фантазмом автора, допоки міф не починає жити, як героєм, так і автором. В одному з кадрів фільму можна побачити оголену жінку, яка ніби випадково стала на чотири кінцівки з метою зачинити двері: ця сцена є точним відтворенням картини Бекона, що показувалася раніше, картини під назвою "Паралітична дитина на чотирьох кінцівках". Мистецтво всесильне, а ми – його раби.

По-друге, нам варто поставити запитання: якщо нефігуративне мистецтво Бекона розраховане, як зазначає Дельоз, на те, щоб впливати на нервову систему, надаючи кольорам та змісту значення чистої інтенсивності, пульсації насилля [1], то на що розрахований вид мистецтва, у якому реальність крику можлива в трансгресованому візуальному вимірі. Подібно до того як "Крик" Бекона, спершу опиняючись у владі візуального означника, здійснює якісний стрибок до "нервової системи", "Крик" Сколимовські трансформує сукупність точкових повсякденних ситуацій головних героїв у простір нескінченно подільного сигніфікативного говоріння. Іншими словами, Бекон ставить питання типу "Як можна зафіксувати крик тими виражальними засобами, які не входять до складу матерії крику?" або ж "Як зафіксувати невимовне?" Статичний кадр, де головний герой, крик якого змішується із звуком руху двигуна літака та залишає асоціації з британським художником, шаманськими практиками та жахами війни, провалюється у надлишковість, для якої вже недостатньо бачити та чути, мовчати чи говорити – і стається вибух, вибух порушення табу на невимовне.

По-третє, музична студія, огляд якої здійснюється у фільмі (спочатку – здалеку, потім – надто близько і нарешті – загалом) з погляду різних персонажів, показується за аналогією до майстерні ремісника, де карбуються речі. Проте ця майстерня незвичайна – вона надто авангардна. Кожна річ типу сигарети, мікрофона, метронома, скляної та жерстяної банки, постає такою, що має значення – всі ці речі виникають у розрізі крупного плану. Згі-

дно з класифікацією кінематографічних образів, розробленою Дельозом, подібні кадри можна кваліфікувати як образи-переживання [2]. У випадку з цим типом образів вирішальним у конституванні кінематографічної ситуації виявляється поняття емоції (ба навіть афекту), демонстроване крупними планами, як правило, людських обличч. Проте специфіка емоційної складової образу-переживання якраз і полягає в можливості надання статусу суб'єктності будь-якій речі, що перебуває в центрі кадру: тобто будь-який взятий з повсякденного вжитку предмет, що показаний крупним планом, автоматично здобуває роль автономного суб'єкта, суб'єкта-емоції. Цілоком органічно ми ставимо запитання: чи не є подібні кадри олюднення повсякденних предметів текстом *par excellence*? Ці предмети певним чином реагують на світ: вони звучать. Чого більше в них – звучання чи предметності? Подібне питання можливе тільки у випадку надмірного наближення до межі. Предмети повсякденного вжитку надто текстуральні, щоб бути просто предметами: вони зчитуються, означають та відсилають до чогось іще.

Висновки. На якому етапі онтологія знаку переходить в абсолютизацію тексту – то питання зміни локації, що здійснюється постструктуралістами. Подекуди омріяна метафізиками локація опиняється у сфері цілковитого божевілля, невідладного повсякденному досвіду та насильницькій суті мови. Однак розчаклування патології та розвитаємничення світу – довготривалий процес, що завершиться, зойно суб'єкт патології постане на горизонті символічного, яке вимовляється поверхнею та звуком. Зауважимо, що специфіка знаку полягає в тому, що він конститується, по-перше, підхопленим семіотичними імпульсами розгортання символічної системи та, по-друге, візуальною ідентифікацією із відповідним означником, що виходить в аудіальну нескінченність інтерпретації поверхні. Знаком може бути все, що завгодно – це антиметафізична максима світу, що позбувся буттєвої ієрархії. Однак текст не може бути: він просто є. Писати – означає закріплювати текст, висловлюватися – означає продукувати його і, нарешті, мовчати – це визнавати свою належність до тексту як до культури і цивілізації тієї істоти, що інфікована недоінстинктами. Наслідки існування текстуальності доволі очевидні та водночас проблематичні – повсякденний досвід та патологічний дискурс, говоріння й мовчання, свобода та необхідність, задоволення та страждання. Як можливий естетичний жест у сферу "за межами"? У кіно знак набуває найбільшого градусу відриву від землі, від примордіальності візуального: інтертекстуальність, наративність, анонімність та трансгресивність – усі ці вектори руху виявляються опредметненими та жгачими до рівня нескінченно малої точки, що представлена вічно плінними смисловими образами. Не випадково розроблена Дельозом класифікація кінематографічних образів здійснюється за критерієм розподілу часу та простору, які впливають на логічне скупчення смислів. Таким чином, вчення Кристєвої виявилось важливим з точки зору вибудовування онтології знаку, яка доповнюється підходом Дельоза щодо розгляду предметності кінематографу як тексту *per se*.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Deleuze G. Francis Bacon: The Logic of Sensation / G. Deleuze – London ; New York : Continuum, 2003. – 209 p.
2. Deleuze G. Cinema 1: The Movement-Image / G. Deleuze – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997. – 250 p.
3. Kristeva J. La révolution du langage poétique / J. Kristeva – Paris : Éditions du Seuil, 1974. – 643 p.
4. Wilkinson R. Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God. From the Beginnings to the Seventeenth Century / R. Wilkinson – Leiden : Brill, 2015. – 65 p.
5. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus / L. Wittgenstein – London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD, 1922. – 162 p.
6. Смирнова Е. Д. "Строительные леса" мира и логика. Необычный мир "Трактата" Л. Витгенштейна / Е. Д. Смирнова // Логика и философия. – М. : Российская политическая энциклопедия, 1996. – 304 с.

Verbivska O.

POST-STRUCTURALIST ABSOLUTIZATION OF TEXT PRESENTED BY FUNCTIONING OF THE SIGN IN THE AUDIAL DIMENSION

The fact of looking at the world as abundant vitality of text is an indispensable need, which is charged by numerous impulses of culture, for existing and problematizing the existence. This need happens to be the result of fundamental revolutions made in the previous century and transformed into the automatically operated practices of daily life. It's necessary to stress the important role of psychoanalysis in making the revolutions (not only in mind) and reshaping entangled metanarrative connections to the extent of pathology of being. One of the revolutions begins from discovering the sign and ends up with the text. This article observes some spectrum of the process related to signification – from ontology of the sign to its emancipation through the means of cinematography. Ontology of the sign is culminated in the absolutization of text exercised by post-structuralists. Everything expresses itself by becoming readable and understandable. Nevertheless, there is a space for transgression prevented from acknowledging the symbolic system: being as pathology is transgressive from the very start, from the primary level of primitive visual fixation when the act of signification constitutes itself in inexpressible form of presence. It is semiotic level of the sign which is experiencing dialectical elaboration of the functional relations. Next levels are marked with the symbolic system coming into play. Only with audial dimension it's possible for the sign to be emancipated by asserting free variations of presence-absence game. This article is basically oriented on the works of J. Kristeva (concerning ontology of the sign) and J. Deleuze (concerning emancipation) while partly actualizing the discourse of Freud, Lacan and Wittgenstein.

Key words: signifying practice, text, symbolic, semiotic, affection-image.

Ю. І. Вінтонів

аспірантка

БОГ ДРУЗІВ: КЕНОЗА, БОГОПОКИНУТІСТЬ І ВОЗЛЮБЛЕНІСТЬ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ БОГОСЛОВ'Я НЕПОВНОСПРАВНОСТІ

Запропоновано розгляд богослов'я кенози Христа крізь богослов'я неповносправності. Ці богословські системи підкреслюють, що саме розп'яте Тіло Христа та досвід Його богопокинутості стає місцем солідарності й простором єднання усіх маргіналізованих та відкинутих. У дослідженні розкрито трансцендентальне значення досвіду богопокинутості як досвіду незводимості Бога та Іншого. Увагу зосереджено на тому, що пізнання Бога неможливе без усвідомлення власної немудрості, що найкраще виявляє біблійний концепт "немудрості Божої" (1 Кор 1, 18–25). Зокрема, богопокинутість стає простором тотальної вразливості не тільки перед Богом, але й перед ближнім, що й підкреслює богослов'я неповносправності. Однак саме в людській вразливості й розкривається апофатична незводимість Іншого, що спонукає кожну особу трактувати як гостя, якого я пізнаю з довірою і трепетом. З'ясовано, що антропологічна проблема людської помилковості є наслідком інтелектуального знецінення божественності у людині, її возлюбленості Богом та неосаянності.

Ключові слова: кеноза, богопокинутість, богослов'я неповносправності, апофатичне богослов'я, довіра, гостинність.

Вступ. Ідея "вбивства Бога" Ф. Ніцше окреслила початок цілої епохи буття людини без-Бога, епохи богопокинутості [1]. Сама по собі ця ідея не є новою, але саме її ніцшеанська версія досягла бажаної мети – констатувала велику катастрофу людської моралі та підвела людину до осмислення себе у світі хаосу та без-Божності. Водночас, як зауважив Томаш Галік, смерть Бога є одночасно й смертю людини, її людськості [2, с. 115]. Саме тому не дивно, що невдовзі після проголошення смерті Бога, як ніколи загострилась проблема людськості: диктатура і масові репресії комунізму та нацизму; геноциди вірменського, єврейського, українського, білоруського та інших народів; напад на Перл Гарбор та атомна атака Гросімі і Нагасакі з іронічними назвами бомб "Малюк" та "Товстун", – і це ще не повний список усіх катастроф. Людяність і людськість перестали бути синонімами. В інтелектуальній стратегії позитивізму, що з усією благородністю намагалась спочатку подолати суб'єктивність, згодом й сама особа як носій суб'єктивності стала проблемою. Поль Рікер зауважив, що це й заклало початок реальній втраті найбільш архаїчного об'єкта "Я" [3, с. 24]. Він зауважив, що цей процес почався з намагання подолати людську вразливість до помилковості. Рікер зауважив, що людська помилковість – це онтологія диспропорції між полюсами нескінченності та скінченності [4, с. 22]. На його думку, людина постійно балансує поміж первородним гріхом та почуттям провини за нього, хоч це й не виключає можливість "стрибка" у саме зло, що людина доволі часто й робить [4, с. 23]. Дуалізм Рікера пригнічує, але відлунює словами апостола Павла "бо не роблю добра, що його хочу, але чиню зло, якого не хочу" (Рм 7, 19), котрі не конче слід вважати постулатом негативної антропології, а радше спробою вловити невловиме в людській природі – її постійну боротьбу з самою собою.

Альбер Камю писав, що людина постійно повертається до прометеївського міту: боротьби зі смертю, філантропії та месіанізму [5, с. 200]. Це хоч і опосередковано, але підтверджує історик Ювал Харарі, говорячи, що на порядку денному людини XXI століття стоять три нові проекти: безсмертя, щастя і божественність [6, с. 430], які слід розуміти як відчайдушну спробу подолати несправедливість, страждання та смерть. Якщо звести до однієї думки усі ідеї ізраїльського історика, то

головна мета людства й до сьогодні зводиться до подолання людського фактору, людської помилковості, а воюю богослов'я – грішності. Однак чи не є прагнення подолати людськість новітньою утопією?

У цій статті запропоновано аналіз людської недосконалої у контексті феномену богопокинутості. Останній, у свою чергу, виведено на основі праць С. Булгакова та Г. У. фон Бальтазара. Наша мета – показати, що саме досвід богопокинутості розкриває значення довіри та гостинності (φίλοξενία) як засобів прийняття Іншості, які водночас стають простором для прощення людської помилковості. Водночас, загальним тлом для розмірковувань стали парадоксальні концепти "немудрості Божої" з проповіді апостола Павла (1 Кор. 1, 18–31) та богослов'я неповносправності.

Богопокинутість як кеноза Христа

Богослов'я свого часу вже відреагувало на ніцшеанську тезу радикальним "богослов'ям смерті Бога" в особах Томаса Альтіцера, Вільяма Гамільтона, Дітріха Бонгоффера та інших. Вони стверджували, що богослов'я житиме навіть після тези, що Бога нема, а невдовзі й самі переконалися, що "смерть Бога" – не більше, аніж криза людського мислення про Бога, внутрішній конфлікт розуму, який не може визнати власну недієздатність осмислення Бога [7, с. 148].

К. С. Люїс зауважив, що часом, заглядаючи в глибину Святого Письма, ми бачимо тільки наші немудрі обличчя [8, с. 105]. На перехресті усвідомлення неможливості пізнати Бога цілковито і постійною тугою за Ним і відбувається найбільший конфлікт в людині – стрибок віри (за К. Бартом). Пережиття незнання чи втрати Бога – богопокинутість – змушує людину переглянути поврховість чи остаточність власних знань. Однак досвід богопокинутості не потрібно неодмінно ідентифікувати як гріх, це радше досвід святого відчаю [9, с. 35], досвід неможливості осягнути Бога.

У богослов'ї відліком для розуміння досвіду богопокинутості є розп'яття Христа. Останні слова, що їх вигукує Син Божий на хресті – "Боже мій, Боже мій, чому ти мене покинув?" (Мт 27, 46; Мк 15, 34) є входженням Христа у найглибшу солідарність з людиною – досвід богопокинутості. Г. У. фон Бальтазар наполягав на тому, що Христос стає мостом поміж людиною і Богом

для їх примирення: "Бог, бажаючи набути досвід людського буття зсередини, щоб зсередини підтримати та зцілити людину, мусив зробити вирішальний акцент саме на тому, де грішна і смертна людина є "на межі": вона загубилася в тенетах смерті і тому, не знайшовши Бога, зійшла в провалля журби, убогості та пітьми, у "рів", з якого не вибратися власними силами, щоб, переживаючи "кінець свого буття", з'єднати розірвані кінці людської ідеї – в ідентичності Розп'ятого та Воскреслого" [10, с. 15]. Христос, який обнажив, підкорив сам себе та став рабом, щоб увійти в небуття безодні, яка утворилася після гріхопадіння Людини, навіть вмирає нашою смертю. І тут у певному сенсі Ніцше справді мав рацію – Бог помер і вбили Його ми¹.

Кеноза (κένωσις) пояснює, як Христос міг бути Богом, другою іпостасю Трійці і водночас людиною, а ікономія (οἰκονομία) пояснює, як Христос зміг пережити досвід богопокинутості. Для Христа жах богопокинутості та смерть – це стан екзистенційної відокремленості від Того, з ким Він перебуває в абсолютній онтологічній єдності [11, с. 56]. Богопокинутість – це ікономічне, а не онтологічне покинення Бога Богом. Саме це і стає ключем до розуміння події Страсної П'ятниці та пояснює слова Христа у передсмертний момент, оскільки без пониження і повного входження в людську природу Христос не міг відійти від Отця й увійти до стану богопокинутості. Відхід Бога від Бога уможливила велика солідарність Христа з людиною. Сергій Булгаков наголошує, що перемога над смертю та смертністю відбулася саме завдяки жертві любові [12, с. 19]. У цьому й полягає парадокс могутності Христа: Він став людиною, будучи Богом, а помер як людина, щоб знищити смерть Божим безсмертям. Безодня відчаю наповнилась надією та відновила довіру до Бога.

Бог – це тріючий стосунок любові, до якого людина є запрошеною, а тому це і безконечне пізнання Непізнаного. Каппадокійські Отці свого часу використовували апофатичне богослов'я, яке радше могло сказати, ким Бог не є, аніж окреслити, ким Він є. Така практика є виправданою і в наш час, коли Бог стає для людини настільки спрощеним, що аж знеціненим. Досвід живого спілкування з Богом насправді підтверджує ідею апофатичного богослов'я, бо чим більше пізнаємо Бога, тим менше можемо про Нього щось однозначне сказати. Найкраще ідею антиномічності та неосяжності Бога відтворює літургійна традиція піснеспівів Страсного тижня: "Неосягнений – схоплюється", "Цар небозводу у гробі вміщається" та пасхальне "смертю смерть подолав".

Томаш Галік слушно зауважує, що насправді завдання безумця з твору Ніцше не було повернути в атеїзм, бо знаємо з тексту, що він вже проходив поміж невірних. Богослов наголошує, що безумець прагнув "збудити відповідальність за невизнану чи забуту причину їхнього атеїзму" [13, с. 114]. Відповідальність не як тягар, а як спроба осмислення, щоб незнання не стало причиною невіри. Віра – це поступове сходження до розуміння того, що не існує приватного Бога, що ми всі на дорозі

пізнання. "Він діє на нас найрізноманітнішими способами, а не лише в межах того, що ми окреслюємо словами "релігійне життя" [14, с. 187], – наголошує Люїс.

Продовження кенози Христа: малий та великий Бог Друзів²

У кенозі Христос демонструє нам ще один парадокс – силу у безсиллі. В листі до филип'ян апостол Павло пише: "Він [Христос], існуючи в Божій природі, не вважав за здобич свою рівність із Богом, а применшив себе самого, прийняв вигляд слуги, ставши подібним до людини. Подобою явившись як людина, він понизив себе, ставши слухняним аж до смерті, смерті ж хресної" (Фил 2, 6–8). Христос виявляє, що повновладдя – це не отримати все, а віддати все, а бути Богочоловіком – це прийняти повну людську вразливість у її найекстремальнішій версії – богопокинутості, страждання та смерті. У Втіленні Христос не просто збирає довкола себе усіх відкинутих, Він і сам стає відкинутим, унеповносправненим. Його вразливість та богопокинутість стають місцем зустрічі з усіма відкинутими та маргіналізованими.

Абсолютна солідарність Христа з кожною людиною розкриває нам шлях солідарності з іншими людьми. У богопокинутості ми маємо вибір: бути самотніми чи солідарними. Самотність відокремлює, вона межує з гордістю, яка руйнує людину. Натомість солідарність може бути початком діалогу, коли Бог, якого ми не знаємо, але з Його інтенції – пізнаємо, стає нашим Богом. А разом з Його Іншістю ми здатні відкритися й на людську Іншість: "Тринітарна парадигма висуває на перший план засадничу, універсальну потребу в людських стосунках. Вона бачить цінність у людському стані недовершеності та здатності будувати стосунки з іншими" [15, с. 28].

Саме відкриваючись на Іншість, у 1964 році на запрошення свого духовного наставника о. Томаса Філіпа, Жан Ваньє відвідав інтернат, у якому жили люди з неповносправністю, і був вражений: "Я відчув первородний крик, і він лунав з їхніх розбитих тіл, сердець та душ: "Ти мене любиш? Чи мене можуть любити? Чи вартий я чогось? Чому про мене забули?" [16, с. 15]. Ця зустріч так вплинула на Жана Ваньє, що згодом він запросив двох Друзів – осіб з особливими потребами Рафаеля та Філіпа – полишити інтернат і почати жити в його домі. Натхненний біблійним образом Ноевого ковчегу, Жан назвав їхній будинок Ковчег (французькою мовою L'Arche). Жан Ваньє не мав плану чи наміру робити з Ковчеза міжнародний рух, який переросте в 147 спільнот у 35 країнах на п'яти континентах. Його бажанням було будувати стосунок з людьми з особливими потребами і відкривати світу їхні дари. Жан Ваньє наголошує, що люди, які приходять до Ляршу, згодом відкривають для себе, що Добра Новина Ісуса проголошена не тим, які служать убогим, а тим, які самі є убогими [17, с. 37].

Жан Ваньє говорить, що ми всі народжені для того, щоб зростати у слабкості і крихкості [18, с. 42] і саме це уподібнює нас до Христа та його кенози у Воплощенні та Розп'ятті. Крихкість неповносправності не слід розуміти як страждання, а навпаки, як сопричастя у Христі. У до-

¹ Переклад наведено з книжки Тараса Лютого, оскільки дослідник зауважує, що в часі радянських перекладів не було ясно передано думку філософа. Окремий переклад українською мовою згодом буде видано. (Тарас Лютий. *Ніцше. Самоперевернення*. Київ: Темпора, 2016. С. 586.)

² Друзі – так українські спільноти Міжнародного екуменічного руху "Віри і Світла" та Спільноти "Ляршу – L'Arche" називають осіб з особливими потребами.

свіді спільнот "Ляршу" та "Віри і Світла" саме Друзі є центром духовності. Ув'язненні у власній слабкості неповносправного тіла, вони є знаком суперечності. Однак саме їхнє розбите тіло є персоніфікованим тілом розп'ятого Христа. Вони є уособленням парадоксу досвіду богопокинутості та довіри до Бога.

Особи з особливими потребами дуже часто затиснуті у лещатах поміж вірою і розумом та жалем і милістю. Їхня немовність, невченість, непродуктивність є "непотребом" для світу, але саме вони є знаком безумовної Божої любові. Вони виявляють, що і в стражданні тіла, розуму і духа Бог присутній. Мудрість друзів – це мудрість у Христі. Оскільки більшість осіб з особливими потребами мають розумову неповноправність, то їхня мудрість проявляється у слабкості, у повній довірі себе іншій людині та Богу. І тут йдеться не про наївність чи вимушеність, а справжнє віддання себе в руки Іншому. Така ж духовність притаманна святій Терезі від Дитятка Ісуса, яку Католицька Церква йменує Вчителем Церкви, хоч вона й не написала жодного богословського тексту. А Томаш Галік її дорогою довіри та "малу віру" називає солідарністю з невіруючими, де вона як маятник поміж невіруючим світом та глухим небом [13, с. 39, 41].

Дружба з людьми з особливими потребами вимагає здатності вміти слухати крик їхнього серця, що виражає спрагу за стосунком у рівності та гідності. Дуже часто вони принижені через свій низький розумовий розвиток, але натомість вони відкривають дар простого буття разом без будь-яких ярликів. Друзі відкривають нам, що не існує монополії на Істину, а ми всі на дорозі пізнання. А справжнє пізнання Бога відбувається саме у стосунку. Жан Ваньє наголошує, що незалежно від нашої (не)повносправності ми все-таки є спрагли сопричетності з Іншими. Але для того, щоб досягнути єдності, нам потрібно відмовитись від інтенції постійного самозахисту спровокованого страхом. Нам потрібно стати вразливими. І тільки в цій вразливості ми відкриваємо, що ми так само неповносправні, як і всі решта. Подружжя Мирослава та Марії Татаринів, яке має неповносправну доньку, ділиться своїм досвідом споглядання неповносправності: "Коли люди дивляться на нашу доньку Олександру, що вони бачать? Когось, хто не може говорити, когось, хто заслинюється, когось, хто не зважає на приватний простір і тикається вам в обличчя? Дехто бачить знак гріха. Нас розпитують про нашу поведінку: наркотики, розпусту. Має ж бути якась причина. Дехто шукає відповіді в родинному проклятті: за чиї минулі вчинки вона розплачується? Дехто бачить лише тягар для суспільства, витрати, виклик для вчителів. Скільки бачить просто людину, яка потребує обіймів, поваги та любові? Наскільки важко побачити в ній Христа? Наскільки важко бути з нею Христом?" [15, с. 50].

Крихіткі Друзі та їхнє Царство немудрості

Християнська Добра Новина говорить про Бога, який помер серед сміття в глухій римській провінції; про Царство, в яке слабкого і немудрого приймуть так само як і мудрого і сильного; про наріжний камінь об який спотикаються (1 Петр 2, 6–8); зрештою про Бога, який в останні хвилини передсмертної агонії кричить, що Бог його покинув. Але ніщо так не провокує сум'яття як проповідь Павла про "немудре Боже" (1 Кор 1, 18–25).

Корінт був одним із найбільших торгових та комерційних центрів, містом розпусти, розкоші і пиятики (1 Кор 6,

9–10). Павло розумів, що проповідуючи невіруючим Христа розп'ятого, наражається на глузування: "Це не була якась нова екстравагантна філософська система; це було просто божевілля. Це благовістя не апелювало до жодної високоосвіченості чи витонченої культури. Воно полягало в розповіді про розп'ятого розбійника, що належав до народу, який вони зневажали" [19, с. 12]. Ані юдеї, ані греки не могли прийняти розп'ятого Бога, бо сам факт розп'яття Христа був запереченням Його божественності. Справжній Бог не страждає – Він всемогутній, слідом за корінтянам сказав би Ніцше. Чому ж тоді корінтяни повірили Павлові?

Павло не міг говорити про Ісуса як Царя, якого розп'яли, тому говорить про хрест, що є силою Божою (1 Кор 1, 18). Він відкриває корінтян, що від смерті Христа на хресті і Його воскресіння змінився звичний порядок речей. Немудра влада Христа воцарилася на хресті в особі розп'ятого Бога [20, р. 131]. Павло виявляє, що "Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, і безсильне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильних" (1 Кор 1, 28). Це своєрідний маніфест слабких та понижених, проте, кожен може розпізнати себе в ньому. У світі, де головними мірками є сила і влада, а найсильніша людина рано чи пізно стане слабкою, – не уникає страху бути відкинутим. Засоромити силу може молодість та віра, як це було з Давидом (1 Сам 17), чи неміч тіла, як сліпота Павла (Ді 9, 1-30). Слова Павла про "немудрість Божу" до сьогодні виводять на світло найглибші страхи кожної людини, що "я є тим, що я роблю", "я є тим, що інші говорять про мене", "я є тим, що я маю" [21], бо будь-яка поразка, хвороба чи слабкість знищують й саму особу. А Христос буде: "Царство, яке буде запущено в дію не любов'ю до влади, а владою любові, не глупою владою тиранів світу, а владною глупотою Слуги" [20, р. 126]. Така влада не витісняє, вона запрошує кожного незалежно від його статусу, здібностей, знань та умінь.

