



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

Випуск 28

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2025

*Наукове видання, включене до «Переліку наукових фахових видань України» (категорія «Б»)
за спеціальністю «Філософія» (Наказ Міністерства освіти і науки України № 491 від 27.04.2023)*

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 13 від 30 травня 2025 р.)*

Головний редактор: Шевчук Дмитро, доктор філософських наук, професор.

Редакційна колегія:

Крالیук Петро, доктор філософських наук, професор;
Ганаба Світлана, доктор філософських наук, професор;
Шевчук Катерина, доктор філософських наук, професор;
Бойченко Наталія, доктор філософських наук, професор;
Матусевич Тетяна, доктор філософських наук, професор;
Карповець Максим, кандидат філософських наук, доцент;
Губенко Ганна, кандидат філософських наук, доцент;
Вєжхославській Рафал Павел, доктор наук (Ph.D.), ад'юнкт.

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія
«Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. Вип. 28. 86 с.

ISSN 2312-7112

DOI 10.25264/2312-7112-2025-28

У збірнику осмислено актуальні філософські проблеми. Проаналізовано історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можна використовувати для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)

Отримана 28.04.2025

Прорецензована: 03.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: stepanwozniak@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-3-9>

Возняк С. Тотожність під підозрою: забуття дискурсу Гегеля. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 3–9.

УДК 111.821:14(430)(092)

Степан Возняк

ТОТОЖНІСТЬ ПІД ПІДОЗРОЮ: ЗАБУТТЯ ДИСКУРСУ ГЕГЕЛЯ

У сучасному мисленні домінують поняття розрізнення, відмінності, різниці. Процедура розрізнення визнається тим, що обумовлює саму можливість мислення, більше того – такий важливий предмет філософської думки як буття, який явно або неявно визначає специфіку філософського дискурсу від античності до наших днів, підлягав схопленню завдяки розрізненню тотожного та відмінного, одного та чисельного/множинного, чим конститувалося подальше розуміння сутності та існування, явлення та поняття. Отже ставиться завдання – у відповідності до Гайдеггерівського принципу *Kehre* на ґрунті філософії Гегеля розкрити апіорну проблематичність тотожності, її нестійку рівновагу опосередкованого відношення з самою собою, внаслідок чого стає наявним опосередкування, зв'язок, синтез, що не дозволяють бачити тотожність пустою нерозрізненою монотонністю. Для того, щоб теоретично коректно і адекватно розкрити суть поняття «тотожність», його треба розглянути на власне категоріальному рівні, не запозичуючи бачення буденної свідомості, оскільки тут до рівня власне поняття не піднімаються, вдовольняючись звичайними представленнями. На повсякденному, емпіричному, точніше – емпіристському рівні, говорити про «розуміння» у власному смислі слова і не приходить. Категорія тотожності є категорією сфери саме сутності. Кожне «щось» тотожне собі, збігається з собою – і водночас це «щось» нетотожне собі, відмінне від самого себе: але це не значить, ось тут це «щось» тотожне собі, а там і тоді – відмінне від себе, від свого попереднього стану, – ми неодмінно потрапимо у пастку апорій Зенона. Щоб їх уникнути, треба мислити суто діалектично: кожне «щось» в кожний момент часу тотожне і відмінне від себе. І далі, оскільки мова йде саме про сутність, а не просто про «щось», дане у спостереженні, то тотожність тотожності та відмінності означає, що кожне «щось» у своїй сутності є більшим за самого себе, оскільки у складі певної цілісності містить у собі як саму цілісність, так і інші «щось». Відношення до інших неодмінно входить у сутність кожного «щось», тому у своїй сутності кожне «щось» є тотожністю відмінного і відмінністю тотожності.

Ключові слова: тотожність, відмінність, філософія тотожності, філософія відмінності, мислення, сутність.

Stepan Voznyak

IDENTITY UNDER SUSPICION: FORGETTING HEGEL'S DISCOURSE

The current situation in philosophy testifies to the dominance of such a semantic field, which is covered by the concepts of distinction, difference, and a certain distrust, even skeptical suspicion of the idea of identity. The procedure of distinction is recognized as determining the very possibility of thinking, moreover, such an important subject of philosophical thought as being, which explicitly or implicitly determines the specificity of philosophical discourse from antiquity to the present day, was subject to grasping through the distinction of identical and different, one and numerical/plural, which constituted the further understanding of essence and existence, phenomenon and concept. Therefore, the task is set – by Heidegger's principle of *Kehre* based on Hegel's philosophy to reveal the a priori problematicity of identity, its unstable equilibrium of a mediated relationship with itself, as a result of which mediation, connection, synthesis become available, which do not allow us to see identity as emptiness, indistinguishable monotony. To theoretically correctly and adequately reveal the essence of the concept of "identity", it must be considered at the categorical level itself, without borrowing the vision of everyday consciousness, since here one does not rise to the level of the concept itself, being content with ordinary representations. At the everyday, empirical, or rather, empiricist level, one does not have to talk about "understanding" in the proper sense of the word. The category of identity is a category of the sphere of essence itself. Every "something" is identical to itself, coincides with itself – and at the same time this "something" is not identical to itself, different from itself: but this does not mean that here this "something" is identical to itself, and there and then – different from itself, from its previous state, – we will certainly fall into the trap of Zeno's aporias. To avoid them, one must think purely dialectically: every "something" at every moment is identical and different from itself. And further, since it is precisely about the essence, and not simply about the "something" given in observation, the identity of identity and difference means that each "something" in its essence is greater than itself, since in the composition of a certain integrity it contains both the integrity itself and other "somethings". The relationship to others is necessarily included in the essence of each "something"; therefore, in its essence, each "something" is the identity of the different and the difference of the identity.

Keywords: identity, difference, philosophy of identity, philosophy of difference, thinking, essence.

Постановка проблеми. Сучасна ситуація у філософії виразно засвідчує домінанту такого смислового поля, яке охоплюється поняттями розрізнення, відмінності, різниці, і певну недовіру, навіть скептичну підозру до поняття тотожності. Процедура розрізнення визнається тим, що обумовлює саму можливість мислення, більше того – такий важливий предмет філософської думки як буття, який явно або неявно визначає специфіку філософського дискурсу від античності до наших днів, підлягав схопленню завдяки розрізненню тотожного та відмінного, одного та чисельного/множинного, чим конституювалося подальше розуміння сутності та існування, явлення та поняття. Зіставлення тотожності/відмінності зазнало різноманітних концептуалізацій, варіативність яких для українського інтелектуального простору додатково ускладнюється наявністю двох термінів – тотожність і ідентичність, стосунки між якими безмежно заплутані.

У своїх етимологічних засадах вони обидва містять внутрішній корінь «те ж саме»: етимологічний словник вказує, що слово тотожний – це «запозичення з чеської мови; ч. *totožný* “ідентичний” утворено в XIX ст. від займенника *totěž* “те саме” (із сполучення *to též*, букв. “то теж”) або на основі р. *tot же* “той же”, де займенники *to*, *tot* відповідають укр. *той*, а частка *же, же* – укр. *ж*» [2, с. 610]. І достатньо часто слова тотожний і ідентичний вживаються як синоніми без будь-якого пояснення [4, с. 94]. О. Йосипенко працює з лексемою «ідентичність», концептуалізуючи її у контексті сучасного дискурсу ідентичності, коли ідентичність постає категорією *соціального і політичного знання*, витіснивши категорії самосвідомості і самовизначення. Розгляд причин такого витіснення потребує спеціального дослідження і не входить у завдання даної розвідки, проте цей момент необхідно тримати у полі уваги, навіть не піддаючи його експлікації. О. Йосипенко зазначає, що питання ідентичностей є онтологічним питанням, стосуючись питань способу існування сутностей [4, с. 90], проте не експлікує цей вимір, оскільки це не є тим завданням, на яке спрямована увага. Здійснена понятійна робота включена у контекст питань ідентичності людської особи, і як наслідок показано суперечливість концепту множинної ідентичності.