Христос сам підтверджує свої слова на хресті, ставши одним з убогих, бо він є "Христом обпалених людей" [22, с. 473]. Твердження про немудре Боже, яке мудріше від людського та неміч Божу, що міцніша будь-якої людської сили – це такий же виклик для корінтян, як для нас зрозуміти, що розбите неповноправністю тіло і розум – це знак Божої любові. Друзі, як і Христос, є викликом для будь-якої філософії та науки. Важко збагнути глибинну суть події розп'ятого Сина Божого, рівно ж як дар життя прикутої до ліжка особи з неповносправністю. Христос і Друзі вказують нам, що віра – це не система знань, а стосунок. Саме в тотальній вразливості вони демонструють нам, що справжній стосунок вимагає справжньої відкритості. Споглядаючи вразливість Інших, кожен з нас потрохи відкриває й свою, а тому перестає її боятися і врешті приймає як належне.

У вразливості відкриваємо власну возлюбленість, і це стає початком прийняття Іншості – гостинності. "Блаженства встановлюють Царство, у якому все регулюється не ексклюзивністю і владою, а інклюзивністю та служінням" [15, с. 52]. Прийняти Іншого означає перестати боятися його, довіритись. Однак кризу довіри до Іншого неможливо подолати тільки логічними засновками-висновками, позаяк вона є іманентною для стану людської природи. Проте для самої людини стан недовіри є нестерпним, аномальним, чужим для неї. Для кожної людини є фундаментальним відкрити довіру до себе, бо тільки завдяки цьому першому крокові можна

зробити два наступні: довіряти Іншому та довіряти світу. Довіра – це процес, що передбачає збереження свободи залишатися самим собою. Стосуюнок довіри не виключає необхідності визнання внутрішніх непорозуміннь, бо це і є свідчення унікальності. Незводимість Іншого дає можливість побачити незводимість Бога, і навпаки. Так, це суб'єктивно, але це шлях до відновлення цілісності людського "Я", де пізнання людини – це шлях у її суб'єктивність, бо "приймаючи власну людськість, ми наближаємось до божественної" [15, с. 28]. Це початок Царства Небесного.

Бути людиною – це бути Возлюбленим

Христос наголошує, що його учнів будуть пізнавати за взаємною любов'ю, котра буде між ними (Ів 13, 35). Однак стосуюнок любові передуює відкриття власної возлюбленості, подібно як це робить дівчина з аутизмом, що тишком бурмотіла: "Отче, я твоя дитина" [23]. Відкривати в собі возлюбленість – ось завдання, яке має ставити перед собою сучасна людина. Возлюбленість – це досвід безумовної любові, найкраще значення якого нам відкриває Отець та Син напередодні розп'яття Христа та у події Преображення: "Це – мій улюблений Син, що я його вполюбаю: його слухайте" (Мт 17, 5; 2 Пт 1, 17). Возлюбленість Христа дала йому силу піти на хрест з любові, а не зі страху. Довіра ж Христа до Отця дала йому силу увійти в досвід богопокинутості, але в момент смерті сказати: "Отче, у твої руки віддаю духа мого!" (Лк 23,46). Трансформація сказаних слів Христом від "Боже" до "Отче" є знаком солідарності Христа з усім людством, від імені якого він каже "Боже", але саме возлюбленість Христа дозволяє йому навіть в момент смерті пам'ятати, що він возлюблений Син, тому останнім його звертанням є "Отче".

В нашому досвіді спілкування ми також здатні трансформувати досвід богопокинутості у досвід возлюбленості. Виходячи назустріч один одному з довірою та гостинністю, входимо в справжню сопричетність, долучаємось до трійчного виміру любові, бо найкращим способом подбати і відкрити себе є наслідувати Трійцю [15, с. 146].

Відкривати возлюбленість – це також відкривати свої рани, а далі возлюбити й їх, бо рани є місцем зустрічі з Богом. Апостол Павло, говорячи про загадкову колючку, що надокучає йому, наголошує, що Божа сила проявляється в безсиллі (II Кор 12,7-9). Перепоручаючи Богові наші немочі, входимо в досвід ценози, у якому Бог починає діяти в нас. Християнське існування є віддзеркаленням образу Христа. Коли його смерть настала з любові до мене, тоді моєю відповіддю на цей вчинок є віра цілковитої самопожертви: "Можливо, переді мною стоїть виклик так довіритися любові Божій, щоб більше не боятися входити у секулярний світ і говорити там про віру, надію і любов. Можливо, місце, де можна подолати цей розрив, заховане у моєму внутрі. Можливо, розлам між секулярним і священним можна буде подолати тоді, коли і те, й інше буде розпізнане як напрями життя і досвіду кожної людини" [21, с. 87].

Іван Павло II, міркуючи про довіру в любові, наголошує, що вона подібна до стосуюнок рівності, що нагадує стосуюнок дружби, де інша особа сприймається рівною в гідності, в пошуках, в праві на помилку та прощенні [24]. Відкриття возлюбленості відбувається не тому, що ми непомильні, а саме тому, що ми помильні. Ми всі неповносправні, усі потребуємо Іншого, хто би засвідчив нам Бога.

Замість висновків. Навчання віри і немудрості від Друзів. Перед Богом ми всі немудрі. Досвід богоспілкування не універсальний, а індивідуальний. Ми всі на дорозі пізнання. Тому маємо з покловою прийняти, що наше знання про Бога нікчемне. Утім, це не робить нас нікчемними, позаяк поступово входимо в його славу і розпізнаємо його, а отже, і себе в ньому. **Ми покликані бути свідками люблячого Бога, а не карателя, космічного садиста.** Кожен з нас вартий любові, такий яким він є. Саме це є фундамент для зросту і відкритості на Бога та інших. Відкрити цю правду означає побачити, що усі страждання, слабкості, тривоги і непорозуміння і навіть смерть – це стежка убогості, покори і довіри до Бога. **Ми покликані до сопричетності з Іншим** – таким, яким він є зараз, у цю мить. Істинна сопричетність – це стосуюнок рівних у гідності людей, а не жертви і ката чи великодушного та нещасного. Істинна сопричетність можлива за умови повної відкритості та вразливості: "Існує взаємність, яка передається очима і дотиком. Існує щось на зразок двосторонньої любові, взаємного розуміння і поваги, завдяки яким люди можуть ділитися радістю, святкувати і плакати разом у часи смутку. Вони говорять серцем до серця. Сопричетність базується на взаємній довірі, в якій особа дає та отримує від іншого те, що є найглибшим і найтихішим в їхньому естві. Любов породжує любов" [25, с. 52]. **Ми покликані до здивування та постійної відкритості на незводимість Бога та Інших.** Ми потребуємо неустанного наповнення Богом, бо у наших серцях носимо в собі голод на міру самого Бога, який неможливо наповнити кимось/чимось іншим. Саме тому кожного дня ми повинні наново шукати Бога в собі, в інших та у світі. Христос казав, що Він – путь, істина і життя (Ів 14, 6), тобто постійна динаміка і рух. Найбільша небезпека для сучасних дослідників віри і розуму – це не те, що вони не сприймають один одного, а те, що вони не дивуються власній немудрості.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Kerr F. Theology in a Godforsaken Epoch / F. Kerr // New Blackfriars. – Vol. 46, № 543, September 1965.
2. Галік Т. Терпелівість із Богом: зустріч віри з невірою. – Л. : Свічадо, 2012. – С. 115.
3. Ricœur P. Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique / P. Ricœur – Paris, 1969. – С. 24.
4. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія / П. Рікер. – К. : Дух і Літера, 2002. – С. 22.
5. Камю А. Бунтівна людина / А. Камю. – Х. : Фоліо, 1996. – Т. 3. – С. 200
6. Харарі Ю. Homo Deus / Ю. Харарі. – К. : BookChef, 2018. – С. 430.
7. Денисенко А. Теологія "смерти Бога" и совершеннолетие мира: Ницше, Бонхёффер и радикальный протестантизм XX ст. / А. Денисенко // "Богословские размышления"/Спецвыпуск "РЕФОРМАЦИЯ 500", 2015. – С. 148–157.
8. Lewis C. S. Reflections on the Psalms / C. S. Lewis. – London : Fount, 1998. – С. 105.
9. Софроний (Сахаров). Таинство христианской жизни / Софроний. – Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – С. 35.
10. Бальтазар Г. У. Пасхальне Таїнство / Г. Бальтазар. – Л. : Місіонер, 2011. – С. 15.
11. Антоний (Сурожский). Диалог об атеизме и о последнем суде / Антоний Сурожский // Человек перед Богом. – М. – 2010. – С. 56–57.
12. Булгаков С. Софиология смерти (окончание) / С. Булгаков // Весник русского христианского движения Le messenger, 1. – 1979, № 1 (128). – С. 19.
13. Галік Т. Терпелівість із Богом: зустріч віри з невірою / Т. Галік. – Л. : Свічадо, 2012. – С. 114.
14. Люїс К. С. Просто християнство / К. С. Люїс. – Л. : Свічадо, 2018.

- С. 187.
15. *Татарин М.* Віднайти Тройцю у неповносправності: богослов'я, що розкриває обійми іншості / М. Татарин, М. Татарин-Трухан. – Л. : Вид-во Укр. католицького ун-ту, 2016. – С. 28.
 16. *Ваньє Ж.* Розбите тіло: повернення до єднання / Ж. Ваньє. – Л. : Свічадо, 1993. – С. 15.
 17. *Ваньє Ж.* Прийняти дар убогих / Ж. Ваньє. – Л. : Свічадо, 2002. – С. 37.
 18. *Ваньє Ж.* Бути людиною / Ж. Ваньє. – Л. : Свічадо, 2013. – С. 42–43.
 19. *Райт Н. Т.* Павел послание к Коринфянам / Н. Т. Райт. – М. : ББИ, 2010. – С. 12.
 20. *Wright T.* God in public. How the Bible speaks truth to power today / T. Wright. – SPCK, 2016. – P. 131.
 21. *Нувен Г.* Духовная жизнь в секулярном мире / Г. Нувен. – М. : Издательство ББИ, 2014.
 22. *Мертон Т.* Семиарусна гора / Т. Мертон. – Л. : Свічадо, 2017. – С. 473.
 23. *Пастирі найслабших.* Отець Анрі Бісоньє [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.emaus.ucl.ac.uk.
 24. *Іван Павло II.* Енцикліка Fides et Ratio "Віра і розум", 33 [Електронний ресурс] / Іван Павло II. – Режим доступу: <https://web.archive.org/web/20140416191610/http://tau.by/bibliyateka/20-dakumety-kastsjola/141-fides-et-ratio-vera-i-razum>
 25. *Ваньє Ж.* Дорога додому: віднайдення нашої спільної людської сутності опріч наших відмінностей / Ж. Ваньє. – К. : Дух і Літера, 2015. – С. 52–53.

Vintoniv Y.

GOD OF FRIENDS: KENOSIS, GODFORSAKENNESS AND BELOVING: THROUGH THE LENS OF THE THEOLOGY OF DISABILITY

Represents the theology of Christ's kenosis through the theology of disability. These theological systems emphasize that the crucified Body of Christ and the experience of His Godforsakenness becomes a place of solidarity and space for the unity of all marginalized and rejected. The study reveals the transcendental meaning of the experience of Godforsakenness as an experience of the irreducibility of God and the Other. Attention is drawn to the fact that the knowledge of God is impossible without the awareness of one's own wisdom, which best reveals the biblical concept of "the foolishness of God" (Cor 1, 18-25). Thus, Godforsakenness becomes a space of total vulnerability not only before God but also before one's neighbor, which underlines the theology of disability. However, it is precisely in human vulnerability that the apophatic irreducibility of the Other is revealed, forcing each person to be treated as a guest whom I know with trust and awe. It is found that the anthropological problem of human fallacy is the result of the intellectual devaluation of divinity in man, his believing by God and immensity.

Keywords: kenosis, Godforsakenness, theology of disability, apophatic theology, trust, hospitality.

Ю. В. Гуменюк

провідний філософ

ЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ БЛАГОДІЙНОСТІ: ІСТОРИЧНІ ТИПИ ТА ПРОЯВИ

Викладено основні результати дослідження філософських трактатів відомих мислителів різних часів та наукового доробку українських учених сучасності щодо тлумачення поняття "благодійність". Розглянуто три історичні типи феномену благодійності: античний, християнський; новочасний. Запропоновано четвертий історичний тип благодійності – "ефективна благодійність", яка стала продовженням новочасної. Характерною особливістю виділеного типу благодійності є: чітко виражена раціоналізація благодійної діяльності; перехід до інституціоналізованої, анонімно-професійної філантропії, яка має на меті розв'язання не лише індивідуальних, а й суспільних та цивілізаційних проблем; відбувається пріоритетизація благодійних проектів.

Розглянуто "благодійність" у співвідношенні з поняттями "філантропія", "меценатство", "спонсорство", "фандрейзинг", що вказує на значно ширший поняттєвий зміст благодійної діяльності, ніж просто надання допомоги.

Сформульовано основні чинники благодійності в Україні, які визначають актуальність наукових досліджень цієї проблеми. Проаналізовано нормативно-правові та законодавчі акти щодо благодійної діяльності в Україні.

Ключові слова: благодійність, благодійна діяльність, ефективна благодійність, меценатство, спонсорство, фандрейзинг.

Постановка проблеми. Благодійна діяльність, яка являє собою добровільну, за покликом душі, допомогу одним членів суспільства іншим, не має істотних обмежень у предметах та об'єктах прояву. У філософії феномен благодійної діяльності є об'єктом дослідження і має давню історію осмислення. Проте сьогодні його можна розглядати як абсолютно нове самостійне явище, становлення якого відбувається на наших очах.

Актуальність дослідження цього феномену зумовлена необхідністю осмислення розвитку, становлення, проявів і найголовніше – результатів благодійної діяльності та впливу на процеси соціального буття людини. Важливим є моральний аспект благодійності, що ґрунтується на потужних моральних канонах і спрямований на встановлення гармонійних відносин за законами любові і взаємодопомоги.

Аналіз наукових досліджень з проблеми. Наявні в зарубіжних та українських джерелах минулого й сучасності напрацювання з проблематики благодійності стали основою для подальшого осмислення цього феномену.

До аналізу проблем благодійної діяльності зверталися західні філософи та мислителі Сенека, Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Енгельс, П. Лафарг, Дж. Мілл, А. Карнегі, Г. Форд, В. Франклін. Вони аналізували різні аспекти благодійності, проблеми, пов'язані з її реалізацією та соціальними впливами. Теоретичні основи благодійної діяльності досліджували Р. Апресян, Дж. Бредлі, В. Гер'є, М. Дмитрієв, Е. Красноперов, А. Лінденмайер, П. Лофарг, Д. Оссонвіль, Д. Ренсел, Е. Мюнстерберг, Е. Фомін, Г. Шмоллер та інші.

Сутність і функції благодійної діяльності вивчали Дж. Мілл, В. Фомін, Є. Чикадзе. Генезис благодійності представлений у працях Л. Бадя, П. Власова, А. Лінденмайера, О. Максимова, Г. Ульянової, О. Хорькової, М. Ширяєвої та ін.

У ХХ столітті в США, де приватна філантропія набула колосального розмаху, вели дискусії Р. Бах, Т. Бродхед, К. Маккарті, Б. Сіверс, Дж. Сорос та інші.

Вагомим доробком у вивченні історії вітчизняної благодійності стали докторські дисертації Н. Сейко "Доброчинність у сфері освіти України (XIX – початок ХХ ст.)" та О. Друганової "Розвиток приватної ініціативи в освіті України (кінець ХVІІІ – початок ХХ ст.). Сучасна українська історіографія феномену благодійності представлена працями Ю. Гузенка, О. Доніка, Т. Курінної,

С. Поляруш, І. Суровцевої та іншими, хто досліджує становлення і розвиток органів державної опіки, громадських добродійних об'єднань та благодійну діяльність окремих сімей чи осіб.

Метою цієї статті є історико-філософське осмислення феномену благодійності та висвітлення її проявів в сучасній Україні.

Результати теоретичного аналізу проблеми. Феномен благодійності за весь час його дослідження трактувався по-різному і впродовж століть еволюціонував, трансформувалася, змінювалися та виникали нові механізми реалізації. Сама по собі природа благодійності як добротворення виявляється в допомозі долати різноманітні труднощі людського життя, послаблює чинники соціальних конфліктів, забезпечує рівновагу, злагоду та стабільність в суспільстві [29, с. 5]. Як зазначає дослідниця Л. Лаврененко, "...в історії цивілізації ця діяльність у різних формах прояву була завжди, без неї неможливо уявити людського буття" [13].

У коренів поняття "благодійність" лежить поняття "благо", введене Арістотелем (лат. Summumbonum) [12]. Питання про благо ставилося у філософії у зв'язку з розумінням сенсу буття і людського існування як питання про вище благо, в залежності від якого визначалась відносна цінність всіх інших благ. Арістотель в цьому контексті інтерпретує благо як "... те, що є кращим для кожного суцього..., або те, що робить благами інші причетні до нього речі, тобто ідею блага".

Оригінальні філософські обґрунтування благодійності знаходимо у Платона, який писав: "... речам подібним між собою необхідно існувати у невідомості та ворожнечі, а найбільш неподібним – у дружбі; тому що бідному треба бути другом багатого, слабкому – сильного заради піклування ним, хворому – другом лікаря, і взагалі – незнаючому необхідно любити знаючих і дружити з ними" [22, с. 253–254].

Проте філософи Греції і Риму неодноразово вказують і на негативні наслідки благодіянь, зокрема грошової допомоги. До прикладу, Цицерон застерігав "...Передусім треба остерігатися, щоб ця доброта не шкодила саме тим людям, яким, як нам здається, ми робимо добро, а також і іншим людям; потім – щоб доброта не перевищувала наших можливостей; далі треба намагатися віддавати кожному по його заслугам; це основа справедливості, до неї і треба відносити всі ці міркування. Тому що тих, хто надає

людям милість, що водночас завдає їм шкоди, треба визнати не благодійниками і не щедрими людьми, а такими, що несуть погибель потворам" [17, с. 256].

Більш ранній римський філософ Енній дав дуже чітку настанову: "Справи благі, але спрямовані погано, я вважаю поганими. Благодійник повинен бути розбірливим у своїх благодіяннях, а, одержувач благ, у свою чергу, повинен бути вдячним. Адже людину, що не пам'ятає наданих йому благодіянь, усі ненавидять ..." [17, с. 261–262].

Інший римський філософ-стоїк, Луцій Сенека, уже в імперську епоху приділяє увагу деяким етичним обмеженням благодійності: "Благодіяння приймається з таким самим почуттям, з яким надається, тому не слід надавати його зі зневагою ... Особливо, благодіяння не повинно бути образливим" [24, с. 15]. Тобто Сенека вважав, що взаємини благодійника і благоотримувача повинні бути рівними і поважними. Він, так само як і Цицерон, виступав проти благодіянь "заради власної користі, вигоди та марнославства" [24, с. 83].

Про глибину залежності між благодійністю та поштаттю благодійника, його духовним світом і ціннісними орієнтаціями розмірковує Епіктет: "Якби Бог доручив тобі призрити сироту, ти ж подбав би про оберігання її від шкоди? Так само точно, Бог подарував тобі призріння самого себе та сказав тобі: "Убережи ти цю людину в тому чистому образі, в якому Я створив її. Вона народилася чесною, вірною, безстрашною, з чистою душею. Збережи ж її в такій самій цілості..." [24, с. 51].

Проаналізувавши античні філософські трактати, ми бачимо, що у стародавній Греції та Римі було закладено перші моральні основи добродійності, принципи та базові форми, що дають змогу міркувати про мотиви та певні обмеження в благодійності. Європейська цивілізація та інші християнські країни досі використовують цю величну спадщину античного світу.

У період Середньовіччя сенс і мораль поняття блага принципово змінюється: найвищим благом виступає Бог, який є джерелом усіх благ і кінцевою метою людських прагнень. У ті часи страждання свідчило про занедбаність людини, від якої відвернувся Бог. Та після спокутої жертви Христа у людства з'явилася надія на порятунок через "любов до ближнього".

Моральний імператив християнства представлений у формі "полюбити ближнього як самого себе", що означає необхідність усвідомлення і прийняття проблем ближнього як своїх власних. Мотиви благодійності як практичного вираження моральності також містять в собі раціональні та ірраціональні аспекти, надзвичайно тонко збалансовані між собою. Так, Іоанн Златоуст писав: "Всякий раз, коли ми не будемо надавати милостиню, ми будемо покарані як грабіжники" [2, с. 56]. Утім, ранні християни, слідуючи настановам Євангелія, захоплювалися "сліпою" роздачею милостині, допомогою всім тим, хто просить. Тож, Лукіан Самосатський з цього приводу не без іронії писав: "...Коли до благодійника приходить жебрак-обманщик, то майстерно використовуючи обставини, він скоро робиться дуже багатим, знущаючись над обдуреними" [15, с. 297].

Змінюються епохи, соціально-економічні підвалини цивілізації, виникають і нові ментальні установки у всіх сферах буття. Спочатку XVII ст., починається й переосмислення феномена благодійності як духовної та практичної цінності. Судження набувають більш різкого характеру, відчувається вплив атеїзму і ворожість щодо церкви. Ці інтенції містяться в працях Ж. Мельє, П. Гольбаха, Б. Мандевіля та інших авторів. Мандевіль Б. писав: "Якщо благодійність занадто переходить межі, вона

зазвичай сприяє розвитку неробства та лінощів і призводить лише до того, що в державі поширюються трутні й губиться працьовитість" [16, с. 242].

Дж. Лок, англійський громадянський діяч, вважав, що кінцева мета філантропії – забезпечення повної незалежності особистості та її сім'ї, їх соціальне здоров'я. Таким чином, допомагати необхідно, перш за все, тим людям, які відрізняються гарною поведінкою й здатні "стати на ноги" [6, с. 10].

Дж. Мілл намагався раціоналізувати благодійну діяльність і ставив запитання: "Яким чином надати максимальний обсяг необхідної допомоги, якнайменшою мірою заховаючи людей до того, щоб вони не занадто покладалися на неї?" [19, с. 372]. Він вважав, що необхідною умовою забезпечення засобів до існування для незаможних, але здатних до праці людей повинно залежати від закону, аніж від приватної благодійності.

Ф. Ніцше у праці "Так говорив Заратустра" уперше висловив істинний принцип благодійності – критерій безкорисливості, або мораль анонімної допомоги. Заратустра закликає з найбільшою обережністю і увагою ставитися до факту власного благодіяння і до людей, яким надаєш допомогу: "тому що, коли я бачив страждання, я соромився його через сором його; і коли я допомагав йому, я безжально ходив по гордості його" [21, с. 42].

Яскравим прикладом соціалістичної критики благодійності знаходимо у праці П. Лафарга "Про благодійництво": "Християнська діяльна любов, яка в глибокому смиренні вимагає від багатія лише крихту від надлишків його, є, однак, чесною, яка приносить вельми відносну вигоду. Не порушуючи звичок багатія, не обмежуючи його в задоволенні порочних потреб, не обмежуючи його в насолодах, не вимагаючи від нього ні найменшого фізичного чи розумового напруження і не вартуючи йому великих грошей, християнська діяльна любов одночасно є для нього джерелом суспільної пошани, пов'язаної з кожним актом благодіяння" [14]. У цих словах ми бачимо руйнівне ставлення до благодійності. Хоча з раціональної точки зору П. Лафарг мав рацію в тому, що благодійність нездатна повністю позбавити суспільство від злиднів. Однак якщо стати на ірраціонально-чуттєву позицію, то не можна не визнати, що можливість розв'язання проблем хоча б малої частини суспільства через благодійність, варта цих зусиль.

Плідними для осмислення феномену благодійності є роботи російських релігійних філософів кінця XIX – початку XX століття. Початок формування теоретичного статусу поняття "милосердя" і "благодійність" пов'язане з ім'ям релігійного мислителя В. Соловйова, який у своїй фундаментальній праці "Виправдання добра. Моральна філософія" мислитель оцінює суть благодійності: "Моральний сенс життя людини полягає в служінні добру, звертаючи увагу на те, що це служіння має бути добровільним, тобто пройти через людську свідомість" [28, с. 139]. Він пропонує розрізняти благодійність як духовну і матеріальну складову життя, показуючи їх співвідношення та даючи моральну оцінку цим діям. Як релігійний мислитель В. Соловйов вважав добро Божим даром людям, а милосердя – Богоугодною, священною справою. "Перешкоди руйнуються, кайдани розплавляються Божественним вогнем ... Зроблене добро стає носієм дійсного морального порядку..." [29, с. 140–141].

У працях філософів В. Розанова, С. Булгакова, П. Флоренського поняття "благодійність" піддається ґрунтовному теоретичному осмисленню. Зокрема, В. Розанов доволі обережно висловлювався про благодійність і про прагнення безкорисливо робити добро

оточуючим, зробивши наголос на ціннісному й духовному боці цього феномену, розрізняючи діяння за покликком обов'язку, від діянь за покликком серця. При цьому, звертаючи увагу на те, що лише останнє – вищий прояв милосердя, оскільки воно трансформується у задоволення внутрішньої потреби, коли "мені самому було солодко робити солодке" [25, с. 432].

С. Булгаков і П. Флоренський розглядали милосердя та благодійність як єдині смислові поняття, вбачаючи в благодійності узагальнення окремих милосердних ознак. На думку С. Булгакова, благодійність має "тільки паліативний характер" [4, с. 34]. П. Флоренський висловлюється ще рішучіше: "моральна діяльність, взята сама по собі – абсолютно ніщо" [31, с. 395].