Згадане вище домінування відмінності найбільш виразно засвідчене текстами таких мислителів як Ж. Делез і Ж. Дерида, отже цілком логічно, що прояснення смислових модусів терміна «ідентичність» поза трендовими на сьогодні екзистенційно-психологічними та соціо-політичними ракурсами, здійснено А. Ільїною при розгляді філософської спадщини Ж. Дерида [3, с. 54-55]. Вона зафіксує наявність двох лексем у українському філософському просторі, проте вважає, що вони мають різну семантику [3, с. 69] і відмовляється від «термінологічного подвоєння на “тотожність” та “ідентичність”, уніфікуючи мову і в обох випадках вживаючи термін “ідентичність” та відповідний прикметник “ідентичне”» [3, с. 55]. Вона висловлює побоювання, що це може привести до ризику редукції проблеми, оскільки проблема тотожності бачиться нею важливою, метафізичною *складовою* – але вона підкреслює, що тільки складовою [3, с. 56]. Як бачимо, для А. Ільїної вони не синонімічні, і вона вважає звернення до лексеми «тотожність» недоречним при розгляді філософії Ж. Дерида.

І тим не менше, просто відкинути одну лексему, віддаючи перевагу іншій, трохи нагадує позицію «страуса» – усунувши з очей тотожність, експлікувати ідентичність, нюансовано помістити її між тотожністю та відмінністю (розрізненням) [3, с. 61] і цілком виправдано зазначити, що «ідентичність є не іманентною збіжністю, але радше складним, необхідним, болісним і небездоганим поверненням від розрізненості до єдності. Деконструкційний аналіз виявляє апіорну проблематичність ідентичності, її нестійку рівновагу» [3, с. 62]. При цьому у примітках вказано, що: «Англійським еквівалентом терміна “тотожність” у цьому контексті виступає не *identity*, а *sameness*» [3, с. 71]. Внаслідок цього дослідження зберігає цілком виважену логічну стрункість.

На цьому можна було б зупинитись, задовольнившись цим розведенням понять, якщо б не відомі роботи з цієї проблематики, які належать Гегелю і Гайдеггеру. І проблема не усувається уточненням неадекватного перекладу і домовленням більше не вживати слова «тотожність», прирівнявши його до однаковості/*sameness*, а у якості філософської категорії вживати лексему «ідентичність». Так, німецька лексема *Identität* утворена при задіяванні латинського *idem*, але Гайдеггер нагадує, що «*idem*» грекою значить «*to auto*» і відповідає німецькому «*das Selbe*» [10, р. 23], отже, він акцентує смисл «*той самий*», експлікуючи зміст логічного закону (який можна взяти і перейменувати з закону тотожності у закон ідентичності) як «будь-яке А саме є те ж саме» [10, р. 24], і працює з цим значенням. Отже, проблематичною є експлікація бути «тим самим» – перейменування тотожності у ідентичність проблеми не вирішить.

Мета статті – у відповідності до Гайдеггерівського принципу *Kehre* на ґрунті філософії Гегеля розкрити апріорну проблематичність тотожності, її нестійку рівновагу опосередкованого відношення з самою собою, внаслідок чого стає наявним опосередкування, зв'язок, синтез, що не дозволяють бачити тотожність пустотою нерозрізненою монотонністю.

Виклад основного матеріалу. Поставлена мета може бути побачена дещо спрощено – показати синтетичну за своєю природою сутність тотожності, на чому акцентує увагу Гайдеггер [10, р. 25] і що часом визначається як його новація у розумінні тотожності [8], як таку, що вже експлікована Гегелем, внаслідок чого мета стає не так дослідницькою, як коментаторською, але паралельно виникають додаткові завдання виявити гегелевські інтенції у антигегельянському дискурсі і через повернення до Гегеля вийти з глухих кутів сучасних філософій відмінності.

При тому, що будь-які класифікаційні схеми цілком виправдано можуть вважатися такими, що спрощують й редукують як ложе розбійника Прокруста, обійтись без них неможливо. А. Ільїна виокремлює «такі напрями тематизації ідентичності: метафізичний, формально-логічний, екзистенційний, етико-психологічний, етико-соціальний трансцендентально-феноменологічний дискурс ідентичності» [3, с. 55], приділяючи увагу тільки останньому у зіставленні його з тим варіантом, який практикує деконструкційна філософія в особі Ж. Дерида. Якщо позицію Гайдеггера ще можна розтягнути між екзистенційним і трансцендентально-феноменологічним напрямом, то місця для Гегеля взагалі не знаходиться – у достатньо розповсюдженій схемі його вважають класичним представником філософії тотожності, яка класифікується як метафізична, обминаючи суттєву установку на діалектику. Показово, що така схема не дозволяє фіксувати особистісне іменування і культурно-історичні координати – конкретна реалізація мислення певної особистості порушує кордони. До якого напрямку слід віднести Лейбніца з його принципом *principium identitatis indiscernibilium* – «тотожності/ідентичності нерозрізнених», Геракліта з його відомим «з усього одне, з одного усе» (В10 [7, с. 64]), Парменіда, якого на шкільному рівні протиставляють Геракліту, звертаючись до фрагменту В 8 [7, с. 118-119] щодо одного буття, яке ненароджене, нетлінне, цілісне, непохитне, безкінечне? Але Гайдеггер прочитав його інакше, розглядаючи у смисловому просторі взаємоприналежності тотожності і відмінності, зазначаючи майже безмежну широту тотожного [10, р. 27] і називає цю широту загадкою.

Цілком виправдана і розповсюджена подвійна схема розподілу способів мислення тотожності і відмінності, говорячи про філософії тотожності і філософії відмінності. Такий розподіл стверджує пріоритетне становище або тотожності, або відмінності – і цим стверджується їх принципова розділеність у дусі буденного мислення, можна – мислення здорового глузду, правила якого формулює формальна логіка. І тут виникає непорозуміння – класичні філософи тотожності, хай це будуть Платон й Гегель, не приймають ігнорування відмінності, іншого, множинного, розгортаючи їх взаємне покладання, що вислизає з чітко усвідомленої форми розуміння – це взаємне покладання обертається своїм іншим і дратує; філософи відмінності, хай це будуть Дерида й Делез, вважають можливим вказувати на пріоритет одного, а саме відмінності. Надамо слово фахівцям. А. Ільїна переконливо демонструє нюансованість мислення Ж. Дерида, у концепції якого важливу роль відіграє «ітерабельність» («імовірно, походить від “*itara*”, “інший” на санскриті» [3, с. 62]), остаточна смислова експлікація вказує, що «структура ітерації ... передбачає як ідентичність, так і відмінність» [3, с. 62]. І тим не менше, остаточний висновок звучить так: «в рамках трансцендентального мислення відбувається рефлексія ідентичності в аспекті її залученості до дискурсу відмінності, панівний статус котрого є визначальною ознакою типу мислення, притаманного філософській сучасності» [3, с. 67]. При цьому зазначається, що філософія Дерида розглядається як гіперболічне оприявлення трансцендентально-феноменологічних засад філософування.

При усій нюансованій вишуканості мислення Делеза, він чітко розводить два способи прочитання світу: «Один закликає нас мислити різницю з погляду попередньої подібності чи ідентичності, тоді як інший закликає мислити подобу і навіть ідентичність, як продукт глибокої несумірності і невідповідності» [5, р. 52]. Як бачимо, проглядається домінування одного принципу, при тому, що обидва намагаються уникнути жорсткого лінійно-дуального мислення, яке вважають характерним для класики, або Модерну, хоча за неприйманням класичного мислення вимальовуються контури критично-негативістського ставлення до діалектики, але розкриття цього аспекту виходить за межі поставлених завдань у цьому дослідженні і передбачається здійснити у подальшому. Критичне

неприймання Модерну обумовлює відносити обидвох до філософії постмодерну, хоча зрозуміло, що така однозначність проблематична.

Якщо Делез й Дерида висловлюють підозру до Гегеля на ґрунті неприймання негативізму його діалектики, вбачаючи у ній витоки репресивної тотальності, то негативна діалектика Т. Адорно підсилює аспект негативності і через це здійснює критику філософії Гегеля як філософії тотожності. Це веде до підозрілого ставлення до усієї повноти соціального устрою: знищення різноманіття та стихійних сили живої природи та живого життя; підпорядкування особистості тотальній безособовій соціальній системі, репресивні практики, засновані на законі і покаранні, бачаться наслідками ідеї тотожності, яка трактується у контексті раціональності. За логікою Адорно тільки модерністське мистецтво звільняє від репресивного мислення, яке реалізується як ототожнення.

Як можна побачити, силові лінії неприймання домінування тотожності сходяться на філософії Гегеля, що й обумовило нашу увагу до його концепції – наскільки вона багатьма визнається витком репресивної тотожності і нівелювання відмінностей. Отже, необхідно надати слово самому Гегелю, максимально уникаючи пізніших трактувань його думки – зрозуміло, що абсолютно усунути варіації сприймання неможливо, як неможливо усунути і власне прочитання, але у якості горизонту таке завдання ставиться.