Новий стиль філософського мислення М. Бердяєва привів до виокремлення першопричин благодійності: філософського осмислення страждання. Він ставить найважливішими питаннями людського існування питання про зменшення страждання, переборення страждання та перемогу над стражданням. І відповідь на ці запитання, він знаходить у співчутті до ближнього як моральній основі благодійності. Співчуття, за М. Бердяєвим, – це "з'єднання зі страждуючою твариною в її забутті Богом", тобто в її стражданні [1, с. 103]. Співчуття, як і страждання, може бути двох видів. У першому випадку – це страждання, пов'язане з трагічністю життя, а співчуття полягає в тому, щоб допомагати людині його пережити. У другому випадку страждання, зумовлене соціальними причинами, а співчуття набуває практичної форми благодійності, що призводить до звільнення людини від нього.

Аналізуючи філософські трактати благодійності, сучасні дослідники виокремлюють три основні історичні типи цього феномену, характерні для західноєвропейської ментальності:

- античний, основою якого був обов'язок перед громадою, бажання отримати пошану, соціальний престиж та інші привілеї [33, с. 8];
- християнський, який ґрунтувався на милосерді, любові до ближнього та бажанні таким чином наблизитися до Бога. Важливо зазначити, що практика добродійної допомоги та новітні дослідження суспільних наук засвідчили, що моральні підстави благодійності не суперечать релігійним канонам жодної з трьох світових релігій, а християнство розглядається як ідейне джерело благодійності;
- новочасний (XIX – XX ст.) – історичний тип, визначальними характеристиками якого стали раціоналізація благодійної діяльності, початок організованої підтримки нужденних і насамперед забезпечення роботою всіх здатних до неї осіб [27, с. 5].

Ми виокремлюємо четвертий історичний тип благодійності – "ефективна благодійність", яка стала продовженням новочасної благодійності. У ній ще більшою мірою проявляється раціоналізація благодійної діяльності; відбувається перехід до інституціоналізованої, анонімної, професійної філантропії, яка має на меті розв'язання не лише індивідуальних, а й суспільних та цивілізаційних проблем; відбувається пріоритизація благодійних проектів.

Сьогодні існує значна кількість визначень поняття "благодійності". До прикладу, соціальна енциклопедія пропонує таке тлумачення цього терміна: "загальнолюдський рух, що включає сукупність гуманістичних дій окремої людини, організації, суспільства... В основі благодійності лежить намір проявити любов не лише до ближнього, але і до незнайомої людини, надати безоплатну

матеріальну допомогу нужденним і соціально незахищеним громадянам" [20, с. 45].

Великий енциклопедичний словник трактує благодійність як надання матеріальної допомоги нужденним, як окремим особам, так і організаціям. При цьому благодійність може бути направлена на заохочення та розвиток будь-яких суспільно-значимих сфер діяльності (захист навколишнього середовища, охорона пам'яток культури тощо) [29, с. 79].

Ґрунтовну роботу щодо тлумачення поняття "благодійність" здійснив український дослідник О. Донік. За визначенням науковця, благодійність – це діяльність, завдяки якій громадські та приватні ресурси добровільно спрямовуються їхніми власниками для допомоги окремим соціально незахищеним групам людей, розв'язання суспільних проблем, а також поліпшення умов громадського життя. Така підтримка надається не тільки бідним, які живуть у злиднях, а й тим людям (громадським активістам, фахівцям, представникам творчих професій, учням і студентам) та некомерційним і неполітичним організаціям, котрі відчувають нестачу в коштах для вирішення індивідуальних, професійних, культурних та суспільних завдань [8, с. 199].

Суттєву роботу у визначенні поняття "благодійність" провів український дослідник О. Ільченко, який розглядає благодійність як діяльність, що формується на громадських засадах або приватній ініціативі, здійснюється фізичними та юридичними особами, і має такі суттєві ознаки: наявність суспільно значущої мети; добровільний, безкорисливий характер роботи; високі моральні принципи благодійників [9, с. 89].

Поряд із терміном "благодійність" вживаються поняття "філантропія", "меценатство", "спонсорство" та інші. Наприклад, вітчизняні дослідники Ю. Гузенко та В. Савицький ототожнюють у своїх визначеннях "благодійність" та "філантропію". Слово "філантропія" у перекладі з грецької мови означає любов до людей. За словами В. Савицького благодійність (філантропія) – це вияв співчутливості до стражденого; безкорисливе, некомерційне надання матеріальної допомоги тим, хто її потребує. Така недержавна підтримка може бути спрямована на окрему особу, організацію та на заохочення важливої, соціально значущої діяльності (освіта, медицина, спорт, захист довкілля, охорона та відбудова пам'яток історії та культури тощо) [26, с. 40]. Цікавим у визначенні науковця є наголос на недержавності благодійної допомоги. Тобто держава виключається з кола потенційних благодійників. [7, с. 10].

Щодо співвідношення понять "благодійність та меценатство", то загальноновизнаним є розуміння меценатства як форми благодійності. Але благодійність та меценатство відрізняються своїми мотивами. Якщо благодійність пов'язана з милосердям, то меценатство – з протекціонізмом. При цьому поняття благодійність стосується усіх сфер людського буття, а меценатство є важливим джерелом підтримки розвитку культури.

Поряд із меценатством часто виживається англійське слово "спонсорство", яке означає видатки фірм або приватних осіб на культурні цілі, реалізація яких супроводжується певною зацікавленістю або прямим інтересом в рекламі певної продукції, діяльності, підвищенні соціально-культурного статусу, накопиченні соціального капіталу для здобутків у бізнесі, політиці тощо [32, с. 30]. Відмінна риса спонсорства – його прагматичний характер. У Великому тлумачному словнику під редакцією А. Бусела вказується, що спонсорство – це фінансова підтримка, допомога кому-небудь, чого-небудь в обмін

на рекламу своєї діяльності, продукції, імені, назви, торгової марки тощо. [5, с. 1374]. Отже, спонсор завжди спрямовує свою діяльність до тієї сфери, де він може отримати винагороду.

Отже, поняттєвий зміст благодійної діяльності значно ширший, ніж просто надання допомоги. У зв'язку з цим варто підтримати думку О. Кочнової, що в процесі благодійної діяльності доброчинець розв'язує не тільки соціальні проблеми, але й, у міру своєї духовності, виходить за межі повсякденного природного буття людини, за межі досягнутого людиною розуміння світу, тобто перебуває в стані трансцендентності. Трансцендентувати означає долати межі свого емпіричного буття, переборювати себе, прагнути стати вище, вийти на новий ступінь свободи, передусім духовної свободи [11, с. 10].

Якщо узагальнювати вищевикладене, то з'ясується, що поняття "благодійність" має кілька значень: про загальне значення благодійності ми згадуємо, коли хочемо зробити добро; у християнсько-теологічному розумінні воно представляє любов Бога до людини або людини до інших людей; найчастіше благодійність використовується і розуміється в значенні альтруїстичної поведінки окремих осіб або установ – означає добровільне надання грошей чи іншої допомоги бідним та хворим людям; у переносному значенні благодійність може означати і установи, які добровільно надають засоби з метою їх перерозподілу тим, хто їх потребує [10, с. 19].

На сьогодні для України дослідження проблеми благодійності є надзвичайно актуальним і зумовлено відразу багатьма чинниками, зокрема:

- відродженням інституту благодійності в Україні, що формується в нових умовах, як адекватною реакцією на кризові тенденції в соціально-економічній сфері;
- неадекватним сприйняттям образів благодійника й благодійності в сучасному українському суспільстві, що суттєво ускладнює процес формування сучасної культури благодійності в Україні;
- особливостями трансформаційних процесів у сучасному суспільстві, нагальною потребою у вивченні змін, що відбуваються в соціокультурній сфері українського суспільства;
- негативними наслідками проведення сучасних соціально-економічних і політичних реформ, що показали нездатність державних структур у повному обсязі забезпечувати ефективне функціонування соціальної сфери;
- очевидним дефіцитом моральності в суспільстві епохи постмодерну та з характерним для нього аксіологічним еkleктизмом і релятивізмом.

В умовах розвитку ринкової економіки, громадянського суспільства та соціальних ініціатив благодійність досягла значного розмаху – це передусім меценатство, спонсорство, підтримка через надання грантів, пожертв, матеріальних, інформаційних ресурсів тощо. Поширення благодійності та набуття нею форми організованої діяльності спричинили виникнення фандрейзingu як науки про планування та впорядкування дій, що допоможуть діяти організовано.

Змістові виміри благодійності в сучасному суспільстві мають широкий діапазон – від звичайної матеріальної допомоги до меценатства, що дозволяє трактувати благодійність як некомерційну неприбуткову діяльність організацій та фізичних осіб, спрямовану на задоволення потреб соціального розвитку або ж "інвестування соціальної сфери" [3, с. 89].

Останнім часом більшість науковців концентрує увагу на прагматичних мотивах філантропії. Правове регулювання благодійної діяльності в Україні здійснюється

Конституцією України, Бюджетним кодексом України (щодо питань, пов'язаних з благодійною діяльністю), Податковим кодексом України (щодо питань, пов'язаних з оподаткуванням доходів, благодійною діяльністю), Законом України "Про благодійну діяльність та благодійні організації" та іншими нормативно-правовими актами. Основним нормативним документом, що визначає загальні засади благодійної діяльності в Україні, забезпечує правове регулювання відносин у суспільстві, спрямованих на її розвиток, є саме Закон України "Про благодійну діяльність та благодійні організації" від 5 липня 2012 року № 5073-VI, що набрав чинності 3 лютого 2013 року [28]. Відповідно до ст. 1 цього Закону "благодійна діяльність – добровільна особиста та/або майнова допомога для досягнення визначених цим законом цілей, що не передбачає одержання благодійником прибутку, а також сплати будь-якої винагороди або компенсації благодійнику від імені або за дорученням бенефіціара" [23].

Доречно зазначити, що включення в згаданий закон описового визначення благодійності відповідає традиції східноєвропейського законодавства. На жаль, невизначеними залишилися принципи права на отримання благодійної допомоги для її набувачів та можливість вибору бенефіціаром необхідного виду благодійної допомоги. Немає чіткого державного регулювання добродійної політики, яка, безперечно, має ґрунтуватися на принципах: рівноправності всіх членів суспільства під час отримання благодійної допомоги; мінімуму як наданні необхідного обсягу благодійної допомоги, що задовольняє базові потреби її набувачів; адресності як наданні благодійної допомоги конкретним бенефіціарам відповідно до побажань благодійників і набувачів.

Позитивним зрушенням останніх років в Україні є інтенсифікація процесу інституціоналізації благодійності, яка проявляється у збільшенні кількості спеціалізованих фондів, формуванні громадських організацій, завданням яких є координація зусиль різних учасників благодійної діяльності тощо. Паралельно відбувається професіоналізація фандрейзingu, важливим етапом якої стало заснування у 2007 р. "Інституту професійної фандрейзingu". Цей новий для України термін походить від англійських слів (fund – засоби, фінансування, raise – знаходження і збір) і означає процес залучення зовнішніх, сторонніх для компанії ресурсів, необхідних для реалізації будь-якої задачі, виконання проекту або з метою діяльності загалом.

Водночас становлення та стрімкий розвиток стратегічної благодійності в світі, виникнення нових інструментів її реалізації спонукає й в українському контексті до створення фондів соціальних інвестицій, соціального підприємництва, соціальних венчурних фондів. Основні стратегії соціально відповідального інвестування включають моніторинг компаній через негативний та позитивний фільтри, соціальне адвокатування, інвестування в громаду тощо.

Висновки. Проаналізувавши феномен благодійності в різні історичні періоди, можна підсумувати, що упродовж століть благодійна діяльність еволюціонувала, змінювалися форми, виникали нові механізми, зазнавали змін різні чинники впливу на благодійну діяльність. Сьогодні є всі підстави виокремити четвертий історичний тип благодійності – "ефективна благодійність", який притаманні риси сучасних форм благодійності. Наразі в сучасному суспільстві благодійна діяльність сягає найвищої форми розвитку.

Актуальність проблематики благодійності закликає нас до подальших наукових розвідок та пошуку нових

підходів, форм, засобів реалізації в сучасному суспільстві та в глобальному вимірі.

ЛІТЕРАТУРА:

- Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М., 1931. – 320 с.
- Брокгауз Ф. А. Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб. : Типо-Литография И. А. Ефрона, 1891. – 947 с.
- Буздуган Я. М. Роль благодійних організацій у вирішенні соціальних проблем суспільства / Я. М. Буздуган // Наук. записки ТДПУ. Серія: Економіка. – 2002. – № 12.
- Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
- Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К. ; Ірпінь : ВТФ "Перун", 2005. – 1728 с.
- Гогель С. К. Объединение и взаимодействие частной и общественной благотворительности / С. К. Гогель. – СПб. : Типография т-ва "Общественная помощь", 1908. – 92 с.
- Гузенко Ю. І. Становлення і діяльність громадських благодійних об'єднань на Півдні України в другій половині XIX – на початку XX ст. (на матеріалах Херсонської губернії) / Ю. І. Гузенко. – Миколаїв : Вид-во "Ліон", 2006. – 232 с.
- Донік О. М. Кулецьтво України в імперському просторі (XIX ст.) / О. М. Донік. – К. : Інститут історії України НАН України, 2008. – 271 с.
- Ільченко О. Феномен благодійності в історії Києво-Могилянської академії / О. Ільченко // Гуманізація навчального процесу. – Слов'янськ, 2010. – Вип. ЛІІ. – Ч. ІІ. – С. 88–98.
- Колосова Н. О. Благодійна діяльність в культурі України в контексті вітчизняних і європейських традицій (кінець XX – початок XXI ст.): дис. ... канд. істор. наук : 17.00.01 "Історія України" / Н. О. Колосова; Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. – К., 2006. – 204 с.
- Кочнова О. А. Благодійність як соціокультурний феномен (культурологічний аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 26.00.01 / О. А. Кочнова; Таврійський нац. ун-т імені В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2009. – 35 с.
- Курінна Т. Підходи до розроблення термінологічного апарату державного регулювання меценатства в Росії: досвід для України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/e-journals/tppd/2008-3/R_1/08ktmrdu.pdf
- Лавренко Л. Я. Социокультурная природа благотворительности и формы ее реализации (история становления и развития) / Л. Я. Лавренко. – М. : AcademiaАпк и ПРО, 2012. – 132 с.
- Лафарг П. Благотворительность / П. Лафарг. – Одесса, 1905. – С. 19–21.
- Лукиан Самосатский. Сочинения : в 2 т. / Лукиан Самосатский. – СПб. : Алетейя, 2001. – Т. 2. – 536 с.
- Мандевиль Б. Опыт благотворительности и благотворительных школ / Б. Мандевиль // Басня о пчелах. – М., 1974. – 376 с.
- Цицерон Марк Туллий. О старости, о дружбе, об обязанностях / Марк Туллий Цицерон. – М. : Эксмо-Пресс, 1999. – 528 с.
- Маслікова І. І. У пошуках спільного блага: етичні колізії соціальних практик / І. І. Маслікова. – К. : Міленіум, 2018. – 338 с.
- Милль Джон Стюарт. Основы политической экономии / Джон Стюарт Милль. – М. : Прогресс, 1981. – Т. 3. – 448 с.
- Некрасов А. Я. Благотворительность / А. Я. Некрасов // Социальная энциклопедия. – М. : МГУ, 2000. – 482 с.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – Минск, 1997. – С. 52–53.
- Платон. Сочинения / Платон. – СПб. : Типография духовн. журн. "Странник", 1863. – Ч. 3–4. – 470 с.
- Про благодійну діяльність та благодійні організації : Закон України від 05.07.2012 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/5073-17>
- Римские стоики. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
- Розанов В. В. Русская церковь и другие статьи / В. В. Розанов // Собрание сочинений. – М. : Советская Россия, 1990. – Т. 1.
- Савицький В. І. Генеза благодійності в Україні (Методологія історії соц. роботи в Україні) : навч. посіб. / В. І. Савицький – К. : НТУУ "КПІ", 2007. – 136 с.
- Савранська Н. О. Етико-філософський аналіз благодійності : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 09.00.07 / Н. О. Савранська. – К., 2008. – 15 с.
- Савчук О. Благодійна діяльність бізнесових організацій та благодійних фондів / О. Савчук, О. Бугерова // Наукові записки НаУКМА. – 2011. – Т. 123.
- Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев; под ред. Н. И. Цимбаева. – М. : Современник, 1991.
- Соціальна робота в Україні / за ред. В. Полтавця – К.; 2000. – 195 с.
- Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский // Собрание сочинений. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1, ч. 1.
- Хілецький Г. Добродійність в Україні: минуле, сучасне майбутнє / Г. Хілецький, О. Семашко, Л. Дума. – К. : Гурт, 1998. – 44 с.
- Чепурнов В. О. Правовий статус благодійних установ та товариств за законодавством України : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.03 / В. О. Чепурнов. – К., 2004. – 14 с.

Humeniuk Y.

ETHICAL AND PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF CHARITY: HISTORICAL TYPES AND EVENTS

Presents the main results of the study of philosophical treatises by famous thinkers of different times and the scientific achievements of Ukrainian scholars of today regarding the interpretation of the concept of "charity". Three historical types of charity phenomenon are considered: ancient, Christian; modern. The fourth historical type of charity is proposed – "effective charity", which became a continuation of modern times. A characteristic feature of the selected type of charity is: a clear rationalization of charitable activity; transition to institutionalized, anonymous, professional philanthropy, which aims not only to solve individual but also social and civilizational problems; charity projects are prioritized.

The "Charity" is considered in relation to the concepts of "philanthropy", "philanthropy", "sponsorship", "fundraising", which indicates a much wider conceptual content of charitable activity than simply providing assistance.

The main factors of charity in Ukraine, which determine the relevance of scientific research of this problem, are formulated. The normative legal and legislative acts on charitable activity in Ukraine are analyzed.

Keywords: charity, charitable activity, effective charity, philanthropy, sponsorship, fundraising.

3. О. Дубняк

аспірант

РЕКОНСТРУКЦІЯ ІДЕАЛУ ІНДИВІДУАЛІЗМУ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДЖОНА ДЬЮЇ

Досліджується соціально-філософський доробок класика філософії прагматизму Джона Дьюї в аспекті здійсненого в ньому переосмислення західного ідеалу індивідуалізму. У ході викладення автор дослідження показує, як етичні й соціально-психологічні погляди Дьюї стали підґрунтям для його критики старого ідеалу індивідуалізму, що пронизував ліберальну ідеологію і модерні інститути. Проаналізовано, які культурні складові американський філософ вважав необхідними для реформи в напрямку хорошого суспільства і який тип індивідуальності вони здатні утворювати. Новий ідеал індивідуалізму, сформульований американським філософом, запропоновано розглядати як можливий критерій оцінки актуальних соціальних умов і орієнтир для їх реформування.

Ключові слова: філософія прагматизму, Джон Дьюї, ідеал індивідуалізму, лібералізм, модерні інститути, демократія, наукова настанова.

До нового ідеалу індивідуалізму

У вступній статті до цієї тематики, що мала назву "Парадокс модерної індивідуалізації і соціальна філософія Джона Дьюї", було окреслено погляди американського мислителя на ліберальну ідеологію і модерні інститути. Як зазначалося, Дьюї вважав, що життя людей в західних країнах пронизане ідеалом індивідуалізму. Цей ідеал в XIX ст. був одним із рушіїв серйозних, прогресивних трансформацій в інститутах. Однак, на думку Дьюї, ідеологія й соціальні інститути, що були прогресивними для XIX ст., на період 20-30-х років XX ст. уже не могли отримувати такої позитивної оцінки, якщо б залишалися у майже незміненому стані. А саме це і діагностував Дьюї, коли у своїх соціально-філософських працях часто повторював, що ідеали людей I пол. XX ст. застаріли і перестали бути в гармонії із сучасними реаліями доби [4, р. 67]. Ішлося передусім про старий ідеал індивідуалізму, що був основою модерних інститутів й ліберальної ідеології.

За словами Дьюї, ще в XIX ст. поруч із класичною версією лібералізму Лока, Сміта і Бентама виник "соціальний лібералізм". Його засновником був англійський філософ Томас Гіл Грін, який відстоював таку думку: організоване суспільство повинне використовувати свої повноваження, щоб встановити умови, за яких індивіди матимуть не лише правову, але й актуальну свободу. Крайні позиції класичного лібералізму і соціального лібералізму були причиною розколу і нечіткості цього ідеологічного напрямку. Це перетворилось на кризу лібералізму [5, р. 27]. Одним із перших кризу у лібералізмі зауважив філософ Джон Стюарт Мілл. Як зауважував Дьюї, Мілл намагався збалансовано об'єднати ранні ідеї свободи із нагальною потребою соціальної організації, на яку звертали увагу соціальні ліберали. Об'єднувальною ланкою, услід за Огюстом Контом, Мілл вважав науку. За соціальної організації, в якій свобода забезпечується лише емансипаційними правами (на зразок виборчого права для всіх громадян) свобода є ілюзією. Адже люди є рабами своїх інстинктів і звичок. Для свободи суспільство потребує науки, що передається через освіту, і дає людям здатність обґрунтованого і аналітичного судження [5, р. 31]. На ґрунті цих ідей Мілла Дьюї розвивав власну критику ліберальної соціальної філософії.

Критика Дьюї була спрямована на дві головні тези раннього лібералізму, що були наслідком їхнього абсолютистського мислення, результатом моністичного теоретизування. У них стверджувалось, що існує незмінна людська природа, яка виявляється у схильності до праці заради особистої матеріальної вигоди. А також – що ор-

ганізована соціальна дія повинна бути зведена до функції захисту одних індивідів від посягань на їхню свободу іншими. Дьюї писав, що ранні ліберали не мали інтересу до історії. Як відомо, це тільки допомагало їм у протистоянні опонентам, які апелювали до історії. Але якщо на початках це сприяло соціальним змінам і прогресу, то вже впродовж XIX ст., а надто XX ст., ідеї раннього лібералізму стали гальмуючим фактором для розвитку. Вони звужували лібералізацію і соціальний прогрес до одного каналу, адже вважали свої погляди позаісторичними, нерелятивними. Вони гадали, що така форма лібералізму придатна для будь-яких обставин [5, р. 33–34].

Разом ці дві тези утворювали абсолютистське бачення індивідуальності і вели до перекривленого ідеалу індивідуалізму. Перша теза ранніх лібералів була хибною, адже зводила людську природу до всього лиш одного із вимірів її прояву. У ній не враховувалася уся мінливість, гнучкість і різноманіття людської природи. Виходячи із їхньої концепції людини, було легко прийти до другої тези, такої ж помилкової. Її критично слабким боком був розрив індивідуального і соціального. Як писав Дьюї, якщо розуміти індивідуальність як щось дане, що зводиться до почуттів страждання і задоволення, то інституційні умови будуть вважатися другорядними. Генеральна реформа буде здійснюватись як моральне вдосконалення вільною особою самої себе [6, р. 193–194]. У теорії ранніх лібералів таке вдосконалення передусім стосувалося матеріального збагачення. У соціальному плані воно потребувало всього лиш мінімальних умов для вільної конкуренції на ринку. Тож розуміння такої фіксованої природи людини спричинялося до мінімізації ролі соціального в житті людини.

Натомість, як вважав Дьюї, якщо розуміти індивідуальність не як фіксовану даність, а як процес, то важливими стають інститути. І тоді ми, по-перше, не зводимо індивідів до істот, прагнучих задоволень у матеріальній сфері, по-друге, запитуємо, якого типу індивіди створюються інститутами [6, р. 196]. Дьюї наголошував на такому: людська природа є мінливою, піддатливою до формування, а найсильнішим чинником її формування є різні навколишні умови [3, р. 111–112]. Це означає, що вона не може зводитись до будь-якої окремої потреби чи почуття, а є деякою глибиною чи обширом потенціалу, який є більшою чи меншою мірою реалізований у кожному конкретному випадку. Тож, коли ранні ліберали говорять про вдосконалення у матеріальній сфері – вони зводять всю повноту потенціалу до одного з її складових. У цій думці Дьюї не стверджував, що матеріальне вдосконалення є менш цінним за інші людські блага. Він

говорив, що це одне з найважливіших благ, але воно ніколи не може вважатися достатнім, вичерпувати простір людського потенціалу, а тому й бути прийнятним у своїй виключності. Поруч із матеріальними благами існують блага, що типowo мають назву "духовних". Їх можна знайти в мистецтві поезії, релігії, соціальному благодіянні, творчості тощо [6, р. 212].

Дьюї вважав, що передусім людина повинна розумітись як частина природи, тому матеріальні блага є її невід'ємними цілями. Вона використовує матеріальні ресурси, щоб користати з них у матеріальній сфері. Але ті самі матеріальні ресурси можна застосовувати для всього різноманіття корисного, серед якого духовні блага не є менш важливими за інші. Ці критичні зауваження вбік ідеї людини ранніх лібералів засновані на реконструкції моральних концепцій, яку Дьюї намагався здійснити в одній із своїх центральних праць, що мала назву "Реконструкція у філософії" (1920). У ній він писав, що відповідно до реконструйованої моралі нам слід відкинути старе розмежування між "сутнісними благами" (естетичні, інтелектуально-споглядалні, релігійні блага) і "допоміжними" благами (економічні, органічні блага) [6, р. 170]. Адже таке розподілення тісно пов'язане із етичною теорією фіксованих цілей, яка є помилковою у своєму абсолютизмі. Вона намагається знайти правила поведінки, що ґрунтуються не на звичаї, а мають раціональну основу. Але в цьому разі розум, що заміняє звичай, також слугує фіксованим об'єктам і законам. Такий розум встановлює певну граничну ціль, благо або вищий закон, наприклад, Божественну Волю, раціональний обов'язок, щастя, якомога більшу кількість задоволень тощо. А далі ця гранична ціль починає нерозривно асоціюватися із певним типом практик в окремій сфері людської діяльності. У результаті різні групи людей стають прихильниками деяких фіксованих й ізольованих благ. На думку Дьюї, негативним наслідком стає соціальна безвідповідальність одних груп (прихильників "сутнісних" благ) і вражаюча обмеженість інших (прихильників "допоміжних" благ, до яких саме належать ранні ліберали).