Достатньо проблематичним при викладі будь-якої концепції є початок – якою має бути перша теза, що вводить у зміст. У даному випадку, я думаю, суттєво першими є наступні вступні зауваження. Для понятійно-категоріальної аналітики, яку здійснює Гегель, характерним є те, що кожна із аналізованих ним категорій внутрішньо пов'язана з іншими. Це ускладнює критичну аналітику його мислення, що визнається таким сумлінним критиком як Ж. Дерида. Розглядаючи ставлення Батая до Гегеля, він зазначає, що визначити ставлення до Гегеля на диво важко: «беззастережна співучасть супроводжує гегелівський дискурс, “сприймає його серйозно” до кінця, без заперечень у філософській формі ... Гегелівські думки взаємозалежні настільки, що ми не можемо вловити їх сенс поза тим необхідним рухом, який їх зчеплює» [6, р. 254]. Він зізнається, що тільки «певний вибух сміху перевершує його та руйнує його сенс, або, в будь-якому разі, сигналізує про крайню точку “досвіду”, яка змушує гегелівський дискурс вивихнутися; і це можна зробити лише шляхом пильного вивчення та повного розуміння того, з чого сміються» [6, р. 254]. Ця взаємопов'язаність визначена рефлексією, тим, що категорія «тотожність» у гегелівській Логіці належить *не до сфери буття, а до сфери сутності*: «Сутність світиться в собі самій видимістю, або є чистою рефлексією; таким чином, вона є лише відношенням із собою, але не як безпосереднє відношення, а як рефлексоване, вона є *тотожністю із собою*» [1, с. 210]. У бутті все є безпосереднім і панує перехід, а в сфері сутності – рефлексія і все опосередковане. Виділення Гегелем трьох сфер – буття, сутності, поняття – не належить до ясних прозорих тез, але дивитись на цей розподіл як схематичну гегелівську тріадичність не слід.

Ще один важливий для Гегеля вимір – це застереження проти формального, абстрактного (тобто збідненого, урізаного, поверхневого, однобічного) тлумачення тотожності, яке спостерігається на рівні буденного мислення і відповідає закону формальної логіки: він протиставляє своє розуміння змісту категорії «тотожність» багатовіковій традиції суто формального, абстрактного (у суто гегелівському тлумаченні категорії «абстрактне») сприймання тотожності у звичайній, «шкільній» логіці. Таке сприймання бачить тотожність безпроблемною, і воно досить розповсюджене. Нуман Гарольд та Бен Куртіс проводять думку, що більша частина дискусій про ідентичність/тотожність впродовж останніх десятиліть стосується особистої ідентичності [12], тобто ставляться у соціально-психологічному просторі, в той час як філософський дискурс багатьма вважається безпроблемним: «Ми не повинні вважати, що у нас тут є якась проблема щодо ідентичності. У нас ніколи її не було. Ідентичність абсолютно проста та неproblemатична. Все ідентичне самому собі; ніщо ніколи не ідентичне нічому, окрім себе. Ніколи не виникає проблеми з тим, що робить щось ідентичним самому собі; ніщо ніколи не може не існувати» [11, р. 192–93]. Оскільки дане твердження є перекладом з англійської, тут міститься лексема «identity», було б довірливим використовувати лексему «тотожність», але як бачимо, зміст відповідає саме формально-логічному закону, який у всіх переглянутих мною підручниках логіки іменується законом тотожності.

У традиції формальної логіки цей закон зветься *законом мислення*. Однак за Гегелем формально-логічний закон тотожності не є дійсним законом мислення, він – лише є правилом логіки розсудку, де панує суто зовнішня рефлексія. У своїй Великій Логіці Гегель відверто глузує з приводу формальної тотожності: «Тотожність висловлюється законом $A=A$. Здоровий глузд у такій мірі втратив своє

шанобливе ставлення до школи, яка має такі закони істини і які вона продовжує викладати, що він через ці закони насміхається над нею і вважає непереносною людину, яка, керуючись такими законами, вміє висловлювати такого роду істини: рослина є рослина, наука є наука і т. д. до безконечності» [9, р. 18].

Іноді вважається, що німецький філософ зовсім відкинув закони такої логіки і взагалі нехтував нею, піддаючи нищівній критиці. На нашу думку, це не зовсім так. Безперечно, послідовний діалектик змістовно критикував формальну логіку з її «законами», продовжуючи, до речі, у цьому плані традицію своїх попередників – Канта, Фіхте і Шеллінга. Він називає формальну логіку логікою лише розсудку, а її закони – законами формального розсудку. Однак Гегель віддає належне розсудкові з його логікою як необхідному етапу та необхідній формі у розгортанні думки. Він критикує претензії формального представлення мислення на вираз *сутності мислення* як такого, критикує абсолютизацію законів такої логіки. Раціональний смисл формально-логічного закону тотожності полягає в тому, що він, застерігаючи процес мислення від елементарної неохайності, вимагає, щоб протягом одного міркування терміни вживались лише у певному значенні. Він блокує операцію «підміни термінів», яка здійснюється як несвідомо, так і свідомо. Але як тільки мова заходить про сутнісно-сміслові виміри мислення, закон тотожності стає беззмисловним.

Беззмисловність формально-логічного закону тотожності німецький мислитель характеризує таким чином: «Це положення у його позитивному вираженні $A = A$ є передусім лише виразом порожньої тавтології. Тому було правильно зазначено, що цей закон мислення *беззмисловний* і ні до чого подальшого не веде. Такою є та порожня тотожність, за яку продовжують міцно триматися ті, хто приймає її як таку, за щось істинне і завжди стверджує: тотожність не є різниця, тотожність і різниця різні. Вони не бачать, що вже цим вони кажуть, що *тотожність є щось різне*, бо вони кажуть, що *тотожність відрізняється* від різниці; ... Далі, проте, дотримуючись цієї нерухокої тотожності, що має свою протилежність у різниці, вони не бачать, що вони тим самим роблять її односторонньою визначеністю, яка, як одностороння, позбавлена істинності. Вони визнають, що положення про тотожність виражає лише односторонню визначеність, що воно містить лише *формальну, абстрактну, неповну істину*» [9, р. 358]. Відомо, що у Гегеля абстрактне є синонімом однобічного, неповного, значить – у чомусь – формального. Хоча, на нашу думку, тавтології не є чимсь беззмисловним самі по собі, можна певним чином стверджувати, що за тавтологіями формальної логіки криється об'єктивний момент самототожності та здатності буття до самовизначення.

Міркування Гайдеггера щодо цього закону логіки майже повністю повторюють гегелівське трактування. У пізній праці «Identität und Differenz» (даю назву без перекладу, щоб уникнути пояснень іменування, але далі Identität перекладаю як тотожність, оскільки мова йде про закон логіки, у нашому інтелектуальному просторі іменованій законом тотожності), яку Гайдеггер назвав найважливішою річчю, яку він опублікував з часів «Буття та Часу» [14, р. 7], йдеться мова про добре відомий закон логіки, формулювання якого дається у вигляді формули $A=A$. І Гайдеггер зауважує, що справа не у рівності, яка кидається в очі, але у таємничому «кожне з двох, без сумніву, є іншим, але саме у собі – те ж саме» [10, р. 24]. Рухаючись далі, він зазначає, що після епохи спекулятивної філософії Лейбніца, Канта, Фіхте, Шелінга Гегеля не можна мислити єдність тотожності як монотонний повтор і заперечувати опосередкування, що панує у тотожності – бо якщо це зробити, то тотожність постане перед нами лише абстракцією [10, р. 25].

І далі йдуть чисто Гайдеггерівські обороти мислення: закон визначає, *що* ми називаємо тотожністю і до якої категорії це належить, знання цього можна отримати, прислухаючись до його основного тону, замість того, щоб поверхнево твердити його. Закон звучить так: $A \in A$, і цим «є» закон виражає властиве всьому існуючому, а саме: воно саме із самим собою – те саме [10, р. 26]. «Закон тотожності висловлює щось щодо буття сущого. Як закон мислення він має значення лише тією мірою, якою він є закон буття, який говорить: всякому сущому як такому властива тотожність, єдність із самим собою» [10, р. 26]. Закон тотожності виводить на буття, яке не підлягає логічному визначенню, але вступає у людську присутність як Ereignis, слово, яке часто перекладають як *подія, со-буття, event*, але зважаючи на той зміст, який вкладає у нього Гайдеггер, розумніше не перекладати його, що і стверджує він сам: Er-eignen (походити, траплятися) спочатку означає egaugen, тобто помічати, наближати до себе у погляді, привласнювати. Слово «Ereignis» слід використовувати як провідне слово у справі мислення, маючи на увазі все, що було про нього сказано і воно так само неперекладне, як грецьке провідне слово «логос» і китайське «дао» [10, р. 36]. Гайдеггерівський варіант експлікації тотожності

слід розглядати окремо – настільки напружено його варіант поміщений у антропологічний контекст.