Помилковість теорії фіксованих цілей полягає в тому, що вона відводить з поля зору те, що дія є завжди особливою, конкретною, індивідуальною й унікальною [6, р. 167]. Вона стосується дуже широкого набору потреб і звичок і не може бути підпорядкована виключно деяким фіксованим цілям. Усвідомлення ситуативності дії веде до усвідомлення багатоманітності людських благ. Якщо прийняти ці засновки, то необхідним стає й наступне переосмислення: розум з фіксованими цілями повинен бути замінений на розум, відкритий до дослідження правильних цілей. Згідно з філософією прагматизму, правильність визначається хорошими наслідками в кожній конкретній ситуації дії [6, р. 163–164]. Отже, Дьюї говорив про максимально загальний критерій блага, вживаючи поняття "наслідки". Але водночас він вказує на необхідність безперервного ситуативного дослідження благості певної дії. Тож як повинен працювати такий моральний розум? На думку Дьюї, принципи, критерії й закони етики є інтелектуальними інструментами для аналізу індивідуальних й унікальних ситуацій. Наприклад, "здоров'я" – це всього лиш модифікатор дії в особливих випадках, тому насправді прагнути здоров'я означає не механічно виконувати деякі "корисні", "правильні" вправи, а виконувати деякі іпотетично корисні вправи для індивідуального організму. Як писав Дьюї, ми виділяємо такі блага як "здоров'я", "багатство", "мужність" задля аналітичних цілей. Тобто ці класифікатори пропонують різні властивості, які повинні бути напоготові при вивченні конкретних випад-

ків, вони пропонують методи дії, які потрібно випробувати, щоб усунути припущені причини недоліків, зла, хвороби. Вони – інструменти натхнення, їхня цінність в забезпеченні індивідуальної реакції в індивідуальній ситуації [6, р. 169]. Завдання розуму, продовжував Дьюї, – це детальне розроблення методів аналізу потреб, умов, труднощів і ресурсів конкретних ситуацій і вироблення розумних планів дій, спрямованих на покращення цих ситуацій [6, р. 174]. Тож двома найважливішими ідеями такого морально-філософського осмислення людини у працях Дьюї були: по-перше, включення усіх людських благ в одну нероздільну цілісність, по-друге, розуміння, що ціль життя – це не досконалість як кінцева ціль, а вічний процес вдосконалення існуючої ситуації. Як слушно зауважував американський дослідник філософії прагматизму Джеймс Альбрехт, Дьюї, як й інші класики прагматизму, приводить нас до думки, що індивідуалізм є необхідним компонентом повної і здорової моделі демократичного суспільства, але йдеться про реконструйований індивідуалізм [1, р. 2].

Друга теза ранніх лібералів, що стосувалася їхнього осмислення соціальності, права і політики, у світлі концепції людини Дьюї стала очевидним предметом критики. Якщо розуміти людину як наділену потребами у різноманітних благах й інструментами їхньої реалізації, вдосконалення, то одразу ж постає питання про джерела цих благ та інструментів. На думку Дьюї, вони є соціальними. Як писав американський філософ, "індивідуальне" – це всеохопний термін для колосального різноманіття окремих реакцій, звичок, схильностей і потенцій людської природи, що народжуються і міцніють під впливом соціального життя. Своєю чергою "соціальне" – це всі способи, які об'єднані люди використовують для усупільнення досвіду і вироблення спільних інтересів і цілей. Індивідуальне є нерозривним із соціальним [6, р. 199–200]. Польський історик соціології Єжи Шацький писав, що прагматизм Дьюї, а також його американських колег Вільяма Джеймса, Джорджа Герберта Міда та інших, був індивідуалізмом у тому сенсі, що він заперечував можливість розуміння суспільства інакше, ніж як сукупності індивідів, які впливають один на одного [8, с. 76]. Тому ранньоліберальна мінімізація значення організованої соціальної дії, на думку Дьюї, була помилковою. Ранні ліберали слідували теорії фіксованих цілей, тому вважали, що природно спрямовані на особисту вигоду індивіди потребують лише того, аби їм не заважали будь-які соціально конструйовані перепони. Достатньо забезпечити людей деякими правами, елементарними умовами для вільної освіти, ринку і політики, щоб вони могли досягати своїх матеріальних цілей. При цьому питання про якість досвіду, який стає продуктом цих інститутів, не повинне переходити деяку межу. Воно може зачіпати лише оцінку реалізації матеріальних благ і базових свобод. Перевищення межі цих питань, на думку ранніх лібералів, ставить під сумнів свободу окремих індивідів. З погляду Дьюї, питання про якість досвіду, що утворюється інститутами, є особливо важливим і не має обмежуватись подібним чином. Лібералізм повинен відійти від звуження лібералізації до одного каналу. Власну місію йому слід визначати як раціональне регулювання ситуації в суспільстві заради можливості повної реалізації потенціалу індивідів [5, р. 48–49]. Виправлене бачення лібералізму у соціальній філософії Дьюї добре проілюструвати у межах викладу його критики модерних інститутів. Він виходив із власного бачення природи людини, ролі соціального і місії лібералізму, щоб осмислити соціальну кризу свого часу.

Дьюї писав, що обговорення умов культури, тобто умов науки, мистецтва, етики, релігії, політики, освіти чи промисловості, необхідне для з'ясування, які з цих факторів фактично сприяють, а які гальмують розвиток первинних елементів природи людини. Особливо важливими для Дьюї є три інституційні сфери: економіка, освіта і політика. Як відомо, модерна економіка є індустріально-капіталістична системою. Використання неживих джерел енергії, специфічна організація праці, конкурентний ринок та низка інших чинників з часом привели до матеріальної забезпеченості і розширеного дозвілля людей розвинених країн Заходу. Однак, якщо для початку XIX ст. такі зміни були прогресивним проривом, то з плином часу, надто уже на період 20-х років XX ст., подібний стан економіки став ознакою кризи, на думку американського філософа. Можна виокремити дві проблеми, на які вказував Дьюї. Перша – це той факт, що, хоча за індустріалізації люди поборолі бідність і забезпечили собі достаток, вони продовжили розцінювати матеріальну безпеку як головну мету життя. Матеріалістична схема цінностей міцно закріпилася після об'єднання із силами машинної техніки [4, р. 16]. Друга проблема – відсутність розумної корпоративності. I пол. XX ст. стала часом розквіту різноманітних економічних асоціацій, в яких маси індивідів стали пов'язуватись. Але разом з такою високою колективізацією не з'явилася відповідна рефлексія учасників цих об'єднань щодо значення їхніх асоціацій у їхньому моральному й емоційному погляді на життя. Тому індивіди залишилися лише елементами економічної системи, у якій їхні серця і мозки не задіяні, на яку вони не мають відчутного впливу, і обмеженням (нерівності, механічній праці) якої вони змушені підпорядковуватись. Їхньою реакцією є підміна своєї внутрішньої порожнечі штучними наповнювачами, такими як пропаганда чи мода, які стандартизують життя і дозволяють йому бути непідконтрольним [4, р. 78–79].

Освіта – ще один центральний інститут, який обговорював Дьюї. За XIX ст. – I пол. XX ст. освіта стала загальнодоступною. Вона забезпечувала основами грамотності і вузькоспеціалізованими знаннями, що потрібні для праці. На думку Дьюї, масова освіта дала можливість тим, хто б їх в іншому разі не мав. Але освіта не зайшла далеко у своєму вдосконаленні: як і на початку свого існування цьому вигляді, вона продовжила виховувати інфантильних людей, що націлені переважно на економічну вигоду і не здатні бути креативними [4, р. 119–120]. Натомість хороша освіта повинна працювати для вироблення думок, бажань і цілей, що будуть відповідати умовам часу. За Дьюї, це означає, що навчальні заклади повинні виховувати в індивідах розуміння і потребу в духовних благах, поруч із матеріальними. Крім того, потрібно забезпечувати тих, хто навчається універсальними знаннями й вміннями, що необхідні для креативної праці, плідної кооперації, обґрунтованого судження тощо. Без цих освітніх змін вирішення кризи економічної сфери є неможливим.

Політика – третя важлива інституційна сфера. Упродовж XIX ст. – I пол. XX ст. виникла держава нового типу, що почала займатися захистом спільних для усіх своїх членів інтересів за допомоги діяльності чиновників. У цей же час маси отримали право брати участь у політиці, головною мірою через волевиявлення на виборах. Дьюї вважав ці зміни безсумнівним прогресом. Однак на 20-ті роки XX ст. цей стан політики вже не міг бути прийнятним. Час показав, що демократична публіка стоїть на місці у своєму розвитку, залишається у зародковому стані. З одного боку, вона є аморфним угрупованням, яке

в період між виборами є бездіяльним. З іншого боку, навіть в період політичного підйому її погляди є штучно сформовані, колективно наслідуючі і часто базуються на непов'язаних із політикою критеріях [7, р. 122]. Іншими словами, публіка нездатна до обґрунтованого судження про свої інтереси і відповідну роботу чиновників, а також не спроможна організуватися у малі місцеві спільноти, щоб вирішувати власні справи. Вектор вирішення політичної кризи для Дьюї стосувався нових ідеалів, що повинні прийти і змінити розуміння людьми самих себе і значення асоціативності в їхньому житті.

Наукова настанова і демократія як спосіб життя

Старий ідеал індивідуалізму пронизував теорію лібералізму й соціальні інститути, які розвивалися у тісному зв'язку з нею. Він визначав, якою є епоха. Для Дьюї очевидною була необхідність суспільної переорієнтації на новий ідеал індивідуалізму, який він сам намагався сформулювати. Були дві найважливіші складові цього ідеалу, про які говорив американський філософ. Це "наукова настанова" (scientific attitude) і "демократія як спосіб життя" (democracy as a way of life).

Дьюї вважав, що індивідуальність нерозривно пов'язана із соціальним середовищем. Соціальні умови формують бажання, звички, цілі окремих індивідуальностей. Але індивідуальне не є замкнутою в собі самоціллю. Воно існує для передачі досвіду і для більш результативної дії індивідів. Найкращою формою соціальності, за Дьюї, є демократична. Адже за неї існують багаточисельні і різноманітні інтереси, а люди готові узгоджувати свої дії з діями інших і враховувати чужі інтереси [2, р. 89]. Тому, наприклад, соціалізація в банду або тоталітарну державу не є такою ж цінною і плідною, оскільки закритість цих груп, вузькість їхніх інтересів, нерівна взаємодія з іншими групами призводить до деградації цієї групи та її індивідів. Демократична соціальність навпаки сприяє вивільненню потенцій індивідів, а це, своєю чергою, має позитивні наслідки для спільного блага. У ній відбувається широка внутрішньогрупова і міжгрупова взаємодія. В її процесі окремі індивіди урізноманітнюють і покращують свою поведінку, адже вони постійно повинні узгоджувати її з різноманітними стимулами інших. Крім того, велика мережа індивідів утворює серйозну діяльну силу. За Дьюї, демократія у цьому сенсі не зводиться до "політичної демократії", тобто форми правління і відповідних їй правових основ. Вона передусім є "способом життя" [3, р. 130]. Тому те суспільство, яке реалізує різні демократичні права, але члени якої мислять виключно вузькогруповими інтересами і не схильні об'єднуватись з іншими задля досягнення добробуту, не може вважатися достатньо демократичним і користати з відповідних переваг.

Новий ідеал індивідуалізму, що включає демократію як спосіб життя неможливий також і без наукової настанови. Дьюї писав, що наукова настанова складається із методів спостереження, розмірковування і експерименту, а її носій готовий піддати переконання сумніву, слідувати доказам, усвідомлювати гіпотетичність своїх тверджень, радіти новим полям дослідження і проблемам [3, р. 145]. Ця настанова суперечить сильному імпульсу до визначеності, який притаманний людям, і який вони вдовольняють, покладаючись на авторитетів, власні афекти чи диктат обставин. Усі люди прагнуть до благих наслідків. У процесі життя вони стикаються з безліччю проблем, які забирають у них можливості отримувати такі наслідки. Єдиним ефективним інструментом

розв'язання різних проблем, а отже, постійного, зростаючого досягнення благих наслідків є слідування науковій настанові. Тож індивідуальна свобода і щастя неможливі без постійної боротьби за досконалість ситуацій у всіх головних сферах життя.

Українська дослідниця філософії прагматизму Ніна Поліщук писала: "Головне призначення прагматизму – бути інтелектуально-практичною ланкою у сполученні в житті людини безпосередньо конкретного й соціально перспективного через її самопереорієнтування на плюралізм, толерантність до інших поглядів, змагальність ідей, громадянську небайдужість" [9, с. 193]. Філософія Дьюї була вираженням такої позиції. На його погляд, демократичний, науковий тип культури є взірцевим. Він породжує ефективну, складну і цілісну індивідуальність. Наявність останньої у масовому масштабі може вважатися індикатором благості будь-яких соціальних умов, згідно із точкою зору Дьюї. Як цей критерій може бути застосований для оцінки пізньомодерних соціальних умов? На мою думку, першою очевидною тезою тут повинна бути відмова від безпроблемного, лояльного прийняття інститутів у їхньому сучасному стані. Послаблення традиції, плюралізація стилів життя і постійне рефлексивне планування стали реальністю II пол. XX ст. – поч. XXI ст. Але оскільки більш розвинутий ідеал індивідуалізму, що включає демократичний, науковий тип культури, не був засвоєний західними суспільствами, то ці зміни наразі стали лише додатковими труднощами. Економічні, освітні й політичні інститути в II пол. XX ст. набули здебільшого кількісного прогресу, тоді як якісно нового типу індивідуальності у масовому масштабі вони не утворили. Механічна праця, вузькоспеціалізоване навчання, пасивна й нерозумна громадськість – інституційні проблеми, не подолані ще з часів життя Дьюї до сьогодні. А отже, на їхньому місці не виникли нові прогресивні умови.

У сучасних західних суспільствах заклики до демократичного, наукового типу культури поділяють більшість інтелектуалів і представників еліт. Проте засаднича важливість такої культури для свobodного, щасливого і процвітаючого суспільства досі не усвідомлюється. Відсутність способів досягнення у масовому масштабі таких високих стандартів не може вважатися поясненням відмови від цих стандартів. Адже коли відсутні методи й інструменти, креативна свідомість робить кроки назустріч їх віднаходженню. Сьогодні ж ми є свідками ситуації, коли ці стандарти і критерії ігноруються і застосовуються лише спорадично.

Отже, соціально-філософський доробок Дьюї є цікавою спробою не лише описати інституційно-ідеологічні основи сучасної західної цивілізації, але й запропонувати

критерії для їх оцінки і реформування. З часу написання головних текстів американським філософом пройшло майже сто років. Ранньоліберальні ідеї досі мають величезний вплив на суспільну свідомість, а модерні інститути залишаються осередками значної кількості старих проблем. Напрацювання Дьюї сьогодні є чудовим матеріалом для розмислів над актуальною ситуацією. Чи є наукова настанова і демократія як спосіб життя необхідними для того, щоб модерний ідеал реалізації індивідуального потенціалу став дійсністю? Чи, можливо, справжня людська свобода і щастя не вимагають слідування подібним стандартам? Це питання, які досі не застаріли.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Albrecht J. M. *Reconstructing individualism: a pragmatic tradition from Emerson to Ellison* / J. M. Albrecht. – New York : Fordham University Press, 2012. – 376 p.
2. Dewey J. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* / J. Dewey. – Delhi : Aakar Books, 2004. – 393 p.
3. Dewey J. *Freedom and Culture* / J. Dewey. – London : Allen & Unwin, 1940. – 176 p.
4. Dewey J. *Individualism: Old and New* / J. Dewey. – London : George Allen & Unwin, 1931. – 160 p.
5. Dewey J. *Liberalism and Social Action* / J. Dewey. – New York : Capricorn Books, 1963. – 94 p.
6. Dewey J. *Reconstruction In Philosophy* / J. Dewey. – New York : Henry Holt And Company, 1920. – 224 p.
7. Dewey J. *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry* / J. Dewey. – Chicago : Gateway Books, 1946. – 224 p.
8. Szacki J. *Historia myśli socjologicznej* / J. Szacki. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002. – 1076 p.
9. Поліщук Н. *Філософія прагматизму* / Н. Поліщук. – Київ : Український центр духовної культури, 2012. – 400 с.

REFERENCES:

1. Albrecht J. M. *Reconstructing individualism: a pragmatic tradition from Emerson to Ellison*. New York: Fordham University Press, 2012, 376 p.
2. Dewey J. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Delhi: Aakar Books, 2004, 393 p.
3. Dewey J. *Freedom and Culture*. London: Allen & Unwin, 1940, 176 p.
4. Dewey J. *Individualism: Old and New*. London: George Allen & Unwin, 1931, 160 p.
5. Dewey J. *Liberalism and Social Action*. New York: Capricorn Books, 1963, 94 p.
6. Dewey J. *Reconstruction In Philosophy*. New York: Henry Holt And Company, 1920, 224 p.
7. Dewey J. *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. Chicago: Gateway Books, 1946, 224 p.
8. Szacki J. *History of Sociological Thought* [In Polish]. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, 1076 p. [= Szacki, 2002].
9. Polishchuk N. *Philosophy of pragmatism* [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture, 2012, 400 p. [= Поліщук, 2012].

Dubniak Z.

RECONSTRUCTION OF THE IDEAL OF INDIVIDUALISM IN JOHN DEWEY'S SOCIAL PHILOSOPHY

The article examines the socio-philosophical work of John Dewey in the aspect of its reconstruction of Western ideal of individualism. In the course of the presentation, the author shows how Dewey's ethical and socio-psychological views became the basis for his critique of the old ideal of individualism that permeated liberal ideology and modern institutions. It is analyzed what cultural components the American philosopher considered necessary for reform in the direction of a good society, and what type of individuality it is capable of forming. A new ideal of individualism, formulated by Dewey, the author proposes to consider as a possible criterion for assessing the current social conditions and as guideline for reforming them.

Keywords: philosophy of pragmatism, John Dewey, ideal of individualism, liberalism, modern institutions, democracy, scientific attitude.

А. В. Ільїна

кандидат філософських наук

УНІВЕРСАЛІСТСЬКІ АСПЕКТИ КАНТОВОЇ ТРЕТЬОЇ "КРИТИКИ" В ДЕКОНСТРУКЦІЙНОМУ ЗАЛОМЛЕННІ: ПРОБЛЕМА ВІЛЬНОЇ ГРИ

Досліджуються фундаментальні аспекти (квазі)трансцендентального універсалізму на ґрунті аналізу інтерпретації Кантової третьої "Критики" Жаком Дерріда. Зазначено і вмотивовано, що особливу значущість для деконструкційної думки має викладена в межах третьої "Критики" концепція вільної гри ментальних спроможностей, котра, у свою чергу, постає осердям універсалістичних мотивів кантівської "Критики сили судження".

Розглянуто деррідіанське тлумачення поняття гри, продемонстровано його зв'язок з квазі-концептами деконструкційного дискурсу, що виступають чинниками універсальності (квазі)трансцендентального типу. Визначено спосіб деррідіанського підходу до філософії Канта як такий, що характеризується амбівалентністю: кантівський дискурс постає водночас об'єктом і попередником деконструкції. Авторка виходить з думки, що джерелом універсалістичного потенціалу третьої "Критики" є її позиція "середньої ланки" між першими двома.

*Аналізуються універсалістичні імплікації концепто-метафори парергону, що походить з Кантової естетики і виступає центральним поняттям у межах її деконструкційної інтерпретації. У руслі проблеми (квазі)трансцендентального універсалізму досліджується критична рецепція Дерріда кантівського поняття *als ob*, котре, у свою чергу, розглядається як вельми значливий засіб експлікації вільної гри на засадах універсалістської оптики. Аналізується деррідіанська тематизація гри як мімезису, здійснена в межах його критики Кантової третьої "Критики"; демонструється екстраполяція засад вільної гри на відношення між суб'єктами мімезису, а не його продуктами; вмотивовується роль такої концептуальної кроку в становленні (квазі)трансцендентальної універсальності.*

Ключові слова: вільна гра, виображення, деконструкція, парергон, трансцендентальний універсалізм.

Проблема універсалізму завжди перебувала в фарватері філософських запитань. Утім, кожна філософська епоха окреслює власний горизонт цієї проблеми, визначаючи її панівні контексти, аспекти й акценти. У філософії ХХ–ХХІ століть питання універсальності підпорядковується визначальному для філософій "після модерну" питанню відмінності. Така диспозиція аж ніяк не залишає поза увагою тему універсального. Навпаки, дослідження останньої є умовою можливості конституювання філософії відмінності в будь-якій з її окремих версій.

Одним із виразних унаочень цієї тенденції є ступінь уваги до кантівського спадку з боку видатного філософа ХХ століття, автора концепції деконструкції Жака Дерріда. Проте цей випадок не можна розглядати як один серед інших, оскільки для деконструкційної філософії вплив кантівського взірця далеко не обмежується загальною настановою на критичне перетворення попередньої традиції. Адже філософія Дерріда, за рядом її фундаментальних ознак – як формальних, так і сюжетних – може бути розглянута як така, що належить до трансцендентального дискурсу, причому як одна з його найбільш строгих і послідовних версій¹.

Мета цієї розвідки – дослідити деррідіанські інтерпретації пов'язаних з темою універсальності сюжетів і мотивів кантівської естетики крізь призму концепції вільної гри ментальних спроможностей.

Ця мета конкретизується в таких завданнях: визначити функції і способи входження концептуальних складових Кантової трансцендентальної філософії до деконструкційного мислення; виявити трансцендентальні (квазі-трансцендентальні) імплікації концепту гри в деррідіанській філософії; розглянути контексти і сюжети деррідіанської проблематизації естетичної концепції Канта в ракурсі теми універсальності.

Ця стаття є одним з низки досліджень, присвячених проблемі трансцендентального універсалізму. Його осо-

бливості визначені мною в роботах [2], [3]. Коротко підсумовуючи, можна схарактеризувати його специфіку таким чином: на відміну від традиційного – так би мовити, "догматичного" підходу до проблеми універсальності, що керується стратегією підпорядкування множини – єдиному, відмінного – тотожному, сингулярного та-або партикулярного – всезагальному тощо, трансцендентальне мислення конститує універсальність на ґрунті принципів відношення і відмінності і надає радикального (навіть гіперболічного) значення функції межі. Отже, інактивність залучається до царини універсального, у радикальних випадках постаючи як засадничий чинник універсалізму. Гіперболічну версію означеного підходу, окресленого вже в межах філософських проєктів Канта і Гуссерля, надає квазі-трансценденталізм Дерріда.

У попередній розвідці – безпосереднім продовженням якої є ця стаття – я проаналізувала кантівську концепцію вільної гри ментальних спроможностей (виображення і розсуду) як свого роду квінтесенцію певних універсалістичних трендів Кантового трансценденталізму взагалі і кантівської естетики зокрема [3]. Отже, розглядаючи різні аспекти критичної рецепції тих чи інших моментів Кантової третьої "Критики" в деррідіанській філософії, я з різним ступенем експліцитності адресуватимусь до проблематики вільної гри, що підсумовує і певною мірою унаочнює особливості трансцендентального підходу до питання універсального.

Проблема "деррідіанського кантіанства" є одним з наріжних питань в дослідженнях філософії деконструкції, зокрема в ракурсі теми універсальності. Як зазначає Маргеріт Ла Каз, "нещодавні інтерпретації роботи Жака Дерріда відзначають тісний зв'язок з темами, що зустрічаються в текстах Імануеля Канта" [18, с. 781] і стверджує, що, "з одного боку, Дерріда зазнає впливу з боку кантівського підходу до етики і політики, а з іншого, він хоче піти далі, ніж Кант" [18, с. 781–782]².

¹ Цьому питанню присвячено мою статтю [1].

² При цьому авторка посилається на слова самого Дерріда: "Отже, я є ультра-кантіанцем. Я кантіанець, але більше ніж

Жак де Віль розглядає особливості деконструкційної рецепції Кантового поняття гостинності. Він, зокрема, відзначає момент радикалізації з боку Дерріда аспектів універсальності й безумовності, притаманних вже власне кантівській тематизації цього концепту [23, с. 353].

Міріам Банковскі досліджує аспект деррідіанської інтерпретації етики Левінаса, пов'язаний з визначенням стосунку останньої до етичної концепції Канта. Авторка насамперед звертається до оприявленої Дерріда проблеми амбівалентності цього стосунку, що виявляється у вірності Левінаса засадам кантівської моральної філософії і, при цьому, відсутності в левінасівській концепції визначального для Канта моменту формальної універсальності [4].

Пітер Мілн екстраполює досвід деррідіанського прочитання третьої "Критики" Канта на філософські пошуки пізнього Дерріда, пов'язані з тематизацією таких понять як подія і справедливість [21].