Повертаючись до Гегеля, зазначимо, що «тотожність» у гегелівській Логіці відноситься до рефлексивних визначень сутності (разом із такими категоріями, як «відмінність», «протилежність», «суперечність», «основа»). У його концепції *рефлексія* (принаймні у розділі «Науки логіки» під назвою «Вчення про сутність») розуміється не як характерний для людини специфічний спосіб руху думки, обернений на саму думку, а досить об'єктивно як світіння, або видимість (але не як ілюзія, а саме як реалізована видимість) одного в іншому, як промінь, що віддзеркалений у самого себе. Можна сказати й так: *присутність* одного в іншому. У царині буття кожне «щось» існує *поряд* і *поруч* з іншим «щось», а в сутності відбувається інше: *пронизаність* одного іншим, «світіння» одного в іншому. «Дуже важливо належним чином зрозуміти справжнє значення тотожності, а для цього перш за все необхідно, щоб її розуміли не тільки як абстрактну тотожність, тобто не як тотожність, що виключає відмінність. Це той пункт, яким відрізняється будь-яка погана філософія від того, що єдино заслуговує називатися філософією. ... Що ж стосується, далі, значення тотожності для мислення, то тут найважливіше за все не змішувати істинну тотожність, що містить у собі як зняті буття та його визначення, з абстрактною, тільки формальною тотожністю» [1, с. 210].

Отже, сутність у плані відношення до себе є тотожність, світиться в собі самій, вона тотожна з собою – не просто у смислі, що це та ж сама сутність, а не інша, інакша (це було б безпосереднім відношенням); тотожність тут постає як рефлексивне відношення. У сфері сутності на відміну від сфери буття існуюче постає не площинним, безпосереднім, а чимось об'ємним; тут виразно з'являється *внутрішнє* та *зовнішнє*. Останнє як безпосереднє постає таким, що опосередковане внутрішнім, і тоді виявляється, що насправді безпосередність притаманна внутрішньому, а зовнішнє опосередковане ним.

Розгляд сутнісної природи тотожності як опосередкованої відмінністю відбувається, що вже згадувалося раніше, у сфері сутності – мовою Ж. Деріда і споріднених з ним інших це іменовано логоцентризмом, який підлягає деконструкції і висуванню на перше домінантне місце відмінності, різниці. Цей поворот думки видає відчай і певне безсилля, наскрізні для неklasичної думки від часів К'єркегора, Шопенгауера, Ніцше. Справа не у звинуваченні у відсутності оптимістичного прогресизму – дивлячись на справи сьогоденного світу важко визнавати тотожність мислення і буття, особливо якщо під мисленням мати на увазі саме людське мислення, яке заради нюансованого розрізнення доречно вважати інструментальним, зарядженим волею до влади і насильства, важливо витримувати напругу понятійної роботи, яка відповідає «серйозності» мислення: О. П'югелер засвідчує, що за думкою Мартіна Гайдеггера цю серйозність слід постійно підтримувати, докладаючи до цього особливе зусилля [13, р. 47]. Мислення постає долею навіть не тільки того, хто займається філософією, а й людини як такої.

А стосовно звинувачень самого мислення у його відстороненості від повноти людського життя, варто почути такі слова Гегеля: «Всі ті закиди в однобічності, жорсткості, беззмістовності й т. ін., які так часто роблять мисленню з точки зору почуття й безпосереднього споглядання, мають своєю підставою хибну передумову, що діяльність мислення являє собою лише діяльність абстрактного ототожнення, а формальна логіка сама підтверджує цю передумову, висуваючи той, нібито вищий закон мислення, який було вказано раніше. Якби мислення не було нічим іншим, але тільки цією абстрактною тотожністю, то його належало б визнати найбільш зайвою і найбільш нудною справою. Звичайно, поняття й, далі, ідея є тотожними із собою; вони, однак, є тотожними із собою лише остільки, оскільки вони разом з тим містять у собі також і відмінність» [1, с. 210-211]. Отже, всілякі скарги на нудність чи «зайвість» мислення мають своєю підставою вельми вбоге представлення про його справжню природу.

Література:

1. Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх. *Наука логіки. Енциклопедія філософський наук* («Мала логіка»). Упорядник видання Б.О. Лис. Вінниця-Київ: Ліра-К, 2022. 372 с.
2. *Етимологічний словник української мови*: У 7 т. Редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін. Т. 5: Р – Т. К.: Наук. думка, 1983. 704 с.
3. Ільїна А. В. Особливості тематизації проблеми ідентичності в трансцендентальній феноменології та в деконструкційній філософії. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2017. Випуск 1–2. С.159–160.
4. Йосипенко О. Парадокси концепту ідентичності: минуле та сучасність. *Філософська думка*. 2019. № 5. С. 90-102. .

5. Deleuze Gilles. Plato and the Simulacrum. Translated by Rosalind Krauss. *October*. Vol. 27 (Winter, 1983). P. 45-56.
6. Derrida Jacques. *Writing and difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. 362 p.
7. Diels H. and Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1951. 501 s.
8. Dominic Griffiths. Martin Heidegger's principle of identity: On belonging and Ereignis. *South African Journal of Philosophy*, 2017. №36:3. P. 326-336. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Translated and edited by George Di Giovanni. Cambridge University Press, 2010. 863 p.
9. Heidegger Martin. *Identity and Difference*. New York, Evanston, And London: Harper & Row, Publishers, 1968. 78 p.
10. Lewis David K. On the plurality of worlds, Oxford: Basil Blackwell, 1986. 280 p.
11. Noonan Harold and Ben Curtis. Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2022. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/identity/>
12. Pöggeler Otto. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1992. 692 p.
13. Stambaugh Joan. Introduction. Heidegger Martin. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York, Evanston, And London: Harper & Row, Publishers, 1968. P. 7-18.

Отримана 28.04.2025

Прорецензована: 03.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: ilajali@ukr.net

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-10-16>

Доброносова Ю. Етика чеснот в епістолярному дискурсі Василя Стуса. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 10–16.

УДК 171

Юлія Доброносова**ЕТИКА ЧЕСНОТ В ЕПІСТОЛЯРНОМУ ДИСКУРСІ ВАСИЛЯ СТУСА**

У статті подано огляд етичних ідей Василя Стуса в контексті підвищення інтересу до аретологічної лінії етики у філософському дискурсі другої половини XX – початку XXI століття. Авторка акцентує на актуальності в часи російсько-української війни філософського осмислення розуміння етичної самореалізації у творах, листах і щоденниках українських письменників XX століття, розглядає листування як специфічне медіа та реконструює поетову етику чеснот на матеріалі його листів до друзів і рідних у 1960-1980-х. Метою статті є виявлення засад етики чеснот в епістолярному дискурсі Василя Стуса. Авторка вказує на подібність етичних спрямувань поета до лінії етики чеснот у філософському дискурсі другої половини XX століття. Етичний дискурс Василя Стуса – дискурс моралістики, осереддя якого виступає ідея морального самовдосконалення. Поет виходить із онтологічної первинності чесноти, а його листи до друзів і рідних засвідчують, що критерієм моральної істинності для нього є істинний суб'єкт. Характерна риса етики Василя Стуса – орієнтація на зразки поведінки та культурна вкоріненість розуміння позитивних моральних якостей людини. Кульмінацією його етики чеснот є листи до сина. В епістолярії поета представлено відновлення зв'язку між етичним та антропологічним напрямками пізнання людського існування. Категорія блага не є первинною для Василя Стуса, однак помітний перебіг його ідей та пропозицій Алесдера Макінтайра. Важливе місце в етиці чеснот українського поета і дисидента належить міркуванням щодо гідності як орієнтиру морального саморозвитку та авторським концептам, за допомогою яких він характеризує сутність етичної самореалізації особистості.

Ключові слова: епістолярний дискурс, медіа листування, етика чеснот, чеснота, моральний саморозвиток.

Yuliia Dobronosova**VIRTUE ETHICS IN VASYL STUS'S EPISTOLARY DISCOURSE**

The article provides an overview of Vasyl Stus' ethical ideas in the context of increasing interest in the aretological line of ethics in the philosophical discourse of the second half of the 20th – early 21st centuries. The author accentuates the relevance of philosophical reflection on the understanding of ethical self-realization in the works, letters and diaries of Ukrainian writers of the 20th century during the Russian-Ukrainian war, considers correspondence as a specific media and reconstructs the poet's virtue ethics based on the material of his letters to friends and relatives in the 1960s-1980s. The primary goal of the article is to identify the principles of virtue ethics in Vasyl Stus' epistolary discourse. The author points out the similarity of poet's ethical directions to the line of virtue ethics in the philosophical discourse of the second half of the 20th century. The Vasyl Stus' ethical discourse is a discourse of moralistic, and the center of the ethical issues of his epistolary is the idea of moral self-improvement. Poet considers the path of improvement as a path to virtues and proceeds from the ontological primacy of virtue. His letters to friends and relatives testify that the criterion of moral truth for him is the true subject, not true principles. The feature of Vasyl Stus's ethics is the orientation to patterns of behavior and cultural ingrained understanding of positive moral qualities of a person. The culmination of his virtue ethics are the letters to his son. The poet's epistolary presents the restoration of the connection between the ethical and anthropological directions of cognition of human existence. The category of good is not primary for Vasyl Stus, but there is a noticeable echo of his ideas and proposals of Alasdair MacIntyre. An important place in his ethics of virtues belongs to considerations about dignity as a reference point for moral self-development and to the author's concepts with which he characterizes the essence of ethical self-realization of the individual.

Keywords: epistolary discourse, media of correspondence, virtue ethics, virtue, moral self-development.

Перед численними викликами російсько-української війни для сучасної української філософії актуальним є осмислення розуміння людського існування, представленого у творчості, листах і щоденниках українських митців XX століття. Нині в умовах загроженості українського життєсвіту усвідомленню зв'язку між минулим і теперішнім української культури та розкриттю її вітальної сили сприятиме дослідницька увага до представлених українськими письменниками в граничних ситуаціях їх життя рефлексій щодо етичної самореалізації особистості, котрі можна розглядати як неакадемічне філософування. З огляду на це актуальним ми вважаємо дослідження етичних ідей в

епістолярії поета і дисидента Василя Стуса. Особливості його відкритих до діалогу з сьогоденням рефлексій зумовлюють міждисциплінарність аналізу його листів, а започаткований нами кілька років тому підхід до листування як медіа уможливило акцент на їх смислотворчому і комунікативному потенціалі. *Мета* нашого дослідження – виявлення засад етики чеснот в епістолярному дискурсі Василя Стуса. Наукова рецепція етичної проблематики його творчості з початку 1990-х і донині налічує десятки літературознавчих публікацій, але увага до неї філософів є недостатньою. Особливості його неакадемічного філософування залишаються нерозкритими, бо вказівки на філософський контекст його творів і листів зазвичай відіграють роль підтверджувальних коментарів до попередньо сформульованих тез, нерідко в річищі домінант агіографічних інтерпретацій його життя. На увагу заслуговують дослідження етичних спрямувань його творчості, в яких йдеться про розуміння ним етичної самореалізації. Ідея виняткового значення для Василя Стуса етики помітна в працях про його етичний максималізм та єдність його етичних й естетичних спрямувань [5; 7; 13; 16], розуміння ним морального саморозвитку [14] і вибору [1], спробах виявити роль у його віршах трансперсональних переживань [4] і концепту смерті [18]. Людмила Тарнашинська актуалізує у його творах переведення абстрактного всезагального обов'язку Іммануїла Канта в індивідуальний обов'язок екзистенціального плану [16] і роль у його етиці надії [17]. Тетяні Михайловій [10] йдеться про етику героїзму, базовану на культі праці, освіти та жертвності, Ользі Пуніній [15] – про оборонну етичну систему, Людмилі Котковій [6] – про значення моральних цінностей у його концептуальній картині світу. Згадки етичної проблематики з'являються і в міждисциплінарних прочитаннях його епістолярію [2; 3; 8]. Сьогодні на підвищення інтересу до епістолярного дискурсу поета впливає оцифрування Центром Василя Стуса його архіву з активним поповненням новими матеріалами відповідної рубрики на його сайті. Новизна нашого дослідження полягає в реконструкції етичних спрямувань Василя Стуса в контексті аретологічної лінії етики із опорою на значення його листування, в якому відбувається актуальна для сьогодення українського життєсвіту крестемпоральна трансляція засад етики чеснот.

Привабливість листів поета для філософського аналізу зумовлена їх екзистенційною й етичною щільністю, однак робота з ними може стати викликом для дослідників, бо окремі тези Василя Стуса постають в його епістолярному дискурсі в діалозі з самим собою та адресатами. У його листах присутня динаміка комунікації / дискомунікації, відтак листування як комунікативна і дискурсивна практика перетворюється на медіа, роль якого полягає в творенні і трансляції не інформації чи повідомлень, а смислів. Аналіз звернених до кількох адресатів полілистів не може бути скерований бажанням тільки підтвердити усталені формати розуміння ролі Василя Стуса для української культури, тому повинен стати прочитанням, в котрому взаємодіють деконструкція та реконструкція. Ми пропонуємо розглядати етичний дискурс у його листуванні як дискурс моралістики, відмежовувавши його від моралізування та пов'язуючи з етикою чеснот, котра поруч із деонтологічною етикою і консеквенціалізмом належить до найвиразніших річищ сучасної нормативної етики, хоча з часів Просвітництва і до середини XX століття перебувала на другому плані філософського дискурсу. Її реактуалізація в англо-американській філософії з 1950-х за способом презентації ідей далека від присутньої в листуванні Василя Стуса, де ідеї «виліплюються» під час індивідуальної рефлексії і персоналізованого діалогу з Іншими. Однак існує більше спільного, ніж відмінного, між зростанням інтересу до етики чеснот у другій половині XX століття в академічному філософському середовищі, та тим, як її положення презентовані в поетовому епістолярії, починаючи з листів до друзів 1960-х і завершуючи зверненнями з місць неволі до рідних у 1980-х. За словами Сергія Пролєєва [11, с. 73] сьогодні етика чеснот акцентує на подієвості людського життя як осередді прояву тих чи інших чеснот, і спосіб розгляду такої етики як спроби примноження шансів людяності за умови співучасті людей в житті одне одного робить виразним її комунікативний вимір та орієнтацію на спроможність людини *творити себе в подіях життя*. Поєднання ідей розкриття самості та самовдосконалення, характерне для етики чеснот, виразне в новітньому її відкритті в працях Елізабет Енском, Пітера Гича, Філіппи Фут, Алесдера Макінтайра. Подібне спрямування притаманне й листуванню Василя Стуса, який відновлює зв'язок між етичним та антропологічним пізнанням людського існування, а його висновки виявляються співмірними з ідеями згаданих філософів, хоча він подає їх і не в академічному форматі викладу.

В етиці чеснот з часів античності доброчесність не лише є вищою моральною цінністю, але й «головною метою для будь-якої особи, яка бажає прожити хороше (добре) життя, і цим досягти добра (здійснити або втілити добро)» [19, с. 17], тому моральна оцінка вчинків або дій походить від оцінки