Проблема гри у філософії Дерріда також є предметом інтересу для багатьох дослідників. Наприклад, Кейт Мак-Гован, розглядаючи проблему деконструкційної етики, звертається до поняття гри як, так би мовити, функціонального атрибуту деррідіанського квазі-концепту *differance*. При цьому авторка демонструє, яким чином за допомогою концепту гри відбувається проблематизація ідеї універсальності [20, с. 82].

Арт Берман розглядає деррідіанський підхід до ідеї гри в контексті традиції німецького романтизму і зазначає, що у Дерріда "вільна гра" є "первинною характеристикою мови"; однак уточнює, що при цьому в межах деконструкційної філософії така гра не відсилає до суб'єкта, що грає [5, с. 214].

П'єтро Терзі [22] показує, яким чином Дерріда в своїх текстах, присвячених критиці третьої Кантової "Критики", чинить опір підпорядкуванню дискурсу мистецтва філософській, конкретніше – епістемологічній царині. Саме в цьому контексті він згадує ідею вільної гри, в якій відбивається властива кантівській естетичній домінантній формі надчуттєвістю. У підсумку "найчистіша і найбільш незацікавлена гра між спогляданням і поняттям", що відбувається в межах поезії (як пріоритетного виду мистецтва), виявляється пов'язаною з "граничним логоцентризмом", "імплікованим вписуванням питання мистецтва всередину терміну судження" [22, с. 16]. Характеристиками логоцентризму, у свою чергу, виступають для нього (точніше, для Дерріда в його інтерпретації) чистота і формальність³.

Сем Хайдеприм порівнює концепції гри Канта і Дерріда, запитуючи, "чи є Кантова вільна гра спроможнос-

тей маніфестацією деррідіанської вільної гри поза центром" [16, с. 4] і стверджуючи, що "коли Кант описує вільну гру спроможностей, він має на увазі пізнавальну діяльність, не фіксовану певним концептом, що приписував би закінчення, так само як деррідіанська гра, одного разу звільнившись від суверенного центру, може ствердити себе як гру" [16, с. 5].

Френк Ленстрікіа, зазначаючи, що "На відміну від Канта, Дерріда говорить не про вільну гру у світі, але про "вільну гру світу" [19, с. 168], не так протиставляє кантівський і деррідіанський підходи, як вказує на здійснену Деррідою гіперболізацію, свого роду "універсалізацію" Кантової інтенції.

Попри розмаїття історико-філософської та аналітичної літератури, присвяченої проблемі Кантового універсалізму та концепції вільної гри, а також проблемі деррідіанської критичної рецепції Кантової філософії, наскільки мені відомо, питання специфіки трансцендентального універсалізму в стосунку до Кантової естетики (і зокрема сюжету вільної гри як її концептуального осердя) – і при цьому в контексті деконструкційного тлумачення останньої – дотепер не було розглянуто. Отже, як власне тема цієї розвідки, так і запропонована в ній постановка проблеми відзначаються дослідницькою новизною.

Концепт гри (ба більше – вільної гри) не може не викликати філософських асоціацій з деррідіанським дискурсом, в якому ідея гри посідає важливе місце. Згадаємо одну з програмних робіт Дерріда, що має назву "Структура, знак і гра в дискурсі гуманітарних наук". Дерріда в цій роботі концептуалізує поняття гри таким чином: "Гра завжди є грою відсутності та присутності, але, якщо ми хочемо мислити її радикально, потрібно мислити її до альтернативи присутності та відсутності; потрібно мислити буття як присутність чи відсутність на ґрунті можливості гри, а не навпаки" [9, с. 426]. Таким чином, концепту гри надається функція свого роду "деконструкційного архе": квазі-трансцендентальної умови можливості щодо однієї з найфундаментальніших філософських опозицій – "присутність-відсутність"⁴. Отже, гра потрапляє до шерегу таких квазі-трансцендентальних концептів⁵ як *differance*, слід, нерозв'язність. Подібно до них, гра протистоїть "догматичному" універсалізму і при цьому опирається емпіризму, утворюючи альтернативну універсальність. "Можна визначити не-тоталізацію інакше: не через концепт скінченності як перехід до емпіризму, але через концепт гри⁶. Якщо тоталізація тоді більше не має сенсу, то не тому, що нескінченність поля не може бути покритою скінченним поглядом чи дискурсом, але тому, що природа поля – а саме, мови, і мови скінченної

кантианець" [14, с. 66]. Ця фраза Дерріда вочевидь перегукується з деррідіанською тезою-самовизначенням "я є ультра-трансценденталістом, або квазі-трансценденталістом" [12, с. 107].

³ Варто одразу зауважити, що їхня деконструкційна критика не передбачає спростування чи заперечення, але натомість зрештою призводить до гіперболічних версій чистоти і – особливо – формалізму.

⁴ До речі, в означеній роботі поняття центру структури, функція якого загалом розглядається як опозиція гри, наділяється суттєвою амбівалентністю: "класична думка щодо структури могла б сказати, що центр парадоксальним чином є в структурі та поза структурою. Він є в центрі тотальності і однак, оскільки центр їй не належить, тотальність має свій центр в іншому місці. Центр не є центром" [9, с. 410]. Власне, ця його (центру) амбівалентна позиція – у стосунку гри тією ж мірою, що і в стосунку тотальності – виступає спонукою деконструкційного зсуву від центрованості до гри: "центр закриває...гру, яку він

відкриває і робить можливою" [9, с. 409]. Тобто деконструкційний потенціал центру полягає в його функції умови можливості щодо гри як структурного а-центризму.

⁵ Слово "концепт" у контексті деконструкційного мислення може вживатися лише з обережністю і завжди в лапках (щонайменше, в уявних лапках). Особливо складним видається характеристика таких елементів дискурсу Дерріда, які визначаються саме через певне протиставлення концепту: його ідеї та сутності. Утім, мені здається необхідним і доцільним послуговуватися цим терміном, і не лише за браком кращого відповідника, але й з метою слідування загальній для трансценденталізму взагалі і для деконструкційного квазі-трансценденталізму зокрема настанові на іманентність критики, її автореферентність і т. п.

⁶ Зауважимо, що в іншому місці Дерріда вказує відмежування від емпіризму як причину для деконструкції обрати шлях квазі- або ультра-трансцендентальності [12, с. 107].

– виключає тоталізацію: це поле по суті є полем гри, тобто нескінченних субституцій в замкненості скінченного ансамблю" [9, с. 423].

Таким чином, гра саме в своєму опорі тотальності конституює нову універсальність. Остання не зводиться до простої комбінаторики, як може здатися на перший погляд. Ідеться про такий собі "динамічний" (або – у феноменологічних термінах – генетичний) універсалізм, що впливає з трансцендентальної можливості⁷ та потенційності. Очевидними є левінасівські конотації у протиставленні в наведеній цитаті тоталізації та нескінченності. Однак передбачувана грою відкрита універсальність є свого роду радикалізацією певного "потенціалу потенційності", властивого гуссерлівській феноменології. Причому така можливість-потенційність дається взнаки не лише в феноменології генетичній (як це існує, зокрема, у межах концепції "вільної варіації у фантазії"): взірцевим втіленням такої можливості є уведене в Ідеях-1 поняття "Ідеї в кантівському смислі", що не випадково стає предметом гіперболічної уваги з боку Дерріда.

Важливість концепту (говорячи з більшою обережністю – квазі-концепту) гри для деконструкційного дискурсу засвідчується його застосуванням в програмному тексті: "La différence". Причому непересічний статус гри зумовлюється її ототожненням з принципом *différance*. "Будь-який концепт є законно і посутньо вписаний до ланцюгу чи до системи, всередині якої він відсилає до...інших концептів за допомогою систематичної гри відмінностей. Таким чином ця гра, *différance*, більше не є просто концептом, але можливістю концептуальності, концептуального процесу⁸ та системи взагалі" [8, с. 11]. Як ми бачимо, у цьому пасажі гра-*différance* також розглядається у світлі своїх квазі-трансцендентальних характеристик (у функції умови можливості). "*Différance*... (є) "старшим" за онтологічну відмінність або за істину буття... його можна назвати грою сліду" [8, с. 23]. Отже до тісного стосунку, що виникає між *différance* і слідом, долучається також (квазі)концепт гри. "Гра сліду" не протиставляється істині буття, але квазі-трансцендентальним чином передпосилається їй. Таким чином, універсальність гри виявляється настільки сильною, що "вписує" в себе істину, котра, здавалося б, являє собою універсальність *par excellence* (надто у випадку, коли йдеться про "істину буття")⁹

Розглядаючи проблему деконструкційної етики в аспекті "гри *différance* як сліду іншого всередині того ж самого", Кейт МакГован стверджує: "Для Дерріда немає універсальностей, принаймні жодної такої, що була б універсальністю в сенсі самозавершеності [complete to themselves]. Насправді власне опозиція універсальне/партикулярне сама є тоталізуючим жестом, що завжди вже є неможливим. У дерріданському сенсі *différance*, партикулярне завжди гратиме всередині універсального, а універсальне – всередині партикулярного, оскільки можливість і неможливість кожного з них залежать від іншого" [20, с. 82]. Ця цитата засвідчує при-

таманність, навіть іманентність дерріданській думці засад трансцендентального універсалізму, з його радикальною увагою до фактору Іншого та інтенцією до переосмислення опозиції універсальне-партикулярне в напрямі конституювання гіперболічної універсальності.

І нарешті, крім сліду й *différance*, гра пов'язується з таким фундаментальним деконструкційним концептом як нерозв'язність. Наприклад, аналізуючи (деконструюючи) концепти демократії і свободи у їхній взаємній детермінації, Дерріда стверджує, що тією мірою, якою свобода "видається такою, що характеризує соціальну й політичну поведінку, ... визначальну здатність самодетермінації, але також дозвіл грати між можливостями, вона передбачає – більш *радикальним* і первинним чином – свободу гри, відкриття невизначеності й нерозв'язності в самому концепті демократії, в інтерпретації демократії" [13, с. 47] (курсив мій. – А. І.). Отже, тоді як загальна традиція – від Платона і Арістотеля – говорить нам, що "демократія – це свобода" (Дерріда цитує Арістотелеву "Політику": "Фундаментальний принцип ... демократичного режиму – це свобода" [Арістотель, Z, VI, I, 1317 a: цит. за 13, с. 45]), в основі поняття демократії (причому в основі самого концепту демократії, а не просто її суб'єкту чи об'єкту) лежить певний "архі-вимір" свободи, а саме – свобода гри. "Радикальність" останньої при цьому відповідає універсальності в одному з її репрезентативних для (квазі)трансцендентального дискурсу вимірів.

Увага Дерріда до кантівської філософії є непересічною. Кант постає як інспіратор деконструкційної думки в двох аспектах: як джерело методологічних засад, що радикалізуються в дерріданському квазі-трансценденталізмі, та водночас як визначальний об'єкт деконструкції¹⁰. Утім, ці мотиви не є антагоністичними, але, навпаки, один одного доповнюють і почасти навіть перекриваються: зокрема з огляду на те, що Кантів спадок є спадком критичної настанови (у тому числі – самокритичної), котра, підлягаючи гіперболізації, трансформується в деконструкцію.

У разі звернення до тем і проблем третьої "Критики" Дерріда, як і в багатьох інших випадках деконструкційної інтерпретації (а особливо коли її об'єктом є трансценденталістські сюжети), критикує не ті моменти, що протистоять і суперечать його власним поглядам – а, навпаки, такі, що могли б стати його власними думками, такі, що є суголосними деконструкційній настанові, але не сягають її повністю через певні обмеження або в самому проекті, або (навіть частіше) в його реалізації. Отже, принцип гіперболізації, що конституює квазі-трансценденталізм на ґрунті трансцендентальних засад, спрямований на довершення певних деконструкційних потужностей, що віднаходяться в самих деконструйованих царинах, де вони з певних причин (концептуальних, історичних, ідеологічних чи випадкових) залишилися не вповні реалізованими. Таким чином побудована дерріданська критика на адресу Гуссерля і Гайдегера, і аналогічним чином здійснюється деконструкція кантівського спадку.

⁷ У дерріданській філософії трансцендентальна настанова на можливість (що в квазі-трансцендентальному модусі мислення охоплює як можливість, так і не-можливість) отримує одне з найбільш репрезентативних втілень у межах концепції *avenir* (невираховного майбутнього).

⁸ Термін "процес" тут не є випадковим і відсилає до вищезначеної динамічності, що характеризує не лише власне деконструкційну діяльність, але й об'єктне поле її застосування.

⁹ Схожим чином у тексті "Сила і значення" Дерріда, інтерпретуючи Кантову концепцію "вільної гри", зазначає, що "містечтво первинно не проводить розрізнення між істиною та красою" [7, с. 16].

¹⁰ Подібною амбівалентністю відзначається і функція феноменології Гуссерля стосовно дерріданської філософії.

Окрім вищезазначеної амбівалентності деконструкційного ставлення до Канта як до попередника і як до об'єкта критики, важливо звернути увагу також на розрізнення експліцитного та імпліцитного модусів деррідіанського звернення до Кантової концепції. Тоді як теоретичні основи кантівського методу переважно залишаються для Дерріда в, так би мовити, "оперативному" статусі¹¹, Кантова практична філософія – політична і моральна – перебуває, з певного моменту, в епіцентрі тематичної уваги Дерріда.

Які ж мотиви спонукають філософа деконструкції звернутися до кантівського естетичного проекту? Мабуть, найпершим чином Дерріда як (квазі)трансценденталіста приваблює та радикалізація теми межі – теми, що не є "однією серед інших" для трансцендентального мислення взагалі і для трансцендентального універсалізму зокрема – яка є зумовленою пограничним статусом третьої "Критики" щодо перших двох і, відповідно, пограничним статусом мистецтва¹² між природою і свободою, з одного боку, та між філософією і не-філософією, з іншого. Терзі, визначаючи мотиви деррідіанського інтересу до кантівської естетики¹³, особливо виділяє питання підпорядкування дискурсу мистецтва філософській царині, а також проблему парергону як такого, що є "ні всередині, ні назовні, що видається зовнішнім стосовно твору мистецтва, але є необхідним для його визначення як твору мистецтва" [22, с. 11–12]. Зрозуміло, що обидва питання – як і вся мережа деконструкційних питань, конституєваних у межах критичного прочитання третьої "Критики" – не є локальними чи випадковими для Дерріда, а, навпаки, відповідають основним параметрам деконструкційного інтересу.

Отже, проблеми кантівської "Критики сили судження" слугують "приводом" для артикуляції власних сюжетів Дерріда. Одним із визначальних концептів, що характеризують деконструкційне прочитання кантівської естетики, є концепт парергону. Дерріда віднаходить його в Кантовому тексті, де говориться про орнамент, або *parerga*, який не є внутрішньою складовою об'єкта (точніше, його репрезентації), але становить радше зовнішній додаток, функцією якого є підсилення вподобання смаку за допомогою форми [17, с. 110–111]. Сам Дерріда у своїй роботі "Істина в живопису" визначає парергон як "додаток до операції, ні твір – ні поза твором [hors d'oeuvre]" [10, с. 138], як "вирішальну структуру поставленого на карту, на невидимій границі (між) інтеріорністю сенсу... і всіх емпіризмів зовнішнього" [10, с. 71]. Для Дерріда парергон стає метафорою, у якій перекриваються мало не всі визначальні концепти й принципи деконструкційного мислення. Щонайменше в межах тематизації парергону можна вирізнити такі сюжети, як проблема межі (репрезентована зокрема деконструкцією опозиції "зовні/всередині"), власне питання деконструкції опозиційної структури, ідея надлишку тощо.

Ідея парергону виступає своєрідним лакмусовим папірцем, що оприявнює вищеписану амбівалентність деррідіанського ставлення до Кантового дискурсу. З одного боку, у фокус деррідіанської критики поняття парергону потрапляє саме тому, що у Канта воно характеризує вторинне, другорядне, надлишкове щодо власне мистецького об'єкта. Відтак властиво деконструкційний захист спрямовується на парергон як репрезентативний зразок маргінального й надлишкового. Але водночас за аналогією предикат "парергональності" може бути віднесеним і до самої третьої "Критики", з огляду на специфіку її позиції щодо перших двох. Адже, як зазначає Дерріда, місце середньої ланки, відведене третій здатності (здатності судження)¹⁴ – між теоретичним і практичним дискурсами – робить дискурс мистецтва "місцем, позбавленим місця", таким, що не має власного домену [10, с. 45].

Роль принципу парергону в конституванні квазі-трансцендентального універсалізму є непересічною. Виокремимо кілька аспектів "задіяності" парергону в становленні універсальності.

По-перше, парергон характеризує контекст, і отже, сприяє розширенню безпосереднього значення виділеного і фіксованого елемента.

По-друге, власне поле парергону є невизначеним в плані своїх меж – свого початку і кінця [10, с. 66–67], а отже, відкритим і таким, що має перспективу до нескінченного розширення.

По-третє, тоді як парергон в іпостасі *внутрішньої* межі конститується через відношення з власне твором (ергоном), у модусі *зовнішньої* парергон має стосунок до і, отже, відрізняється від загального "зовні", у якому "розташований" і сам парергон, і вже через нього, опосередковано – ергон [10, с. 71]. Отже, парергон виступає знову-таки "середньою ланкою", умовою можливості відносин як з інтеріорним, так і з екстеріорним вимірами. А через винятковість свого стосунку із зовнішнім (до якого сам твір не має доступу) лише парергон відповідає за можливість певного горизонту.

По-четверте, парергон як спільна умова можливості поєднує теоретичне, практичне і "практичне-теоретичне" [10, с. 71] (при тому що останнє вже являє собою продукт трансцендентальної універсалізації).

По-п'яте, парергон як універсальний ліміт імпліцитно поєднує теоретично-формальні "дискурси значення" і емпіристські дискурси [10, с. 71]. Така універсалістська інтенція до проходження між Сциллою і Харібдою раціоналізму й емпіризму є загалом вельми важливою для деконструкційного мислення (див., наприклад, [12, с. 107]).

По-шосте, на ґрунті теми парергону вчергове постає одна із засадничих тем деконструкції: співвідношення царин філософії та не-філософії. Характерним для деконструкційного мислення чином, поставлене питання немає однозначного розв'язку і сутнісно визначається нерозв'язністю, що перевершує опозицію і відтак тягне особливий вимір універсальності.

¹¹ Я застосовую тут, за аналогією, термін Ойгена Фінка, що розрізняє тематичні й оперативні концепти, з яких останні мають функціональний або інструментальний вжиток і, відповідно, не підлягають аналізу.

¹² У межах "Критики сили судження" роль "середньої ланки" приписується, з одного боку, дискурсу мистецтва, а з іншого, здатності (силі) судження. У межах цього дослідження я не за-

глиблюватимусь в проблему стосунку між останніми двома, обмежуючись зауваженням щодо двоїстості напрямів міркування про пограничний статус третьої "Критики".

¹³ "Я б хотів висловити припущення, що деррідіанська зацікавленість у третій "Критиці" майже не пов'язана з мистецтвом або естетикою як такими" [22, с. 3].

¹⁴ "Між двома здатностями... третя здатність входить до гри" [іг. 45]. У цій цитаті прочитуються конотації до концепції вільної гри – що є грою здатностей, або спроможностей.

По-сьоме, метафора парергону репрезентує ідею надлишку, що з'являється в деконструкційному дискурсі щонайменше в двох основних (взаємопов'язаних) модулях: як гіперболічність і як доповнення¹⁵. У кожному з цих випадків надлишковість виступає фактором універсальності, якщо розуміти останню в (квазі)трансцендентальному ключі. Як інстанція Іншого, парергон водночас ставить під питання універсальність ергону і зумовлює можливість конституювання "досконалішої" універсальності (на засадах принципів відношення і відмінності).

Принцип парергону виявляється пов'язаним з проблематикою вільної гри пізнавальних спроможностей на ґрунті квазі-поняття "без". "Без" – опертарор відсутності або позбавлення – є характеристикою парергону тією мірою, якою він є "не-означальним і не-репрезентативним" [10, с. 111]. Так само "без" характеризує кантівську вільну гру – як своєрідну "універсальність без концепту". Як зазначає Дерріда, "концептуальне визначення ... обмежує вільну гру виображення. Без відкриває гру всередині прекрасного" [10, с. 118]; "здатність виображення можна зрозуміти лише на основі без і вільної гри" [10, с. 126]¹⁶.

Зафіксувавши на ґрунті аналізу концепту парергону деякі імпліцитні моменти універсальності, що виникають у межах деконструкційного дискурсу внаслідок критичної рецепції Кантової естетичної концепції, звернімося до прикладів експліцитної уваги Дерріда до теми універсальності як вона представлена в межах третьої "Критики", і в тому числі – в концепції вільної гри (як "універсальності без концепту").

Зокрема, у роботі "Сила і значення" поняття виображення розглядається як "спроможність посередництва або синтезу між сенсом і літерою, спільний корінь універсального й сингулярного" [7, с. 15]. Оскільки, таким чином, йдеться не просто про віднаходження універсального Х як "спільного кореня" для опозиційної пари, а про те, що універсальне як таке виявляється елементом такої пари відношення, то можна зафіксувати конституювання порядку гіпер-універсальності, яка квазі-трансцендентальним (або ультра-трансцендентальним) чином охоплювала б і універсальне, і сингулярне. При цьому, як демонструє Дерріда, концепт (принцип) виображення в цьому процесі має конститутивну функцію і цитує кантівський пасаж, в якому виображення розглядається в аспекті його вільної гри [7, с. 16].

Але зауважимо, що в межах вільної гри ментальних спроможностей виображення в свою чергу – це лише

одна складова відношення цієї гри, другим елементом якого є розсуд, разом з яким виображення за допомогою означеної гри і утворює специфічний рід універсальності: універсальності без концепту. Остання, таким чином, являє собою ще вищий – гіперболічніший ступінь універсальності.

Повертаючись до основного дерріданського тексту, присвяченого критиці Кантової третьої "Критики" – праці "Істина в живописі", звернімо увагу на виявлення й акцентування Дерріда принципу аналогії (який "діє повсюдно в цій книзі" [10, с. 87] – тобто в "Критиці сили судження"). Цей принцип розглядається ним як засадничий елемент Кантової аргументації в стосунку двох фундаментальних сюжетів, пов'язаних з темою універсальності, що оприявнюють два її (універсальності) відмінні модули.

Перший з них – це проблема (не)можливого поєднання розділених прірвою "двох абсолютно гетерогенних світів" [10, с. 43] – природи і свободи, теоретичного та практичного і т. д., що розв'язується завдяки "аналогії прірви та мосту над прірвою" [10, с. 43]¹⁷.

Другий пов'язаний з вищезгадуваним концептом "без" і безпосередньо конотує до концепції вільної гри: це умова можливості поєднання "без-поняття і поняття, універсальності без поняття і універсальності з поняттям, без та з" [10, с. 88]¹⁸. Дерріда таким чином і ставить універсальність під питання (адже наявність двох "універсальностей" заперечує універсальність в принципі) і водночас вдається до конституювання¹⁹ певної гіпер-універсальності²⁰, що виявляє себе, зокрема, як "неможливе" поєднання порядків теорії і практики, природи і свободи, кожному з яких напевно притаманна своя власна ("партикулярна") універсальність.

Спосіб, яким відбувається (або фіксується) перекивання і взаємоперехідність гетерогенних царин, характеризується за допомогою поняття *als ob* ("як нібито"). Як показано мною в попередній розвідці, модальність *als ob* (як нібито), що загалом є одним з найвизначальніших концептуальних винаходів Кантової філософії, характеризує важливий аспект вільної гри: а саме, визначає спосіб пізнання, уможливленого і конституюваного в межах вільної гри виображення і розсуду [3, с. 89]. Дерріда успадковує цей кантівський термін, використовуючи його в амбівалентних намірах деконструкції: як інструмент водночас і критики²¹, і радикалізації Кантових інтенцій. Ця амбівалентність почасти є схопленою в дерріданській фразі: "я часом намагаюся чинити так, "як ніби" я не мав

¹⁵ "Парергон вписує дещо, що приходить понад, зовнішнє щодо власного поля, ... але трансцендентна екстеріорність чого ... втручається у внутрішній простір лише оскільки внутрішнє пов'язане з нестачею" [10, с. 65].

¹⁶ При цьому слід зауважити, що загальний контекст дерріданського дискурсу дозволяє розглядати поняття "без" як, так би мовити, "апофатичне" джерело універсальності.

¹⁷ Дерріда також зауважує, що аналогія єднає "два великих крила" третьої "Критики": "критику естетичного судження та критику телеологічного судження" [10, с. 87], таким чином імпліцитно приписуючи принципу аналогії статус "середньої ланки" і тим самим відтворюючи (знов-таки – за аналогією!) ідею, що повномасштабна перспектива стосується зв'язку між двома першими "Критиками", у характеристиці внутрішньої будови концепції власне "Критики сили судження".

¹⁸ Також свого роду аналогія до цієї фігури міркування – міркування про аналогію – виникає в зв'язку з вище згадуваним аспектом універсальності Кантової вільної гри, що полягає в поєднанні в такій гри характеристик (чи навіть, умовно кажучи,

"сутностей") водночас пізнання і не-пізнання. Універсальність як не-можливе (згідно з дерріданською термінологічною стилістикою) перекивання "з" і "без", "так" і "ні" становить важливий аспект (квазі)трансцендентального універсалізму.

¹⁹ Або радше виявлення – тією мірою, якою йдеться про концепцію Канта, а не власний підхід Дерріда. Утім, деконструкційне мислення завжди робить таку межу проблематичною.