особистості та її життя. Василь Стус надає шляху вдосконалення як шляху до чеснот екзистенційного смислу – чеснота для нього первинна в онтологічному плані, а вчинок може бути оцінений як моральний, коли його джерелом є внутрішні якості особистості. (Подібний підхід, обґрунтований в академічному викладі, постане на межі XX і XXI століть у Лінди Загзебськи [20], яка наполягатиме онтологічності чеснот на відміну від правильних чи неправильних дій). Прикметою етики Василя Стуса стає орієнтація на зразки поведінки та культурна вкоріненість розуміння позитивних моральних якостей людини, тобто їх зв'язок із певним життєсвітом, цінностями культури і ціннісною самореалізацією. Магістральна тема його листування – втілення цінностей у чеснотах, які зумовлюють життєві вибори людини. Як і філософи з академічних кіл, котрі у 1950-1970-ті реактуалізували етику чеснот, він акцентує на неможливості відірвати етичний дискурс від людського існування й увиразнює його зв'язок із філософсько-антропологічним дискурсом. Його листи засвідчують, що для нього критерієм моральної істинності виступає істинний суб'єкт, а не істинні принципи. Висновки Василя Стуса рідко схожі на аристотелівську лінію етики чеснот, бо благо не є для нього первинним попри наявність вказівок на спрямування людини до добра. Його позиція ближча до етики чеснот, в якій відлік ведуть від самих чеснот, але його міркування часом нагадують ідеї Алесдера Макінтайра [9] – обом йдеться про втілення практики вдосконалення у життєвій історії та міжпоколіннєвий зв'язок, який проявляється у слідуванні чеснотам. Прикмети етики чеснот присутні в більшості листів Василя Стуса, в яких йдеться про моральний розвиток особистості, та переплітаються з його міркуваннями про екзистенціалітет людського життя. В його епістолярному дискурсі мало згадок про окремі чесноти, але достатньо міркувань про їх розвиток. Алесдер Макінтайр [9] наголошує на значенні для етики чеснот усвідомлення *відмінності між двома станами людини*: тої, котра існує, та тої, котрою вона має бути для здійснення своєї істинної сутності. Саморозвиток дозволяє подолати дистанцію між ними, тому в осередді етики опиняється варіант етичної та ціннісної самоактуалізації, спроможної вивільнити екзистенційний потенціал самості, яку особа виявляє, увиразнює і реалізує в моральному вимірі індивідуального існування. Коли Алесдер Макінтайр говорить про практики культивування чеснот, то передбачає існування наративів, що уможливають особистісний саморозвиток з метою долання відстані між актуальним станом та можливим станом, співмірним із самістю особистості. Для Василя Стуса самоцінність культивування чеснот теж не передбачає акцентування на одиничному вчинку в певних обставинах, має стосунок до наративу і способу життя, а сам рух в напрямку чеснот уможливорює цілісність життя особистості. Тут знову помітний перегук із Макінтайром – йдеться про можливість чесноти в життєвій історії, безперервність етичного досвіду, послідовність вчинків і цілісність етично обумовленого наративу. У листуванні Василя Стуса опис морального вдосконалення нагадує *практики культивування чеснот*, якщо розуміти їх як формування характеру шляхом ціннісного вибору чеснот, втілення їх у реальних діях та конституювання образу індивідуальної поведінки, в результаті чого постає оповідь про життя. Етичний дискурс в епістолярії поета рідко містить деонтологічні чи консеквенціалістські спрямування, адже ідея морального саморозвитку завжди залишається центральною. Якщо в листах до друзів з умовної радянської волі та з місць неволі більше мікрофрагментів етичного розмислу, то в листах до рідних – розлогих міркувань щодо зв'язку екзистенційної та етичної проблематики. Частина листів до рідних є полілистами зі зверненнями до друзів, але кульмінації етика чеснот досягає не в цьому епістолярії, схожому на альтернативні медіа, а в зверненнях до сина Дмитра. Проте навіть за врахування самоцінності останніх тільки за ними, без врахування інших листів, реконструкція етики Василя Стуса буде неповною.

Вже в його ранніх листах до друзів з'являється характерне для етики чеснот протиставлення актуального стану особистості, який вона перевершує у саморозвитку, та її майбутнього стану. Василь Стус вказує на опозицію пропонованих соціумом норм та прагнення особистості до чеснот. У зверненні до Віктора Дідківського, датованому вереснем 1959, він окреслює потяг до самовдосконалення як опозицію до бажання догодити соціальному оточенню. У цьому листі присутня залапкована «етика» як мітка виродження у слідуванні нормам, адже Василь Стус протиставляє набір визнаних радянським соціумом моральних принципів та саморух суб'єкта, який у прагненні чеснот відкидає існуючі зразки поведінки. Опозиція етичного саморозвитку особистості та плину життя деморалізованого радянського суспільства майже за два десятиліття постає і в його листі до Івана та Леоніди Світличних 10.03.1980 з Києва, життя в якому він після місць неволі називає «аморальним, вегетативним, одноповерховим». У листах до друзів у 1960-ті Василь Стус пов'язує прагнення вдосконалення з переживанням екзистенційної наповненості життя та зосередженістю на власній самості. У листі до

Анатолія Лазоренка 1.10.1962 він оформлює це у фразі «*не губись*», в листі до В'ячеслава Чорновола, датованому 1968-м, в образі «*шпари світла*». У зверненні до Олеса Ангелюка 1969-го є згадка потреби людини у пошуку власного шляху вдосконалення, пов'язаного зі екзистенційним звільненням від чужих філософій, та потреби творення внутрішнього етичного виміру. У листах до друзів кінця 1960-х – початку 1970-х він виходить на ідею *єдності етичного й естетичного*, цінну для спрямування до чеснот. У зверненні до Віри Вовк 1.02.1971 в описі вражень від картин Катерини Білокур він пише про «*виключну етичну чистоту*», у листі до Івана Світличного 02.10.1978 – про «*лінію втрати доброти*» в лінії «Толстой – Достоевський – Солженіцин», а в міркуваннях про «Лісову пісню» Лесі Українки у листі до дружини й сина 26.01.1982 згадує єдність етичного, естетичного та екзистенційного. У листуванні з друзями різних років поруч із розмислом щодо суті естетичного часто присутні вказівки на чесноти: у зверненні до Бориса Дорошенка від 12.04.1960 йдеться про необхідність *витриманості*, у листі до старшої колеги-перекладачки Зінаїди Йоффе 25.04.1968 – про пріоритет *чесноти*, а в листі до Віри Вовк 16.10.1969 – про «*граціозну вглибленість*». Про чесноти Василь Стус згадує і під час окреслення орієнтирів необхідної для саморозвитку етичної трансформації. Показовий лист до Віктора Дідківського 4.02.1961, в якому він називає джерелом самовдосконалення внутрішню спонуку, пов'язану з самоусвідомленням особи та її уявленням про майбутнє. Йому йдеться про екзистенційне вкорінення спрямування до чеснот, та далі він пише про химерне співвідношення знання і незнання щодо орієнтирів життєвого спрямування і виходить на тезу про необхідність діалогу з самим собою для увиразнення прагнення до чеснот. Яскравий приклад присутній і в листі до Віктора Дідківського 23.10.1965, в якому йдеться про здатність особи віддатися на волю рефлексії щодо орієнтирів етичного саморозвитку, залишатися собою і водночас «*бути о двох головах*». У листі до Богдана Гориня, датованому орієнтовно 1966-м, міркуючи про Василя Горобородька, він згадує про тягар свободи, який відчуває людина, що відірвалася від «*наживок-принад світу*» для саморозвитку. У листі до Євгена Адельгейма 25.08.1970, написаному як подяка за рецензію на його збірку «Зимові дерева», Василь Стус називає чесноту *людяності* найвищою з чеснот, а компонентами, які визначають її суть, представляє *повагу до життя та усвідомлення цінності індивідуального існування*. Для нього прагнення до чесноти постає як опір соціальній нормі zdegradovanogo суспільства, в якому стало звично відмовлятися від свободи самовдосконалення. Навіть у несприятливому соціальному середовищі рух в напрямку до чеснот видається Василеві Стусу можливим, хоча орієнтація на перехід від стану особи як тої, котра просто живе, до стану тої, котрою вона має бути для здійснення своєї самості, може стати травматичною. У листі до Богдана Гориня, датованому 1967-м, він говорить про зв'язок чеснот і цінностей патріотизму, але констатує можливість їх виродження у ресентименті. Він згадує *пасивний патріотизм*, вдавшись до образу «*чесноти навпаки*», та окреслює відмінність між вдаваною чеснотою-абстракцією та чеснотою, втіленою в *житті-дії*. За Василем Стусом чесноти можуть як працювати у форматі спільноти, так і вступати у конфлікт, тому ідея внутрішньої конфліктності особистості на її шляху до чеснот нерідко з'являється у його листах, і він інтерпретує цей стан як неминучий, але той, що має бути подоланий. У листах до друзів та сина етична самореалізація стає переходом до автентичного (тотожного її природі) стану шляхом етичної практики і розвитку індивідуальної культури, що споріднює поетові міркування з етикою римського стоїцизму.