²⁰ Уже сама по собі кантівська "універсальність без концепту" являє собою крок до гіперболізації універсального, адже певний концепт як носій універсальності, так би мовити, "ординарної", виступає фактором обмеження щодо чистої можливості, яка, у свою чергу, уможливується і зумовлюється вільною грою. Але в такому разі до виміру універсальності не потрапляє "традиційна", зумовлена концептом, універсальність. Дерріданський хід дозволяє поєднати обидві універсальності на засадах квазі-трансцендентального гіпер-універсалізму.

²¹ Такої критики, що спрямована на виявлення радше неспроможностей реалізації задуму, ніж "хибності" його засновків.

би заперечень щодо Кантових "як нібито" [13, с. 125]. Також Дерріда зазначає, що кантівське *als ob* (*comme si*) могло б розглядатися як "рід деконструктивного ферменту, оскільки воно певною мірою перевершує і є недалеким від того, щоб дискваліфікувати два порядки, які так часто розрізняють і протиставляють, порядок природи і порядок свободи" [11, с. 28].

Якщо зазвичай справою деконструкції є вловлення і оприявлення імпліцитних двозначностей і багатовимірностей, то принцип "як нібито" як одна з репрезентацій ідеї межі одразу і за суттю передбачає певну неоднозначність і небуквальність: сигналізує про неї. Як будь-яке порівняння, *als ob* за означенням передбачає розрізнення між тим, що уподібнюється і тим, чому воно уподібнюється. Утім, у випадку *als ob* артикулюється додаткове розрізнення – точніше, додатковий аспект того розрізнення, що до певної міри є властивим будь-якому порівнянню, але часто-густо залишається невиявленим. Ідеться про певне "коливання" між подібністю й неподібністю, ідентичністю і відмінністю. Питання ступеню досконалості й легітимності запровадженого за допомогою *als ob* порівняння або ототожнення – наріжний пункт деконструкційної критики на адресу Канта.

Важливим моментом критичної рецепції кантівської вільної гри з боку деконструкційного мислення віднаходимо також в праці Дерріда "Економімізис". Аналогізуючи (аж до ототожнення) гри і мімізис, Дерріда доходить висновків, вельми суттєвих з позиції оприявлення і гіперболізації аспектів трансцендентального універсалізму, властивих кантівській вільній грі. Для початку звернімо увагу, що Дерріда експліцитно звертається до теми універсальності гри в аспекті універсальної комунікабельності останньої²²: "Будучи рефлексивним взаємообміном, універсальна комунікабельність між вільними суб'єктами відкриває нам простір для гри красних мистецтв" [6, с. 9]. Як стає зрозумілим з подальших міркувань Дерріда, підставою цього акценту є момент суб'єктивності – точніше, інтерсуб'єктивності як важливий аспект універсальності естетичного судження і, відповідно, вільної гри. І хоча буквально остання полягає в стосунку до так би мовити *als ob*-об'єкту, в той час як суб'єктивна універсальність полягає насамперед в інтерсуб'єктивній спроможності до такої гри²³ (тобто, умовно кажучи, стосується не внутрішнього, а зовнішнього її виміру), Дерріда, керуючись принципом аналогії, екстраполює принцип самої вільної гри на вимір взаємодії між її суб'єктами.

У свою чергу, результат цієї деррідіанської аналогії слугує своєрідній тематизації відомої кантівської аналогії природи і свободи, здійснити яку покликана третя "Критика". Дерріда наводить цитату з § 45, згідно з якою, хоча в мистецькому продукті ми маємо бути свідомими того, що маємо справу з мистецтвом, а не природою, при цьому доцільність його форми має бути настільки вільною від обмежень з боку довільних правил, як нібито ми

маємо справу з природним продуктом [17, с. 185]. "Яким є діапазон цього як нібито?", – запитує Дерріда [6, с. 9].

Деконструкційний фокус інтерпретації кантівського тексту дозволяє оприявити щонайменше два аспекти, або два виміри значення поняття гри. Перший, ординарний, стосується власне співвідношення між ментальними спроможностями, які, за відсутності конкретного концепту, перебувають в режимі гри. Натомість другий характеризує царину *квазі-*, альтернативну порядку природи, але уподібнену останньому за допомогою принципу *альс об*²⁴. І в межах цього другого виміру гри ми знову стикаємося з подвійною можливістю. У першому аспекті ми можемо говорити про гру-мімізис як конститування (*квазі*)об'єкту: про *als ob* об'єктивність та об'єктність, що виникають в результаті вільної гри і в своїй специфіці (в своєму статусі *квазі-*) є зумовленими відсутністю поняття²⁵. Утім, у другому аспекті Дерріда пропонує певний зсув фокусу уваги з того, що *імітується* на те, *хто імітує* і, зрештою, *хто імітується*. І цей зсув тягне відповідний зсув так би мовити вихідної царини (царини, що імітується в гри-мімізисі) від природи ("що", об'єкт або річ) до свободи ("хто", суб'єкт). Цей зсув є цілком легітимним: адже серединне положення між двома царинами дозволяє здатності судження (а отже і вільній грі як одному з її фундаментальних чинників, елементів та функцій) вільно долучатися до того чи іншого полюсу. У результаті, гра стосується вже не спроможностей одного суб'єкту, не відношення між суб'єктом і продуктивною ним річчю (об'єктом), і не відношення між об'єктом природи і *квазі-*об'єктом як продуктом гри, а відношення між двома суб'єктами: "двома свободами" [6, с. 9]. ""Справжній" мімізис відбувається між двома суб'єктами, що продукують, а не між двома продуктованими речами". ... "Мімізис ... є не репрезентацією однією річчю іншої, ... репродукуванням продукту природи продуктом мистецтва ... відношенням не двох продуктів – але двох продукувань" [6, с. 9]. "Мистецтво ... є продуктивним як продуктивна природа, ... воно репродукує продукування, а не продукт природи"²⁶ [6, с. 10].

І ще одне важливе уточнення стосується типів суб'єктів відношення означеної гри: мімізис розглядається Дерріда як "зв'язок [*commerce*] між божественним і людським митцями" [6, с. 9]. Наявність зв'язку – стосунку, відношення – залучає "оригінал" не меншою мірою, ніж його "копію", до царини гри. Таким чином Дерріда виходить на одну із засадничих для деконструкційного дискурсу тем: ідеться про проблему постановки під питання не лише конкретного, того чи іншого, оригіналу, але й первинності як такої. Підважування первинності імпліцитно тягне своєрідну універсалізацію за рахунок факторів відтермінування початку, відкриття системи, демаргіналізації інтерпретацій і т. п., які сприяють розширенню смислового горизонту через можливість нескінченного запитування.

²² Стосовно кантівської вільної гри саме цей вимір універсальності найпершим чином звертає на себе увагу.

²³ Як пояснює Петер Елікор, "Кант переконаний, що така здатність [*capacity*] входить до "вільної гри виображення і розсуду" є універсальною здатністю. Іншими словами, кожен є здатним це робити" [15].

²⁴ Тяжіючи до свободи, мистецька гра-мімізис не є, однак, тотожною і цій з двох фундаментальних альтернатив, утримуючись на позиції "середньої ланки" і керуючись модальністю *als ob* стосовно як природи, так і свободи.

²⁵ У свою чергу, відсутність поняття пов'язана з відносною незалежністю гри від царини природи, котра постає об'єктом мімізису.

²⁶ За допомогою важливого наголосу на міметуванні не речі, а певної активності – отже, суб'єктності, ця фраза вказує на певний вимір універсальності, а саме – щодо продукту продукування виступає не просто активним началом, але принципом і умовою можливості, і відтак постає як універсальний момент – на протипагу партикулярним продуктам.

Результати дослідження можна узагальнити в таких висновках:

1. Поняття гри посідає важливе місце в деконструкційному дискурсі. Гра входить до шерегу квазі-трансцендентальних концептів, що мають визначальну функцію в конституюванні (квазі)трансцендентального універсалізму, таких як *differance*, нерозв'язність і слід. Спричинена грою універсальність – на противагу універсальності "логоцентристській", що підлягає деконструкції за допомогою принципу гри – характеризується запереченням тотальності, відкритістю і гіперболічною можливістю (можливістю), пов'язаною з множиною відношень-розрізень. Як атрибут *differance* гра виступає умовою можливості фундаментальних філософських опозицій, що зумовлює її універсальний статус.

2. Звернення Дерріда до кантівської філософії є частим і сталим. Деконструкційне ставлення до Кантового трансценденталізму характеризується амбівалентністю: Кант виступає водночас як попередник деконструкційної настанови і як об'єкт деконструкційної критики.

3. У межах Кантової естетики предметом філософського інтересу Дерріда виступають такі пограничні мотиви і сюжети кантівської думки, що є суголосними інтенціям деконструкції, але при цьому виявляються все ще вбудованими в метафізичну ("логоцентристську") систему мислення.

4. У ході дерріданської інтерпретації, однією з визначальних характеристик кантівської третьої "Критики" постає її позиція "середньої ланки", що має стати мостом між теорією і практикою, природою і свободою. Таким чином, "Критика здатності судження" може розглядатися як чинник універсалізму. У дерріданському дискурсі медіативний статус мистецтва пов'язується також з його позицією на межі між філософією і не-філософією.

5. Важливим сюжетом кантівської естетики, що підлягає деконструкційній тематизації – зокрема в річищі проблеми універсальності – постає концепція вільної гри ментальних спроможностей. Парадоксальність конституюваної на ґрунті вільної гри універсальності – як "універсальності без концепту" – виявляє значний деконструкційний потенціал.

6. Проблема універсальності стосовно вільної гри артикулюється Дерріда зокрема за допомогою його звернення до Кантового концепту виображення (однієї зі спроможностей, що вступають до вільної гри) з огляду на притаманну останньому позицію "середньої ланки" між чуттєвістю і розсудом, а також між сингулярністю і власне універсальністю.

7. Одним з найбільш значущих понять, за допомогою яких здійснюється деконструкційна рефлексія Кантової естетики, є парергон. Концепто-метафора парергону втілює такі важливі сюжети квазі-трансцендентального універсалізму, як розширення семантичного поля за рахунок контексту, проблематизація границь початку і завершення, перекидання теоретичного і практичного, запитання про межу філософії і не-філософії, артикуляція деконструкційного оператора "без", тощо.

8. Одним з вагомих засобів конституювання квазі-трансцендентального універсалізму Дерріда є критична рецепція кантівського поняття *als ob*, котре, являючи собою один з визначальних елементів Кантового трансцендентального дискурсу, зокрема є суттєвою характеристикою вільної гри.

9. У межах деконструкції кантівської концепції мистецтва Дерріда здійснює своєрідну екстраполяцію принципу вільної гри на царину мімезису, при цьому розглядаючи останній як відношення не між об'єктом природи і продуктом гри, але насамперед між двома продукуваннями, і в результаті – між двома суб'єктами продукування як "двома свободами", що, однак, належать до різних вимірів ("божественного" і "людського"). Факторами універсальності, що зумовлюються таким концептуальним кроком, є: розширення сфери актуальності й релевантності вільної гри; зсув від сингулярного чи партикулярного продукту до продукування як не лише дії, а й принципу; універсалізація виміру гри, до якого, отже, потрапляє не лише мистецька імітація, але й імітований оригінал; спричинене деконструкцією первинності відтермінування початку, що відкриває необмежений горизонт запитвань і можливих смислів (на противагу фактичній сингуляризації або партикуляризації, зумовленої псевдо-універсальністю "оригіналу"-взірця).

На жаль, обсяг цієї статті не дозволяє поставити, а надто – дослідити такі важливі проблеми і питання, пов'язані з дерріданською інтерпретацією кантівської естетики, як деконструкційний гіпер-формалізм, подібність і відмінність аспектів самодостатності гри в кантівському і дерріданському дискурсах, (квазі)трансцендентальність парергону, зв'язок дерріданської критики Кантової третьої "Критики" із деконструкційною тематизацією проблеми значення, тощо. Їх розгляд буде здійснено в наступних розвідках, присвячених темі трансцендентальної універсальності та її гіперболічній репрезентації в квазі-трансценденталізмі Дерріда.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Льбіна А. Деконструкційний поворот у трансцендентальному мисленні / А. Льбіна // *Sententiae*. – 2015. – № 2 (XXXIII). – С. 125–148.
2. Льбіна А. Дерріда як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності / А. Льбіна. *Sententiae*. – 2019. – № 1 (XXXVIII). С. 6–26.
3. Льбіна А. Імплікації теми універсального в концепції "вільної гри пізнавальних спроможностей" Імануеля Канта / А. Льбіна // *Мультиверсум. Філософський альманах*. – 2019. – Випуск 3–4 (169–170). – С. 74–118.
4. Bankovsky M. Derrida Brings Levinas to Kant: The Welcome, Ethics, and Cosmopolitical Law / M. Bankovsky // *Philosophy Today*. – 2005. – Vol. 49, № 2. – P. 156–170.
5. Berman A. From the New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-structuralism / A. Berman. – Urbana : University of Illinois Press, 1988. – 331 p.
6. Derrida J. Economimesis / J. Derrida ; Trans. R. Klein // *Diacritics*. – 1981. – Vol. 11, № 2. – P. 2–25.
7. Derrida J. Force et signification // J. Derrida // *L'écriture et la différence*. – Paris : Seuil, 1967. – P. 9–50.
8. Derrida, J. La différence / J. Derrida // *Marges de la philosophie*. – Paris : Minuit, 1972. – P. 1–30.
9. Derrida J. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines / J. Derrida // *L'écriture et la différence*. – Paris : Seuil, 1967. – P. 410–428.
10. Derrida, J. La Vérité en peinture / J. Derrida. – Paris : Flammarion, 1978. – 443 p.
11. Derrida J. L'Université sans condition / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2001. – 79 p.
12. Derrida, J. Response to Baldwin / J. Derrida ; Ed. S. Glendinning. *Arguing with Derrida*. – Oxford : Blackwell, 2001. – P. 102–109.
13. Derrida J. *Voyous: Deux essais sur la raison* / J. Derrida. – Paris : Galilée, 2003. – 230 p.
14. Derrida J. *On Forgiveness: a Roundtable Discussion with Jacques Derrida* / J. Derrida, R. Kearney. – Bloomington : Indiana University Press, 2001. – P. 52–72.

15. Elicor P. P. E. Rethinking the Aesthetic Experience: Kant's Subjective Universality [Electronic resource] / P. P. E. Elicor // Spring Magazine on English Literature. – 2016. – Vol. 2, № 1. – Mode of access: <http://www.springmagazine.net/kants-subjective-universality/> (Last accessed: 17.11.2019).
16. Heidepriem S. Free Play in Kant, Schiller, and Poststructuralism [Electronic resource] / S. Heidepriem // "Goethe at Play" GSA Conference 2016. – University of Michigan. Mode of access: https://www.academia.edu/28872553/Free_Play_in_Kant_Schiller_and_Poststructuralism_Conference_Paper_October_2016_ (Last accessed: 21.11.2019).
17. Kant I. Critique of the Power of Judgment / I. Kant ; Trans. P. Guyer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2000. – 423 p.
18. La Caze M. At the Intersection: Kant, Derrida, and the Relation between Ethics and Politics / M. La Caze // Political Theory. – 2007. – Vol. 35, № 6. – P. 781–805.
19. Lentricchia F. After the New Criticism / F. Lentricchia. – Chicago : University of Chicago Press ; London: Athlone Press, 1980. – 384 p.
20. McGowan K. Key Issues in Critical and Cultural Theory / K. McGowan. – Maidenhead : Open University Press, 2007. – 176 p.
21. Milne P. "Sans", and the Law of the Law: Following Derrida Following Kant / P. Milne // Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal. – 2007. – Vol. 40, № 2. – P. 39–54.
22. Terzi P. "Through Königsbergian Mists": What Derrida Found in Kant's Third Critique / P. Terzi ; Eds. S. Marino, P. Terzi // Kant's Critique of Aesthetic Judgment in the Twentieth Century. – Berlin ; New York : De Gruyter, 2020. (Forthcoming).
23. Ville J. de. Perpetual Peace: Derrida Reading Kant / J. de Ville // International Journal for the Semiotics of Law. – 2019. – Vol. 32, № 3. – P. 335–357.

Ilyina A.

UNIVERSALISTICS ASPECTS OF KANT'S THIRD CRITIQUE IN DECONSTRUCTIVE INTERPRETATION: THE PROBLEM OF FREE PLAY

The paper primarily concerns with fundamental aspects of (quasi)transcendental universalism, investigated through analysis of Jacques Derrida's interpretation of Kantian Third Critique. The author points out a special importance of Kant's conception of free play for deconstructive thinking, since the former turns out to be the focus of universalistic motives of Kant's "Critique of Judgment".

The article examines Derridian treatment of concept of play and demonstrates its relation with certain quasi-concepts of deconstructive discourse as factors of quasi-transcendental universality. The author determines a manner of Derrida's approach to Kantian philosophy as ambivalent one: namely, Kant's discourse is proven to be at once an object and a predecessor of Derrida's deconstruction. She assumes that source of universalistic potential of Third Critique is its position of "middle term" between two first Critiques.

The paper analyses some universalistic implications of concept-metaphor of parergon, which stems from Kantian esthetics and acts as central notion of its deconstructive interpretation. Within the framework of problem of (quasi)transcendental universalism Derrida's critical reception of Kantian concept als ob is inquired as a very significant means for explication of free play on the strength of universalistic optics. The author investigates Derridian thematization of play as mimesis realized in terms of his critique of Kant's Third Critique. She demonstrates, that extrapolation of the principles of free play takes place on relation between subjects of mimesis, and not between its products, and justifies a role of such conceptual step in development of (quasi)transcendental universality.

Key words: free play, imagination, deconstruction, parergon, transcendental universalism.

Магістерська програма "Прикладна філософія"

Катерина Демерза

магістр

ФІЛОСОФСЬКО-ТОПОГРАФІЧНИЙ АНАЛІЗ КИЇВСЬКОГО ПАРКУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Загальний опис подій курсу

Спочатку ми досліджували простір і пам'ять. Щоб з'ясувати, яким чином ми консервуємо в місцях наш досвід та що про нас говорять наші власні мапи місць/міста, ми вирушали по місцевостях одна одної. Нас було троє. Я (Катерина), Вікторія та Віка. Усі ми – студентки першого курсу магістерської програми "Прикладна філософія". У розмові з куратором цього творчого пошуку, Володимиром Приходько, ми почали рандомно називати місця Києва. Згадуючи Фрейда або Гуссерля, нічого рандомного не існує, відповідно, ці названі у форматі вільних згадок місця стали нашими об'єктами дослідження.

Ми прочитали пару сторінок теорії, зробили на її базі спільну анкету та пішли на польові дослідження.

Ми відвідували місця одна одної і ставили безліч питань, розмови записувались на диктофон, щоб потім стати опрем'ятованими у тексті. Моїм місцем, де досліджувалось моя пам'ять, ідентичність і їхній зв'язок із простором став парк Шевченка. І ось, поговоривши про різні його особливості впродовж тривалого часу, я зрозуміла, що парк Шевченка потребує окремого проєкту, окремої уваги і окремого опрацювання. До нього додалися також мої думки стосовно організації освітніх процесів та можливості подачі певних теоретичних концептів через практичні заняття. Відповідно, подальша робота – це спроба помислити парк Шевченка так, щоб, по-перше, зрозуміти себе, по-друге, репрезентувати цим саме особливості дослідження простору, пам'яті та місця, частково торкнувшись доробку Мартіна Гайдеггера.

Парк Шевченка: місце та оточення

Спроба побачити простір через власний досвід взаємодії зі світом.

Прикладне представлення ідей Гайдеггера періоду Значення Буття, зокрема поняття буття-в-світі і вихід з нього до просторовості. Обачлива заклопотаність і інтерпретуюча діяльність. Простір – не фізичне поняття. Простір геометрії чи фізики – генералізований простір повсякденного досвіду. Простір повсякденності та взаємовпливи.

Місце – набір можливостей, які ми від- та винаходимо у межах певного оточення. Оточення – публічна сфера, особливе "куди" певної речі. Ми вже завжди певним чином знайомі з ним, маємо передрозуміння. Таким чином, відбувається зустріч і взаємодоповнення. Ми ніколи не можемо вдатися до повної спонтанності та сваволі, є щось, що обмежує кількість варіантів можливих взаємодій. У той же час, неможливим є чіткий однозначний вплив оточення на мою реакцію – завжди місце буде моїм місцем, яке відкриваю я, а не хтось інший.

Загалом будь-який ландшафт навколо мене – це репрезентація мене. адже те, що я бачу, і як я бачу, базується на моєму способі взаємодії зі світом. Щоразу має місце ситуація, в якій за рахунок взаємопоєднання та взаємодоповнення певних моїх характеристик та оточення, створююся я сама. А отже, саме те, яким чином я

бачу, взаємодію, відчуваю довколишнє середовище – може сказати про мене більше, аніж я б могла просто у своїй короткій біографії.

Наше існування є не лише існуванням у часі, а й перебуванням десь, поєднане з тим, що для нас є це "десь", у якому модусі ми там перебуваємо: безпосереднє сприйняття, спогади, виображення тощо. Жодна річ у нашому оточенні не є такою, що має свій об'єктивний статус відстороненої від нашого буття речі. Ми ніби розкидаємо себе навколо і знаходимо себе у навколишніх речах. Кожна з них, самим своїм значенням, назвою чи образом, що подумки виринули в нас під час взаємодії з ними, вказує на свій стосунок безпосередньо до нас. До кожного типу інтеракції зі світом, точніше у світі, додається оце маленьке "я", яке її взагалі уможлиблює. Без розкидання себе, без розширення себе за межі тіла, без інтерпретуючої діяльності сприйняття усього навколо – немає нас.

Ба більше, коли йде мова про "речі" – це не є чітко визначеними речами, які можна взяти і перерахувати як конкретні розрізненні матеріальні об'єкти, що нас оточують. Якби навіть ця, здавалось би, звичайна дія була можливою і навіть первинною щодо інших – ось-буття, особистість чи як нас можна йменувати в цьому контексті, ніколи б не виникла, не мала свого особливого досвіду бути собою, перебувати у світі.

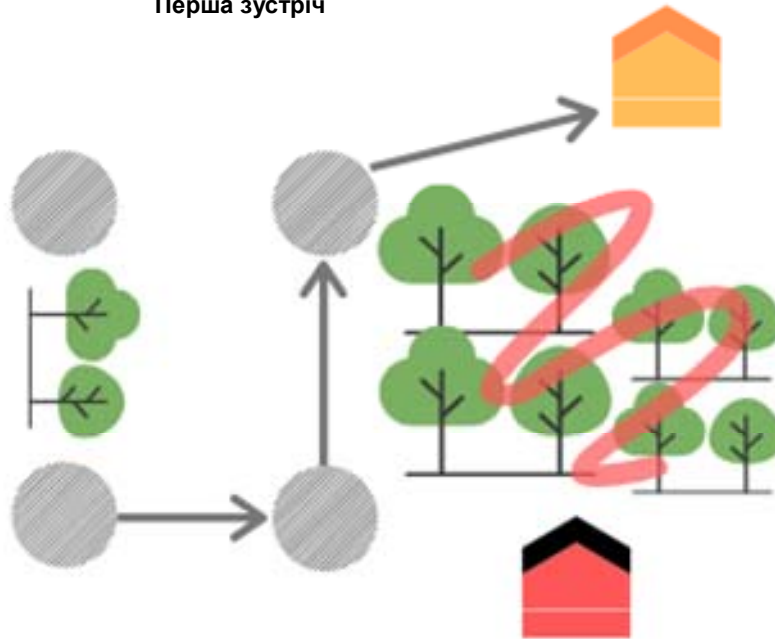
Так, ми можемо провести операцію класифікації тих же речей, проте помилкою буде саме визнання подібної операції як ключової. Помилкою буде визнання наявності певного відстороненого від нашої налаштованості світу, який є основою усього іншого. Усе відбувається навпаки – ми можемо дійти до абстрактних світів науки, але першим кроком, першим досвідом, часто неусвідомленим, бо таким очевидним та зрозумілим, буде наша інтерпретуюча, значлива взаємодія, буде наша вшитість в світ, нерозривність з ним, буде ця ситуація розкриття "ось", у якій і через яку ми лише й екзистуємо. Ми – це не "я-тіло" поруч зі світом, який ми тим чи іншим чином сприймаємо. Ми – це неуловима, бо така плінна і змінна, сцена зустрічі тіла та світу, їх переплетення та поглинання одне одного. Первинний та наш постійний, єдино-можливий досвід перебування у світі – перебування у постійному процесі набуття речами значення, постійна участь у грі ансамблю значень, у процесі постановки речей. Ми самі та усе довкола постійно світує – перелаштовується, структурується по-новому, рухається та затримується у певному стані, щоб уможливити хоча б якусь діяльність.

Набуття річчю власної речовості – це дія збирання, затримання чогось у своїй тяглоті та сталості водночас з постійною зміною, яка є чимось на кшталт координації з оточенням. Нам іноді досить змінити точку спостереження, пройти пару кроків, щоб щось виключилось із ситуації та місця, з "тут" перетворилось у "там" та почало по-іншому брати участь у ансамблі значень.

Парк – оточення та місця парку

Одна з перших зустрічей

Перша зустріч

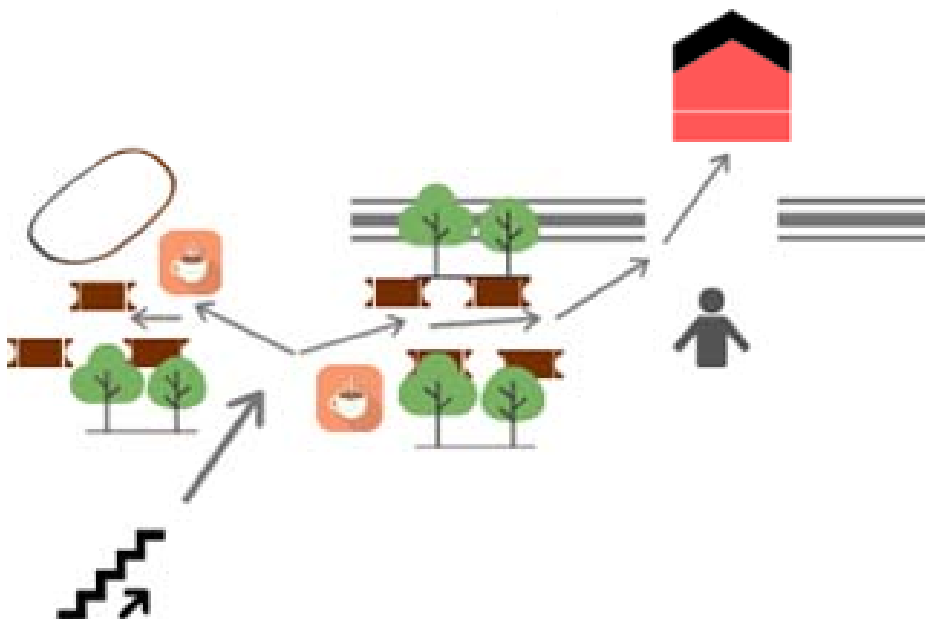


Відкриття, знайомство, незацікавленість – усе сплітається в одне, немає розділення та диференціації за інтересом та значенням. Жодного місця ранку, дня та вечора. Жодного розрізнення і сплетення воєдино різних дистанцій та оточень, жодної сітки координат повсякденних практик, які були б пов'язані з місцем. Місце Іншого – не моє, транзитна зона – якийсь парк, тротуари, дерева, світлофори – повз які я йду з групою однокурсників до музею. Жодної мети та цілі "досліджувати"

парк, лише сприйняття відмінності від типових ландшафтів та місцевостей – гомоніння, рух та швидкість, які лякають та захоплюють. Простір між станцією метро та музеєм Ханенків. На правду ж, відсутність власне простору – через неможливість побачити можливі трансформації та взагалі можливості. Незацікавлене перебування – проходження повз. Тут регіон – "центр", місце – "музей". Парк не виділяється узагалі як щось особливе, поєднується з самою дорогою.

Парк зранку

Парк зранку. Кава

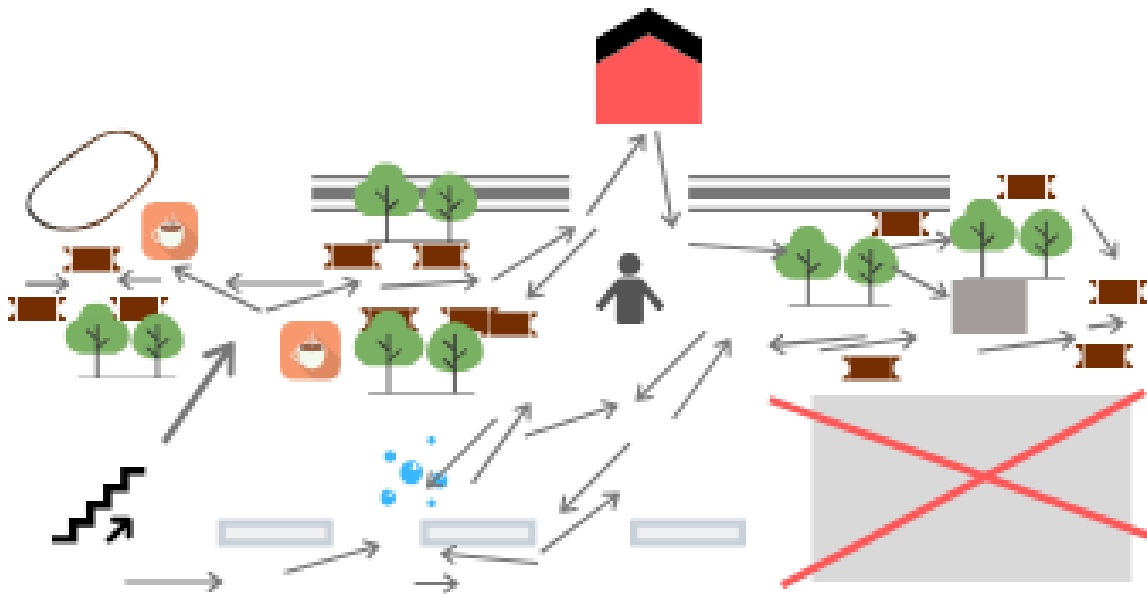


Оточення звужується, парк стає "парк, де я п'ю ранкову каву". Більшість маршрутів зникає, навколишні вулиці взагалі втрачають значення та майорять десь на тлі. Відбувається ситуація збирання кав'ярень і лавок, при чому ті, що без спинки, до оточення не входять. Парк у цій ситуації – сходи, прямо – зона транзиту і обдумування, яку саме каву брати (зліва або справа), кав'ярні та ліво-право-лавки (залежить від настрою, сонця, погоди). Наявність на тлі університету додає ситуації особливостей, які втрачаються, коли це є просто "вранішньою кавою". Простір тран-

зиту із зупинкою на каву простягається до входу у червоний корпус або ж до читального залу. Локації різноманітні: "де зручно або не зручно пити каву", "де я зазвичай сиджу", "де я сиділа минулого разу", "місце, про яке у мене зараз виринув нещодавній спогад (шахові лавки – стояла під дощем слухала подкаст про життя Гегеля та Шеллінга, про часи Великої французької революції)". Обачлива заклопотаність може обмежити або розширити спектр можливостей – поспішаю, навіть не думаю про місця, парк перетворюється у транзитну зону між метро та університетом.

Парк – день, підготовка до навчання, весна – літо – початок осені

Парк вдень. Підготовка до навчання чи робота

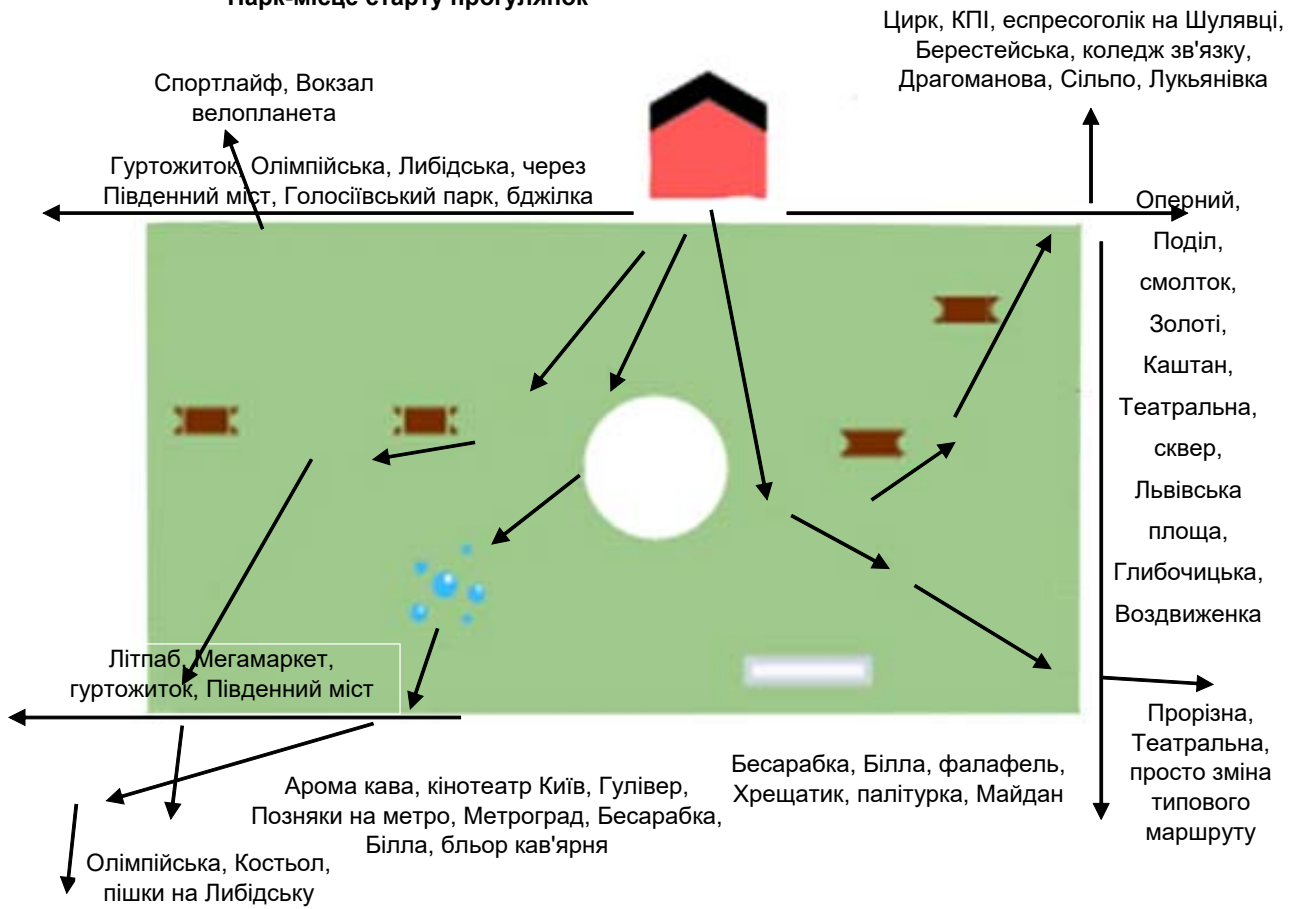


Виринають дерева і стають головними сенсорними точками. До цього вони проглядалися і ніколи не включались у маршрути, не прораховувались дистанції до них – вони не ставали близькими. Ба більше, вони можуть виринути і зникнути, якщо я у невідповідному одязі або якщо нещодавно пройшов дощ. Лавки справа також отримують своє особливе значення, як місця, де зазвичай менше людей. Якщо налаштуватись та крокувати основними "вулицями" парку, можна казати про "лавка, де читала діалог Платона "Бенкет"" або "алея, по якій йшла, слухаючи подкаст про Фуко".

Парк здається певним павутинням, центром, який стягує усі інші точки міста до себе. Праворуч – оперний, золоті ворота, поділ. Вниз – Бесарабка, палац спорту. Ліворуч – станція метро "Олімпійська" та гуртожиток. Прямо – цирк або вокзал або виїзд на вулицю Саксаганського. Взимку і влітку уява цих маршрутів дуже змінюється. Взимку точками є станції метро, до яких я дійду пішки. Улітку – місця, на кшталт "дім друзів", "сквер з бюветом, що працює", а також назви мостів, які треба перетнути, щоб доїхати на лівий берег разом з уявленням кількості підйомів по дорозі.

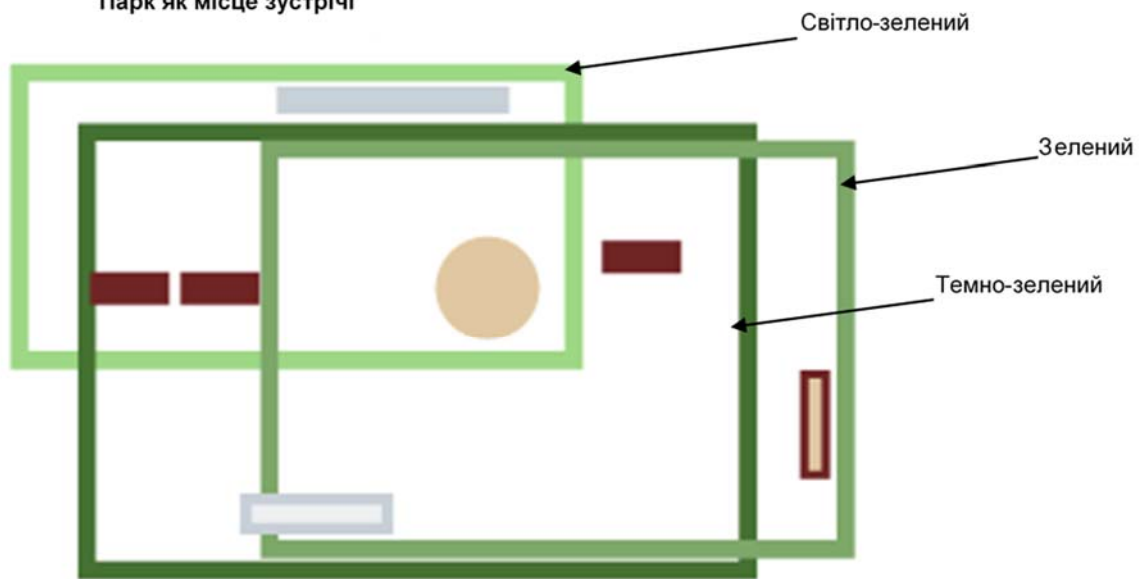
Парк – місце старту пішої або вело-прогулянки

Парк-місце старту прогулянок



Парк як місце зустрічі

Парк як місце зустрічі



Зміна кольорів (тони зеленого) – вказівка на зміну сприйняття розмірів парку, в залежності від місця зустрічі

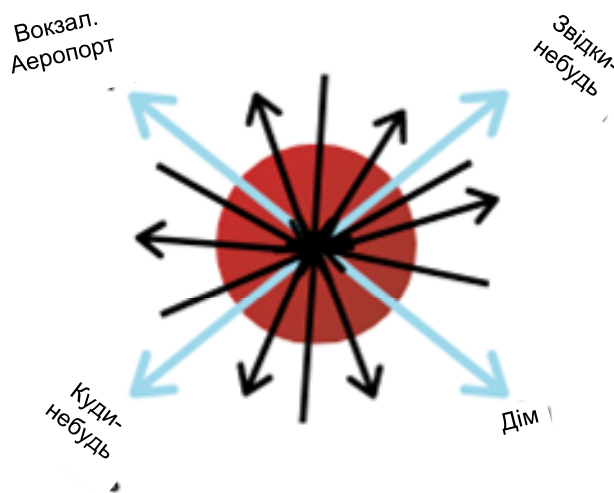
Згадуєш людину – згадуєш наповнені значенням локації місцевості. До прикладу, Марія – філософський товариш бакалаврату – є точки в парку, які відповідають за "прогулянки та зустрічі до пар", "прогулянки та зустрічі під час пар чи перерв", "затяжні суперечки та обговорення філософських проблем після пар" – це неповний перелік чи то класифікація часопросторів, але кожному з них відповідає уявний перелік локацій у парку. До речі, саме мислячи ці локації – до парку включається і зовнішній парпет, хоча до цього, в інших картинах і мапах місця він не фігурував, бо був певним розділенням.

Темні плями

Взагалі, у парку є темні плями, точки. До прикладу, лише нещодавно відкритий та оприявлений дитячий майданчик, ресторан О'Панас. Завжди залишаються несуттєвими та неналежними самому парку вулички уздовж дитячого майданчику та ті, що містяться ближче до його правого нижнього та лівого верхнього кутів. Що цікаво – чому я визначаю саме один з них як правий нижній, а інший лівий верхній? Бо дивлюсь на парк ніби з боку метро Льва Толстого, у бік університету. Можливо, це через те, що це найчастіший маршрут самого "входу" у парк. Можливо, бо сам пам'ятник Шевченку дивиться у бік університету. Утім, той же пам'ятник є чимось не суттєвим, хоча й перебування коло нього насичене локаціями.

Парк як центр міста. Як місто і я

Парк як центр міста. Місто і я



Під час повернення до Києва важливий ритуал – дібратись до парку. При від'їзді теж. Парк є певною точкою скупчення, згортання та зібрання усіх міських місцевостей. Тут парк постає не як оточення, а як місце – сукупність можливих значень як можливих починань діяльності. Парк демонструє стосунки близькості та дистанціювання. Адже він робить подумки близьким усе – перебуваючи у парку можу помислити майже про будь-яку точку на мапі міста та навіть на мапі світу, адже від нього відходять мої починання як мого наявного ситуаційного переконання і стану, так і моїх повсякденних переміщень та дій. Саме від нього мені легше за все зорієнтуватись по часу та довжині дистанції до будь-якої іншої точки. Маршрути уявляються максимально конкретно, а всі кінцеві точки (наше "куди?") мають свої особливі назви, зрозумілі лише мені і лише у цьому ореолі місця, яке перетворюється в оточення "звідки", як тільки я його полишаю.

Загальна схема парку – не моя і не ваша

Абстрагування, узагальнення досвіду для того, щоб знайти "спільну мову" і казати про одне й теж – позбавляє парку свого характеру місця чи оточення, зупиняється гра значливості, дистанції вимірюються та фіксу-

ються. Говоримо вже не про парк, а про схему. Утім, навіть якщо ми дивимось на нього лише на мапі – ми самі не позбуваємось нашого налаштування значливості.

Висновки

Отже, будь-яке місце, локацію, місцевість можна розглянути з різних боків, зокрема навіть з тих, що вкажуть на змінність самого статусу місця на оточення або навпаки. Ба більше, як міст став певним прикладом речі, яка уречевлюється у процесі набуття власної сталості та зібраності, сам парк може також стати нею. Можна поглянути на гру координації та орієнтації.

Під час аналізу власного досвіду можна описати парк як місце безпосередньої ситуації, як місце тілесної пам'яті і спогадів, як місце удаваних образів. Як місце безпосередньої ситуації парк формує досвід та скеровує увагу – задає набір можливих "подумати про", які ми не помічаємо, але які, зіткнувшись з нашою обачливою заклопотаністю, отримують свого забарвлення.

Коли кажемо про місце ностальгії, то це місце, яке відіграло важливу роль і пронизувало повсякденні практики у певний період життя. Якщо воно було полишене, то ці практики там ніби закарбовуються і, втрапивши туди після певного суттєвого проміжку часу, ми можемо

почати відтворювати давно забуті і неоприятлені нами форми взаємодії. Тому дім настільки сильно впливає – бо має так багато переплетінь досвіду і багато саме повторюваних практик. Потрапити туди, де давно не був – побачити себе у дистанції, відтворити певні звички взаємодії. Тому парк для мене поки залишається саме теперішнім, він постійно присутній у моєму існуванні і одні практики замінюють інші, одні сенсові точки зникають, звільняючи місце для нових та більш емоційних. Відкриваються ж вони мені лише у моменті цього ось-перебування, коли я відкрита світу, а він мені, навіть у моментах згадування парку, я наближаю його до мене. Тут мова не лише про безпосередню тілесну присутність. Це й про тілесне пригадування дистанції до парку, і про наближення чи віддалення певних точок, про чуттєве крокування стежками у спогадах. Водночас можливе і стихійне, ситуаційне пригадування, коли думка про досвіди приходить сама собою, відкриваючи й актуалізуючи різні спектри відчуттів.

Головне, про що говорить практика опису досвідів і просторів парку – немає я, від'єданого від світу – немає спостерігача навпроти певного екрану репрезентацій. Я формується і постійно змінюється у цій тісній взаємодії, у цьому поєднанні "тут" і "тепер" з "до" і "після", з поєднанням "там" і "десь ще". Та й взагалі, про "я" можна вести мову лише умовно, адже, по суті, це не є якесь "я", яке існує у поєднанні з чимось ще. Це і є це поєднання, певна просторово-часова конфігурація, якій ми (задля різних цілей культури і іншого) звикли давати одну й ту ж назву. Це певний займенник, яким ми іменуємо те, що на цей момент сталося, виникло з цього тіло-світового переплетення, з цього нашарування одне на одне пам'яті, оточуючих факторів та заданого модусу мислення.

Ми живемо у постійному процесі привласнення простору та вшивання його у власну екзистенційну структуру. Опис місць парку демонструє, що ніколи не буде одного й того ж досвіду, навіть згадування місцевостей. Я є завжди в певному місці, з якого я починаю мислення, діяльність, місце задає спектр можливостей і водночас я сама долучаюсь до формування цього місця, роблю його своїм. Мислення – завжди мислення власної ситуації, яка виходить з різноманітних нашарувань цих хитросплетень тіла та світу.

Як подавати знання про простір на практиці?

Це має бути щось на кшталт практик актуалізації виходу з природної настанови – розмови з кожним, за власним прикладом та питаннями приведення їх до того, щоб побачити цю взаємодію просторів, місцевостей, оточень та місць. Побачити місцевість навколо як їх місцевість, відкриту та привласнену водночас. Побачити різні сенсові точки та назви, побачити спільний словниковий реєстр сім'ї та групи близьких.

До прикладу, у додатку додаються нашвидкоруч зроблені мапи парку знайомими. Видно, як кожен зрозумів завдання по-різному і як кожен відчуває парк власним чином.

Досвід інших

Для того, щоб аналіз мого досвіду парку мав своїх напарників, приклади інших досвідів, кількох знайомих я попросила зобразити мені їхню схему парку Шевченка. І якраз під час порівняння того, як парк бачать, відчувають та переживають інші люди, можна побачити цей стійкий взаємозв'язок, злиття та поєднання – простору і "я", у якому ось це мінливе ситуаційне я і народжується. Схеми різни-

лися багатьма речами. Хтось дивився на парк з боку головного входу у Червоний корпус, хтось з боку метро Льва Толстого. Для певних осіб парк включав парапети, для інших парк – це лише вхід до нього. Відрізняється також і спосіб представлення – схема, яскраві значливі образи-символи, чи текстовий опис локацій і спогадів. Усе це разом знову ж вказує на оцю особливість людини (у навичках) як такої – оце недиференційоване поєднання "я" і світу, яке і є нами, оцю унікальність, яка узасадничена у самій нашій можливості і здатності бути щораз новими, щораз змінюватись чи то створюватись у ситуації.

Обговорення

Під час презентації цього невеликого дослідження перед колегами та куратором мало місце обговорення особливостей особистості, яка зображала парк. Ми помітили чітку різницю у репрезентації парку між людьми, які навчалися у Червоному корпусі, та тими, для яких парк був лише парком, а не парком поруч з їх університетом. Також ми звернули увагу на способи подачі власного досвіду парку й обговорили те, що вони можуть мовити про їх автора/ку. Зокрема, текстова схема парку була досить структурована, що, на думку куратора, вказувало на любов до впорядкування і раціоналізації свого життя з боку її авторки. І це має право на життя, адже навіть той спосіб, яким ми комунікуємо певні речі, уже говорить про нас багато.

Загалом подібні типи досліджень треба продовжувати, збирати більшу кількість інформації і множини досвідів, навіть просто стимулювати подібні обговорення значливих місць, назв локацій, щоб бачити це постійне майоріння ансамблю значень і відчуттів, у які ми включені, щоб показувати, що теоретичні напрацювання філософів, зокрема, не є абстракціями, а є найближчими до нас, нашого досвіду.

Теоретична база

Віоліч за допомогою просторового категоріального апарату, наданого Гайдеггером в його розвідках простору аналізує острови та міста Далматії (регіону в Хорватії). Він демонструє, що місця не існують самі по собі, закріплені у своїй безпосередній фактичній даності. Усі вони є місцями та локаціями для когось. Залучаючи феноменологічну методологію спостереження та опису, можна спробувати описати цих "хтось", які проживають коло цих місць. Побачити затоки, пляжі, кав'ярні, вулиці та будинки як простори, де щодня кристалізується досвід хорватів. Важливим в цій роботі все ж залишається не сам опис хорватської культури та особливостей острівного життя, а саме залучення теоретичних розробок філософа простору Гайдеггера до такої конкретної ситуації та культури. Саме тут, на прикладах виокремлення особливостей життєсвіту цієї спільноти, спостерігається мерехтіння значень, видозміна і укорінення досвіду і практик у місця, локалізування, опросторовлення та оречевлення певних значень, вражень, нових форм переживання світу. У цих місцях плекається і кодується культурна пам'ять цілих поколінь. Особливості ранкових ярмарків на березі моря, культура рибальства та пляжництва, власне ставлення до топосів сонця на небі.

Гальбвас у своїй роботі саме говорить про особливості пам'яті та її ретрансляції. Для нього індивідуальна пам'ять – ніщо без спільноти, мова та контекстуальні досвідні значення якої увійшли б до неї. Індивідуальна пам'ять – це суміш пам'ятей різних спільнот, до яких особа тим чи іншим чином була/є дотичною. Родина чи соці-

льна група формують словник, у який загортається досвід, а також відзначають значливі та важливі до запам'ятовування моменти. Вони ретранслюють кристалізований у звичках попередніх поколінь досвід, відтворюючи самих себе через повторення. Але наскільки можна було б читати ці просторові конфігурації як вирази пам'яті конкретної культурної спільноти чи родини?

Відповіді на це запитання допомагає інший автор – П'єр Нора. Він визначає певну кризу та трансформацію типових форм ретрансляції пам'яті, про які якраз вів мову Гальбвакс. Для нього, через наявні процеси витіснення історією пам'яті, люди стають індивідами з власною історією, а не членами спільноти з колективною пам'яттю. І саме через це ця пам'ять передається позаомовно, за рахунок її конденсації у особливих місцях пам'яті. Вона матеріалізується і архівується, щоби цим самим процесом продемонструвати втрату людьми вміння до запам'ятовування, втрату безпосереднього переживання власної історії і пам'яті роду. Місцями ж пам'яті можуть бути не лише затоки чи пляжі (ба більше – найшвидше, вони ними й не будуть, хіба що влаштовані особливим чином), а навіть той свіжоспечений хліб, який на сніданок приносять з найближчої пекарні і з'їдають у родині.