Василь Стус часто наголошує на значенні комунікації для руху особистості в напрямку чеснот, але зазвичай міркує не про вплив чеснот на стосунки суб'єкта з Іншими, а про те, як певна чеснота може бути розвинута у взаємодії з Іншими. У листі до Віктора Дідківського 12.04.1977 він наголошує на амбівалентності ролі Інших в житті людини: візії друзів уможливають погляд на себе ззовні та уточнення вектору свого руху, але й перетворюють упізнавання і згадування себе (у Василя Стуса – *самопотвердження*) на «*рівняння з багатьма невідомими*», в результаті чого особа шукає гравітаційні сили в собі самій. Продовження таких міркувань присутнє в листі до дружини й сина 1.02.1985 у протиставленні *слова-самодії* та *слова-імітації чужої дії*. Натомість у листі до сина 3.10.1983 він радить розвивати вміння бачити життя з перспектив різних людей. Отже, з одного боку він наполягає на цінності самотності для вибору шляху саморозвитку, як наприклад, у листі до дружини і сина 22.01.1974, де присутнє усвідомлення цінності триєдності «*самота – спокій – самозосередження*», а з іншого – на потребі відкритості для досягнення найкращого з можливих варіантів себе. Він наголошує, що навіть у стосунках із цінними Іншими, з якими існує Ми-зв'язок, той, хто прагне чеснот, зустрічається з розривами в комунікації, зумовленими сумнівами в тому, що спрямування Інших співмірне його етичним орієнтирам. Мабуть тому в одному з останніх листів до дружини й сина

15.01.1984 Василь Стус пише про пріоритет самостійного вибору на противагу волі Інших. У контексті етики чеснот варто розглядати його авторські концепти *самособонаповнення і пряmostояння*, необхідні для окреслення специфіки морального розвитку. Згадка першого з них як ключа до його творчості звична для дослідників з кінця минулого століття. Наприклад, Інна Онікієнко [14] проводить паралелі між розумінням самопізнання Василя Стуса та ідеями Григорія Сковороди і філософією суфізму, а концепт-неологізм *самособонаповнення* інтерпретує в контексті досвіду, близького до релігійного, відтак солідаризується з Костем Москальцем [12], який акцентує на близькому до містичного *досвіді пере-існування* поета. Натомість нам ідеться про розгляд *самособоюнаповнення* не як частини релігійного досвіду, а як концепту важливого саме для етики чеснот Василя Стуса, яка досягає кульмінації у листах 1970-1980-х у його зверненнях до сина, в котрих він увиразнює потребу виховання характеру. Протягом 1970-1980-х у персональних листах до Дмитра Стуса та в полілистах до нього і дружини Валентини Попелюх чесноти представлені як основа морального життя та ціннісної самореалізації. Починаючи зі звернень до сина на початку 1970-х, орієнтиром саморозвитку Василь Стус називає *гідність*. У листі до дружини і шестирічного сина 22.08.1973 він протиставляє життя *«справжніх людей»* та *«поторочі»*, котра «живе як гниє», а в листі до сина 15.10.1973 – акцентує на тому, що прагнення бути справжньою людиною не пов'язане з отриманням задоволення від життя чи ситуативним виконанням норм. Моральне життя для нього не є тотожним виконанню морального обов'язку чи прогнозуванню наслідків дій. У листі до сина, датованому лютиєм 1975, він протиставляє героїзм і *здатність «бути доброю людиною»*, прикметою якої він визнає *життя-дарування себе Іншим*, а в листі до сина 25.04.1979 окреслює розуміння справжньої людини через чесноти *чесності, мужності та мудрості*. *Гідність* як критерій морального вдосконалення присутня також у листі до дружини 26.02.1975, в якому Василь Стус уподібнює *існування без гідності* об'єктивації, внаслідок якої людина стає «річчю державного майна», та в листах до дружини 3.03.1978 і 2.11.1978. Людмила Тарнашинська вказує, що *самособоюнаповнення* передбачає єдність самопізнання та самовдосконалення, в яких честь і гідність визначають самооцінку й самоповагу, тож Василь Стус «вибудовує низку власних філософських актуалізацій і засвідчує цілком самостійний напрям екзистенційної філософічності» [16, с. 14]. У зверненні до сина з полілиста 1.06.1981 він пише про екзистенційне прагнення самовдосконалення, яке окреслює фразою *«учися жити»*, що розуміє як *виборювання себе з лінощів та бездіяльності*. У листі до дружини і сина 14.09.1981 він порівнює освіту з видом гігієни, розглядаючи вибір освіти як моральний вибір. У цьому зверненні присутня фраза про те, що *людина – це обов'язок*, яка може наштотхнути на думку про деонтологічну етику, та слідування моральному обов'язку Василь Стус тлумачить як похідне від якостей суб'єкта і виходить на ідею того, що людина має *творитися і самонароджуватися* – у його версії це означає *стати Богом самого себе*. Уточнення цього розмислу присутнє в зверненні до 16-річного сина з листа до дружини 30.04.-2.05.1983, в якому він наголошує на необхідності бути по життю не пасажиром на чужому човні, а *«думати над собою, шукати себе, зрозуміти себе, робити, творити себе»*. На прагненні людини творити своє життя він наголошує і в зверненні до сина у листі до рідних, датованому груднем 1983. Натомість у листі до сина 3.10.1983 він розкриває смисл фрази *«бути собою»* як вироблення орієнтирів щодо *добра як центру етичної гравітації*, що визначає моральний саморозвиток, причому на його суть вказує згадка про *кристалізацію ядра самості*. Він подає й перелік базових чеснот – *чесності, справедливості і любові*. У контексті аретологічної етики варто сприймати і його фразу про те, що *«зле жити без ідеалів, але не менше зле – з ідеалами»*. Чеснота *любові* також присутня в його листуванні – в листі до сина 3.10.1983 він втілює її смисл у міркуваннях про стосунки чоловіка і жінки, в яких проявляється потяг людини до досконалості, і ставить *цінність життя* вище за *цінності пізнання, праці і любові*.

Ольга Пуніна [15] називає осередком життєвої позиції поета *оборонну етичну систем*, і стартує її інтерпретація зі згадки його пояснення, наданого під час допитів 1972-му, коли він тлумачив свої дії як *захист моральної поведінки від аморальної*. *Пряmostояння* – авторський концепт, довкола якого розгортаються міркування Василя Стуса щодо етичної стійкості та морального самозбереження у листах до друзів 1978 – 1979 років. Прагнення плекати себе як суб'єкта, для якого цінні чесноти, він окреслює через вказівки на дієслово *«стояти»* у листах до Олега Орача 3.12.1978 та Євгена Сверстюка 08.03.1979 і 30.04.1979. У зверненні до Миколи Плахотнюка 26.12.1978 ідею *пряmostояння* він поєднує з розумінням того, що джерелом його оптимізму є центр моральної гравітації всередині нього самого. Цей розмисел відновлюється і в листі до дружини й сина 15.01.1984, коли йдеться

про характер людини – у зверненні до сина Василь Стус означає його як внутрішній хребет, основу й центр гравітації особистості. У полілистах до друзів 1977–1979-х присутнє *протиставлення щастя та нещастя*: він оцінює своє життя як щастя, джерелом якого є вибір принципового слідування в напрямку чеснот в соціумі, де взірцем визнано їх протилежності. Василь Стус називає себе *оптимістичним песимістом* у листі до Івана Світличного 13.07.1978, що перегукується з фразою «*мій шлях – моя радість!*» з листа до Христини Бремер, датованого лютим 1978. Ще виразніше *етика чеснот як етика індивідуального опору світу без чеснот* проступає у зверненнях до рідних. У листі до дружини 11.02.1979 Василь Стус окреслює свій стан як *трагічний оптимізм*, в листі до дружини 2.03.1979 як *оптимізм антисвіту*, а в листі до матері 19.03.1979 і листі до дружини й сина 15.01.1984 пише, як в далеких від буденного розуміння щастя обставинах переживає співмірне з ним самим щастя, бо залишається вірним собі. У зверненні до дружини й сина 14–15.11.1982 усвідомлення єдності екзистенційного вибору та руху в напрямку чеснот він оформлює в образі-концепті *перебування людини на своїй дорозі*, що перегукується з образом-концептом *долі*, яку вірна *благій природі* людина творить у життєвих виборах. У листі до дружини й сина 15.01.1984 Василь Стус протиставляє життя людей, які мають свій норов, та «*нецікаве щастя*» (матеріальні і соціальні блага як плата за конформізм). Близькість його позиції до етики чеснот засвідчують і роздуми про *творення людиною самої себе* у листі до дружини й сина 1.02.1985: він починає зі згадки ідей римського філософа Марка Аврелія і міркує про зв'язок між метою, прагненнями людини та сенсом її життя, суть якого тлумачить як здатність мати якомога більшу мету і *зробити її собою*, зануритися в неї аж до втрати себе для того, щоб розбудити внутрішні сили і стати тим, що перевершує людське. Прагнення чесноти для нього пов'язане з серією виборів себе, тому *рух до чеснот постає як випробування*, суть якого полягає в тому, щоб під тиском соціуму, де чесноти втратили цінність, оберігати націленість на вдосконалення. У листуванні Василя Стуса *творення себе* пов'язане з ідеєю самостійного життя, самостійного мислення (лист до дружини й сина, датований груднем 1981) та культурою моральних почуттів (лист до сина 10.10.1982). У листі до рідних 4.04.1983 він наголошує на прагненні не слідувати шляхом середини, а визнати середину найнебезпечнішою, і ці думки перегукуються з вказівкою з листа до батьків, орієнтовно датованого 10.05.1975, на вибір життя у форматі «*без чернеток*». Ідею етичного саморозвитку у листі до дружини і сина 16.05.1982 Василь Стус втілює в образі-концепті *доростання до світу* та внутрішнього екзистенційного ускладнення людини, а в листі до сина 10.10.1982 стверджує, що за природою людина є *істотою, спрямованою до блага*, але від її виборів залежить, чи буде вона слідувати за своєю природою. У контексті прагнення збереження зв'язку з благим початком в людині постає звернення до сина у листі 15.01.1984 «*Будь чистий – за всяку ціну й передусім*» та рекомендація самосповіді-рефлексії щодо морального саморозвитку. Для Василя Стуса етична позиція людини є ціннісною позицією, а рух до чеснот дозволяє їй окреслити ідеальний образ себе. Мабуть тому на вершині ієрархії чеснот і цінностей у його листах опиняються часто згадувана *гідність* та рідше вживана, але імпліцитно присутня, *справедливість*, осмислення яких потребує окремого дослідження.