Самі практики поїдання, прогулянок – це все неосміслені форми суб'єктивації членів певної культури. За Мішелем де Серто, цей опис Віоліча надавав би нам спектр можливих інтерпретацій, демонстрував би належне цієї культури. А ось зрозуміти наявне, існуюче, те, що робить з заданими формами культурної взаємодії кожна окрема особа, ми могли б лише прослідкувавши за кожним/ою окремо, ставши ним/нею. Адже мапи, навіть текстові – це вже генералізація досвіду, який завжди відбувається у самих цих координатах "між", від "звідси" "сюди" і ніколи не має вигляду завершеної лінії чи загального опису, який можна зберегти і презентувати іншим. Як де Серто, так і Гайдеггер у цьому плані про одне – про нередукованість відкритості світу, нашої первинної просторовості і розкинутості до певних форм їх структуризації та узагальненого опису.

Тож, література, яку я використала під час підготовки цієї роботи дала мені два основні поштовхи. З одного боку, знаючи особливості нашої просторовості, тілесної пам'яті, розкинутості та вшитості культурних практик в тіло – можна робити загальні описи базових форм взаємодії, запам'ятовування та стосунків з простором певної культури. З іншого боку, описуючи, яким саме чином базові форми взаємодії моєї культури та колективної пам'яті переживаються саме мною як певною унікальністю,

можна краще дослідити, по-перше, саму просторовість та інші теоретичні концепти, по-друге, саму себе, свою культуру та навіть своє ставлення до неї, свої спроби суб'єктивації і невимовного протесту навколишньому.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс. – М. : Новое издательство, 2007.
2. Проблематика мест памяти. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пуимеж, М. Винок и др. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. – С. 17–50.
3. Серто Мишель де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. Серто. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
4. Casey Edward S.. Proceeding to Place by Indirection: Heidegger / Edward S. Casey // *The Fate of Place: A Philosophical History*. – Berkeley : University of California Press, 2013. – P. 243–285
5. Casey Edward S. Remembering: A Phenomenological Study / Edward S. Casey. – 2nd ed. – Bloomington : Indiana University Press, 2000.
6. Dreyfus L. Hubert. Being-in-the-World A Commentary on Heidegger's Being and Time / Hubert L. Dreyfus. – Division 1. – Massachusetts : The MIT Press, 1991.
7. Gumbrecht H. Production of Presence: What Meaning Cannot Convey / Hans Ulrich Gumbrecht. – Stanford : Stanford University Press, 2003. – 180 с.
8. Heidegger Martin. Bauen Wohnen Denken / Martin Heidegger // GA Band 7 Vorträge und Aufsätze. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000.
9. Heidegger Martin. Das Ding / Martin Heidegger // GA Band 7 Vorträge und Aufsätze. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000.
10. Heidegger Martin. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung / Martin Heidegger. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1993. – GA Band 59.
11. Heidegger Martin. Feldweg-Gespräche / Martin Heidegger. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1995. – GA Band 77.
12. Heidegger Martin. Sein und Zeit / 11., unveränderte Aufl. / Martin Heidegger. – Tübingen : Niemeyer, 1967.
13. Malpas Jeff. Heidegger and the Thinking of Place / Jeff Malpas. – Massachusetts : MIT, 2012. – 378 с.
14. Malpas Jeff. Heidegger's Topology: Being, Place, World / Jeff Malpas. – MIT Press, 2006.
15. Violich F. Towards revealing the sense of place: An intuitive "reading" of four Dalmatian towns / F. Violich // *Dwelling, Place and Environment* / D. Seamon, R. Mugerauer (eds). – Dordrecht : Springer, 1985
16. Böhme G. The Space of Bodily Presence and Space as a Medium of Representation [Electronic resource] / Gernot Böhme // Online Publication Of The International Conference Held In Darmstadt. – 2002. – Mode of access: <https://www.ifs.tu-darmstadt.de/fileadmin/gradkoll/Publikationen/space-folder/pdf/Boehme.pdf>.

Вікторія Орисюк

магістр

ГЕТЕРОТОПІЧНІСТЬ ТА ГЕТЕРОХРОНІЧНІСТЬ
ЧОРНОБИЛЬСЬКОЇ ЗОНИ ВІДЧУЖЕННЯ

Радіоактивна зона є чимось схожим до топографії нічного жайття: вона є домом для повсюдної руйнівної сили, яка оточує, атакує та проникає в тіло, хоч у якому напрямку воно рухалось б. Випромінювання є фантазмагоричним та невидимим. Як джин з пляшки, ця зловмисна сила, беззаперечно реальна в своїй загрозовості, водночас не матеріальна, не виразна та не вловима. **"Якби я знав, що мене дивує і чого я страхаюся, подив і страх зникнули б, як фантому"** [3, с. 36], натомість радіація вислизає від намагань схоплення та концептуалізації оскільки у нас немає ні системи уявленя, ні аналогії, ні досвіду для сприйняття наслідків події, до якої не пристосовані ні наші очі, ні вуха, ні навіть наш словник. Тільки спеціальне вимірювальне устаткування, складне в застосуванні й обмежене у функціональності, допомагає виявити присутність радіації.

Поширюючись довільно та неконтрольовано, чорнобильська радіація топографічно проектується не як карта, що має закріплені й чіткі кордони та межі, а сама творить "зони" забруднення, лягає, як "плями", і відтак її не можна уявити ні як карту, ні як різому. Простір стає подібним до перфокарти, на якій існують окремі дірки – мертві зони. Пересуваючись по цій роздробленій зоні, потрібно уникати цих мертвих зон, проте вони є невидимими. Нова чорнобильська реальність не вимірюється мапами, оскільки радіація, всепроникна, непомітна, не має кордонів і меж, проникає в найнесподіваніші та найвіддаленіші місця, руйнує будь-які наявні сьогодні географічні орієнтири.

Чорнобиль засвідчив не лише руйнування кордонів, він зруйнував мову, оскільки неможливо старими словами говорити про ту цілком інакшу реальність, що розгорнулася після атомного апокаліпсису.

Яким же чином описати перебування в просторі, який міститься поза межами нашого звичного досвіду? Спробуймо використати інструментарій, запропонований Мішелем Фуко у роботі "Інші простори". **"Серед усіх розміщень мене цікавлять передусім ті, що мають прикметну властивість вступати у взаємодію з іншими місцями, призупиняючи, нейтралізуючи або перевертаючи сукупність зв'язків, ними визначених, відображених чи виокремлених. Простори, котрі таким чином пов'язані з усіма іншими розміщеннями і водночас вступають із ними у протиріччя"** [4, с. 34]. М. Фуко називає ці унікальні простори "гетеротопіями" – (грец. *hetero* – інший, *topos* – місце) та пропонує шість принципів гетеротопічності.

1. "У світі не існує жодної культури, яка не створювала б гетеротопії. Для будь-якої групи людей це константа. Але гетеротопії, вочевидь, набувають дуже різних форм, і, імовірно, немає такої форми гетеротопії, яка могла би бути абсолютно універсальною. Водночас їх можна поділити на дві великі групи". Фуко виокремлює два типи: гетеротопії кризи і гетеротопії девіації" [4, с. 35].

Чорнобильську зону відчуження можна вважати місцем технологічної, соціо-культурної та політичної кризи. Зона виникла радше як наслідок цієї кризи – вона є символом мертвої політичної системи і утопічних радянських ідеалів. Вкритий скафандром четвертий реактор є пам'ятником технологічної трагедії, символом руїни для майбутніх поколінь та крихкості прогресу.

2. "Кожна гетеротопія має чіткий режим функціонування, визначений у межах суспільства, і одна і та ж гетеротопія може мати ті чи інші функції залежно від синхронії культури, у якій вона існує" [4, с. 36].

Цей принцип гетеротопічності Фуко пояснює на прикладі кладовища, яке з часом було перенесено з центру міста на його околиці, таким чином утворюючи "інше" місто, де кожна родина має своє потойбічне, темне житло, куди приходиться возз'єднуватись зі своїми мертвими родичами. Ця дистанція має подвійну функцію – відмежовувати мертвих від живих і водночас бути місцем для їх контакту.

Ця подвійність притаманна і Чорнобильській зоні. З одного боку, зона надає досвід "Іншого" старого світу сучасним туристам. З іншого боку, як пише Світлана Алексієвич в книзі "Чорнобильська молитва" [2], люди приходять в зону, як на кладовище – возз'єднатись зі своїми домівками, зі своїм минулим та з назавжди втраченою епохою.

3. "Гетеротопія має властивість зводити в єдиному місці різні простори, різні місця, що самі по собі є несумісними" [4, с. 37].

Чорнобильська зона відчуження є дивним змішанням руїн та пам'ятників, дикої природи, повернення до нормального життя, туризму та комерції. Прип'ять – це простір трагедії, про що говорить кожен сантиметр цього міста – покинуті дитячі іграшки, порожні кімнати, порослі деревами балкони. Проте очевидно, що сьогоднішній образ Прип'яті – це радше результат систематичних розкрадань, а ніж самої аварії і поступового занепаду без участі людини. Досвід, який сьогодні пропонується туристу в Чорнобильській зоні – відчужено штучний та театралізований: як шкільний зошит, залишений на парті чи лялька, що сидить на підвіконні в порожній кімнаті абсолютно порожнього будинку, з якого вирізали і вивезли навіть радіатори опалення.

Поєднання знайомого разом з містичним Іншим дають туристу можливість споживати відчуття краси руїни і тривоги у завмерлому місці як дзеркалі сучасного світу. Однак що часто не помічається – так це постійний рух крізь невидиму мембрану між зоною та зовнішнім світом: солдати, науковці, туристи, фотографи, браконьєри, нелегальні поселенці, працівники, які продовжують виконувати свою роботу на території зони та поблизу реактора. Поселення в 30-кілометровій зоні на перший погляд нічим не відрізняються від звичайних українських сіл: старі пофарбовані дерев'яні хати, квітники, городи, собаки в будках, лавочки, скляні слоїки, які сохнуть на дерев'яних жердинах, магазини, широкі вулиці, службові офіси, гуртожитки для працівників ЧАЕС, автівки. Не одразу розумієш, що саме напружує в цій картині – чи то повна відсутність дітей на вулицях, чи то майже стерильна "штучна" чистота, чи то ще щось інше.

4. "Гетеротопії пов'язані з часовими зсувами, тобто вони зумовлюють явище, яке суто за принципом симетрії можна назвати гетерохроніями. Певною мірою гетеротопія функціонує тоді, коли людина переживає стан абсолютного розриву зі своїм традиційним часом" [4, с. 38].

Фуко розкриває теорію плюральних гетерохроній, які відрізняються від того, що можна розуміти під "традиційним часом". Гетерохронії можуть поставати у двох різних формах. Перша стосується перехідних просторів, у яких

відбуваються швидкоплинні події, приміром – у мандрівному цирку. Інша форма гетерохронії трапляється у місці, де наші традиційні уявлення про час сповільнюються або й зовсім завмирають.

Уран-235, період напіврозпаду якого складає 700 мільйонів років, законсервував час. У середині цього відокремленого простору, який офіційно був визначений як отруйний, гетерохронія вимірюється періодами напіврозпаду радіоактивних елементів. Ураховуючи величезні часові межі, гетерохронія зони являє собою "квазі-вічність" у людських масштабах. Історик Поль Вітіо говорить, що катастрофа Чорнобиля – це передусім катастрофа часу. Це подія, яка триватиме довше, ніж життя цілих поколінь. Раніше катастрофи завжди мали локальний характер, вони завжди були пов'язані з якимось об'єктом і місцем – будь це природна чи технологічна катастрофа. Натомість Чорнобиль – глобальний у плані і простору, і часу.

5. "Існування гетеротопій завжди передбачає систему відкриття і закриття, що ізолює їх і водночас робить доступними. Загалом до гетеротопічного простору не можна так просто увійти, як до себе додому. Вас або розміщують там примусово, як у випадку казарми чи в'язниці, або змушують проходити певні ритуали і процедури очищення. Туди можна потрапити лише за наявності відповідного дозволу, виконавши певну послідовність дій" [4, с. 39].

Зона являє собою своєрідну матрьошку з зовнішнім контрольно-пропускним пунктом при в'їзді в 30-кілометрову зону, далі – ще одним внутрішнім КПП при в'їзді в 10-кілометрову зону. Ще далі – пункти при в'їзді в місто-привид Прип'ять та на територію ЧАЕС. Усі зони чітко окреслені і визначені: через цю формальність і офіційність практично відчувається перехід з однієї зони в іншу. Цей перехід супроводжується пред'явленням документів, отриманням персонального вимірювача поглиненого випромінювання, прохід крізь спеціальну рамку для визначення рівня поглинутого організмом випромінювання під супроводом керівника. Знуджені працівники КПП механічно виконують всі дії, конвеєрно пропускаючи чергу з груп туристів.

Проте що являють собою ці зони? Вони справляють враження штучних конструкцій. Якби можна було отримати карту ураженої випромінювання території та порівняти її з тим, що сьогодні є визначеним як "зона", то однозначно їх межі не збіглися б, а то і були б дуже віддалені одна від одної. Зона – це фокусна точка, ілюзорна локалізація проблеми як знак її "приборканості" та контрольованості.

6. "Остання риса гетеротопій – наявність функції відносно решти простору. Ця функція розгортається між двома протилежними полюсами. Іншими словами, функція гетеротопії полягає у створенні простору ілюзії, що викриває ще більшу ілюзорність будь-якого реального простору, усіх просторів, усередині яких міститься людське життя" [4, с. 39].

Чорнобиль подає реальність туристу як сюрреалістичну атракцію, а з іншого боку, як ми побачили вище, – подає ілюзорність як щось реальне. Зруйновані пейзажі представлені як символ технічних і політичних помилок, наслідок наруги людини над природою і застереження про можливий апокаліпсис для цивілізації.

Ілюзією було намагання влади переконати людей у тому, що Чорнобильська аварія була локалізованою і контрольованою. Чорнобиль являє собою не тільки мікрокосм апокаліптичного світу, мертвий закритий і відмежований острів посеред звичайного життєсвіту. Він є символом крижкості нашого життя та соціальної межі, у якій ми всі перебуваємо.

Чорнобильський туристичний досвід – це переживання ненадійності сучасного світу відносно безпечним та соціально санкціонованим чином. Для сучасної людини – це доторк до жахаючого Реального нетравматичним способом екскурсії або навіть у розважальній формі споживання продуктів масової культури.

Висновки. Використовуючи концепцію гетеротопічності Мішеля Фуко як концептуальну основу, ми побачили як простір Чорнобильської зони відчуження співвідноситься з нашим повсякденням, з сучасним звичним нам світом. Чорнобиль існує поряд зі звичайним простором нашого повсякдення, але водночас це місце, де час і простір застигли та вимірюються зовсім іншою системою координат. Це зона гетерохронії, яка існує у "квазі-вічності" розпаду радіоактивних часток.

Чорнобиль має свої функції в межах сьогодення – він є дзеркалом суспільства, у якому ми існуємо, пам'ятником національного горя і радянських утопічних мрій. Це сюрреалістичне місце, у яке можуть бути апроприйовані наші апокаліптичні жахіття. Воно є і реальним, і уявним водночас. Це туристична атракція, що може дати нетравматичний досвід доторку до Реального в Лакановому сенсі. Вона дає можливість подивитись на пост-апокаліптичний світ, в якому зустрічаються знайоме і незвичне.

Чорнобильська зона відчуження як гетеротопічний простір, вирваний з повсякденного розуміння простору і часу, є привабливим для туризму і різноманітної мистецької репрезентації, в масовій культурі зокрема. Зона – це острів поза глобальним світовим порядком, поза сучасністю, вона пропонує екзотичний досвід перебування в законсервованому минулому, в постапокаліптичному місці.

Водночас Чорнобиль – це більше, ніж технологічна аварія, що трапилась в минулому – це катастрофа, яка впливає на сьогодення і буде мати вплив на майбутнє. Це діянка, у якій ми можемо штучно визначити тіло проблеми, проте яка насправді не має меж ні в просторі, ні в часі.

Після вибуху реактора забруднення розподілилось нерівномірно. Політично доцільно було окреслити зону забруднення та закрити її, запечатати, локалізувати проблему. Проте насправді з локалізацією цієї зони великі шматки території як України, так і Білорусі, розташовані поза зоною, не маркувались як проблемні. Концентричні кордони зони – це вигадка, яка була необхідною владі, щоб мінімізувати потребу в набагато більших громадських, економічних та політичних потрясіннях. Попри це, Чорнобильська зона відчуження функціонує як місце, яке акумулювало в собі горе мільйонів людей.

Простір Чорнобиля підкреслює крижкість та ілюзорність наших буденних ситуацій. Чорнобиль є Лакановою силою Реального, яка прорвалася назовні та розірвала всі символічні порядки, в які вона могла би бути вписана, він є гетеротопією, яка підкреслює ненадійність нашої буденності та уявлень про простір і час.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Алексієвич С. Діалоги про Чорнобиль: радіоактивний вогонь: чому досвід Чорнобиля ставить під сумнів нашу карту світу? / С. Алексієвич, П. Вірліо. // Дух і Літера. – 2004. – № 13. – С. 149–164.
2. Алексієвич С. Чорнобильська молитва: хроніка майбутнього / Світлана Алексієвич. – Київ: Комора, 2016. – 288 с.
3. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс. – Київ: ППС – 2002, 2004. – 206 с.
4. Фуко М. Інші простори / Мішель Фуко // Рухливий простір. – Київ: АРТ книга, 2018. – С. 30–42.
5. Arndt M. Memories, commemorations, and representations of Chernobyl: Introduction / Melanie Arndt. // Anthropology of East Europe Review. – 2012. – № 30.
6. Stone P. R. Dark tourism, heterotopias and post-apocalyptic places: The case of Chernobyl / Philip R. Stone // Dark Tourism and Place Identity. – London: Routledge, 2013. – С. 79–93.
7. Zizek S. Welcome to The Desert of The Real! / Slavoj Zizek. – London: Verso, 2002.

В. В. Приходько

кандидат філософських наук, доцент

ПІСЛЯМОВА. СЕНС ФІЛОСОФСЬКО-ПРИКЛАДНОГО НАВЧАННЯ

Поява нової магістерської програми з прикладної філософії на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка стала водночас як важливою подією для філософської освіти в Україні, оскільки жодних прецедентів такого роду змін в академічному просторі не спостерігалось, так і складним викликом для навчального процесу, який мав би реагувати на неординарність поставлених завдань, окреслених цим "прикладним" поворотом. Кожна дисципліна, яка наповнює навчальний план з прикладної філософії, має реалізовувати курс на оновлення сукупності методик викладання, оскільки вони спрямовані передусім на формування у студентів таких фахових компетентностей, що дають змогу працювати поза межами царини філософії, а точніше, у різноманітних нефілософських сферах застосування: державній, політичній, мистецькій, соціальній, релігійній, повсякденній, науковій, культурній, комунікаційній тощо.

Представлені вище роботи студенток з курсу "Модуси критичного мислення" дають можливість достатньою мірою зрозуміти, у чому сутність запропонованої освітньої альтернативи для звичного академічного курсу філософії для магістрів. Саме на роз'яснення сенсу того, що відбувається в межах філософсько-прикладного навчання та яким чином відбувалась робота зі студентами в межах безпосередньо вище згаданої дисципліни і спрямована ця післямова її викладача.

Концептуальна схема філософсько-прикладного навчання. У межах академічної магістерської програми дисципліна "Модуси критичного мислення" була б спрямована на теоретичне пояснення критичного мислення: докладний аналіз складових мисленнєвого процесу і факторів, що впливають на його критичність – рефлексивність, логічність, системність тощо. Проте одразу на початку курсу студенти опинилися в прикладній ситуації вибору між можливими нефілософськими життєвими сферами, в яких мали б самі продемонструвати критичне мислення. Оскільки саме в процесі цієї роботи, яку варто назвати перформативною, і можна сформувані прикладні фахові компетентності. Філософсько-прикладний перформанс якраз і говорить про те, що теоретично абстрактно в життєвих ситуаціях критичне мислення не є доступним, а є результатом особливої уваги щодо власних рішень в різноманітних досвідних ситуаціях. Крім того, саме така увага і є одним з джерел певного способу життя. Отже, викладання прикладних філософських дисциплін вимагає наступної перформативної концептуальної схеми: *можливості – рішення – ситуація – увага – дія.*

Самостійність і відповідальність як контроль над навчанням. Якщо детальніше подивитися на роботи студенток, то одразу помітно, що мета і завдання спрямовані не на теоретичне узагальнення, що рухається від життєвого досвіду до абстрактних універсальних конструктів, а, навпаки, до життєвого досвіду і безпосередньої роботи з ним задля повноти самоусвідомлення власної життєвої ситуації, до екзистенційного самопізнання. Увага і зацікавленість до власної пам'яті, досвідних місць, що пов'язані зі значимими життєвими подіями, спроби їхнього концептуального прояснення – як щось стає *моїм*, тим, без чого я себе не мислю, не почуваю і не впізнаю? Саме такий вибір проблематики і тематики зробили студенти з поміж інших, представлених на розгляд. Таким чином, проблема самостійності роботи студента розв'язується майже автоматично, оскільки *відповідальність* за вибір дослідження стає складовою результатів, а отже і підсумкової оцінки, яку готовий оцінити і сам виконавець – той, хто навчається. Отже, філософський перформанс робить можливим продемонструвати самостійність через аналіз самозрозумілого, яке є складовою ідентичності тих, хто його досліджує.

Креативність як результат навчання. Головним завданням для викладача стала зміна його статусу з інтелектуального центра з організації навчальної роботи на радника з організації самостійної навчальної роботи. Тобто студенти навчаються самостійно, використовуючи зустрічі для обговорення поточних проблем і результатів дослідження. Аудиторні заняття слугують комунікативним простором підтримки і демонстрації власної роботи. Тому звітність з дисципліни передбачає ведення щоденників проміжної і презентації завершеної роботи, а також власну оцінку отриманих результатів і відкритих перспектив їхнього вдосконалення. Отже, оцінювання, по-перше, має носити характер незавершеності і відкритості, яка водночас є і результатом, і демонстрацією критичності мислення; по-друге, комплексності, що вимагає не просто оцінки викладачем засвоєного матеріалу, як зазвичай, а характеристики способу розв'язання студентом проблем, а також самооцінки, що спирається на увагу до поставлених завдань і контроль над власним процесом їх вирішення. Отже, філософський перформанс вимагає в підсумку, щоб методики викладання збільшували досвідний потенціал студента за рахунок формування *креативності*. Сутність такої креативності не в продукуванні нового знання з теоретичним ухилом універсальності, а у відкритті нових можливостей для власного життєвого досвіду, нових мотивів для його продовження і оновлення. Іншими словами, креативність знаходить себе в *дії* як створенні нової екзистенційної ситуації – *дії як взаємного перетворення себе і світу.*

АВТОРИ

Бугров Мирослав Володимирович – аспірант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Вербівська Олена – магістр філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Вінтонів Юлія Ігорівна – аспірант Вищого навчального закладу “Український католицький університет”

Гуменюк Юлія Валентинівна – провідний філософ кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Дубняк Златислав Олександрович – аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Демерза Катерина – магістр філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Іванов Іван Іванович – доцент, кандидат фізико-математичних наук, доцент Інституту високіх технологій Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Ільїна Анна Валеріївна – кандидат філософських наук Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Лимар Вячеслав Богданович – кандидат філософських наук, здобувач кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Орисюк Вікторія – магістр філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Приходько Володимир – доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Рассудіна Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, докторантка кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Руденко Ольга Валентинівна – доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Шевченко Зоя Володимирівна – доцент, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

Шморгун Олександра Олександрівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України

Вимоги до авторів

- До друку приймаються статті українською чи англійською мовами обсягом 20–22 тис. знаків.
- Відповідно до вимог МОН України стаття має бути структурованою і містити такі необхідні елементи: формулювання проблеми в загальному вигляді; аналіз останніх досліджень і публікацій з проблеми, що розглядається; визначення окремих питань, що не вирішені в обраній для дослідження проблемі; формулювання мети і завдань; викладення основного матеріалу статті з обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі.
- Текст має бути вчитаний і підписаний автором, для аспірантів, здобувачів – з рецензією наукового керівника та витягом з протоколу засідання кафедри (наукового відділу) про рекомендацією статті до друку.
- На початку статті ліворуч вказати індекс УДК; зазначити прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю), назву установи без скорочень, інформація для зв'язку, які слід друкувати праворуч угорі 14-пунктним напівжирним шрифтом.
- Текст статті друкувати 14-пунктним шрифтом Times New Roman через 1,5 інтервали без переносів; назву статті друкувати 16-пунктним напівжирним шрифтом через інтервал після прізвища автора; поля: верхнє, нижнє, ліве, праве – 2 см, абзац – 1 см.
- Повне ім'я (українською та латиницею), відомості про автора, назву статті, анотацію (не менше ніж 1000 знаків), ключові слова (до 5-ти) вказати українською та англійською мовами.
- Перелік джерел подавати наприкінці статті; у списку джерел вказуються автори, повна назва твору, місто видання, видавництво, том, номер, випуск, рік видання, загальна кількість сторінок; коментарі – у посторінкових виносках із послідовною нумерацією; зразок посилання в тексті: [6, с. 23].

Дотримання вимог щодо оформлення статті обов'язкове. Редакція рукописів не повертає. Редакція залишає за собою право на літературне редагування або відхилення авторських рукописів.

Наукове видання

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

№ 1(30)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 8,0. Наклад 100. Зам. № 220-9628.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл36.
Підписано до друку 25.02.20

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01030
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; тел./факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02