У листуванні Василь Стус представляє зразок практичного неакадемічного філософування та розвиває дискурс моралістики. Його етика чеснот є осереддям його етичних спрямувань та змістовно пов'язана з пошуками аретологічної лінії етики в академічній філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть. У листах до рідних і друзів та полілистах він відновлює зв'язок між етичним та антропологічним річизами пізнання людського існування, надає індивідуальному шляху до чеснот екзистенційного смислу та розглядає чесноти як первинні в онтологічному плані. У його листуванні майже відсутні деонтологічні чи консеквенціалістські спрямування, а етика чеснот досягає кульмінації у зверненнях до сина у 1970-1980-ті, в яких домінує розмисел щодо ролі чеснот як основи саморозвитку та проблематика морального виховання. Етика Василя Стуса базується на ідеї зразків моральної досконалості, тому рух в напрямку чеснот для нього уможливорює цілісність життя особистості, а її прагнення вдосконалення пов'язане з переживанням екзистенційної наповненості життя й самозосередженості, але й передбачає комунікацію з Іншими в процесі етичної самореалізації. Чільне місце в етиці чеснот поета належить ідеї гідності як орієнтиру саморозвитку та концептам самособонаповнення і прямостояння, за допомогою яких він розкриває специфіку моральної самоактуалізації та самовдосконалення особистості.

Література:

1. Бледних Т. Екзистенційний дискурс поезії Василя Стуса. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 8. Філологічні науки (мовознавство та літературознавство)*. 2017. Вип. 8. С. 40–45.
2. Глушковецька Н. А. Епістолярій Василя Стуса як синтез поетичної, літературно-критичної та перекладацької творчості. Автореф. дис. ... кандидата філологічних наук : 10.01.01 – українська література. Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького. Черкаси, 2014. 20 с.
3. Загоруйко Н. В. Листи Василя Стуса як феномен епістолярної творчості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія Філологічна*. 2011. Вип. 21. С. 185–196.
4. Калашник О. О. Динаміка візонерського переживання в поезії В. Стуса. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філологія*. 2018. Вип. 19. С. 62–69.
5. Конончук Т. І. Етико-естетичний дискурс в епістолярії Василя Стуса. *Вісник Академії адвокатури України*. 2009. № 1 (14). С. 216–221.
6. Коткова Л. Концептуальна картина світу в епістолярній спадщині Василя Стуса, в: *Освіта Донеччини: історія, сьогодення та майбутнє*. Вінниця: ГО «Європейська наукова платформа», 2023. С. 209–244.
7. Кузнєцов В. О. *Етико-естетична максима епістолярію Василя Стуса* : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 – українська література. Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2011. 22 с.
8. Мазоха Г. Екзистенційні мотиви в епістолярній спадщині В. Стуса. *Теоретична і дидактична філологія: збірник наукових праць*. 2011. Вип. 10. С. 223–233.
9. Макінтайр Е. *Після чесноти*. Пер. з англ. за наук. ред. Віктора Малахова. Київ: Дух і Літера, 2002. 438 с.
10. Михайлова Т. «Пам'яті глибоке джерело»: *Василь Стус і переосмислення російської літератури*. Київ: Наукова думка, 2023. 289 с.
11. Можливості та межі нормативної етики. Семінар-презентація. *Філософська думка*. 2019. № 5. С. 69–89.
12. Москалець К. Страсті по Вітчизні, в: Москалець К. *Людина на крижині. Літературна критика та есеїстика*. Київ: Критика, 1999. С. 209–254.
13. Несвіт С. Морально-етичні домінанти Василя Стуса в епістолярії. *Молода нація: альманах. Василь Стус: двадцять років після смерті: сучасне сприйняття і переосмислення*. 2006. № 1 (38). С. 229–240.
14. Онікієнко І. М. «Самособоюнаповнення» Василя Стуса в контексті практик духовного перетворення людства. *Літератури світу: поетика, ментальність і духовність*. 2013. Вип. 2. С. 211–221.
15. Пуніна О. Оборонна система В. Стуса: етика і творчий процес. *Актуальні проблеми української літератури і фольклору*. 2019. № 27. С. 137–146.
16. Тарнашинська Л. Між етиком та естетиком: Постать Василя Стуса у відсвіті філософських ідей, в: *Стусознавчі зошити: науковий альманах. Зошит другий*. Вінниця: Простір літератури, 2016. С. 5–19.
17. Тарнашинська Л. «...За межами можливого»: таборовий наратив Василя Стуса крізь призму філософії надії Габрієля Марселя. *Studia Polsko-Ukrainie*. 2024. № 11. С. 134–143.
18. Шаф О. «Здрастуй же, здрастуй же, смерте моя!»: гендерно-психологічний модус інтерпретації концепту смерті в ліриці Василя Стуса. *Слово і Час*. 2017. № 8. С. 20–33.
19. Шрамко Я. Аналітична нормативна етика і тенденції її розвитку, в: *Актуальні проблеми духовності: Збірник наукових праць*. Вип. 23. Кривий Ріг: КДПУ, 2022. С. 9–31.
20. Zagzebski L. Exemplarist Virtue Theory. *Metaphilosophy*. 2010. Vol. 41. P. 41–57.

Отримана 25.04.2025

Прорецензована: 08.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: kateryna.shevchuk@rshu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-17-21>

Шевчук К. Феномен культурного перформансу і становлення перформативних студій. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 17–21.

УДК 008:316.7

Катерина Шевчук

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОГО ПЕРФОРМАНСУ І СТАНОВЛЕННЯ ПЕРФОРМАТИВНИХ СТУДІЙ

У цьому дослідженні висвітлені основні аспекти такого інспіруючого й характерного сучасній культурі явища, як перформанс, охарактеризовано сутність перформансу, осмислено його природу та функції, а також проаналізовано соціокультурне значення перформансу, звернено увагу на багатоаспектність і багатовимірність явища перформансу, його проявленість у різних сферах культури і суспільства. Авторка статті зосереджується на визначенні сутності поняття «культурний перформанс», прагне окреслити основні риси цього явища та осмислити його значення у сучасній культурі. У статті також звернено увагу на функціонування поняття «перформатив», висвітлено найважливіші віхи у становленні теорії перформативів та зауважено роль перформативістики у низці галузей культури і науки. Крім того, авторка статті зосереджується на питанні формування такого новітнього напрямку академічних досліджень як «перформативні студії», аналізує ключові етапи формування перформативних студій та осмислює роль цього напрямку досліджень у конституюванні перформансу як важливої складової сучасної культури.

Ключові слова: перформанс, перформатив, культурний перформанс, перформативні студії.

Kateryna Shevchuk

THE PHENOMENON OF CULTURAL PERFORMANCE AND THE RISE OF PERFORMANCE STUDIES

Performance is one of the most inspiring phenomena of contemporary culture. However, there is still no comprehensive and thorough research that focuses on identifying the essential characteristics and nature of this phenomenon, which demonstrates the relevance of the study.

A separate group of issues that will be covered in this study is the terminological aspects of the functioning of the concepts of “performance” and “performative”. In addition, one of the important aspects that the author of the article focuses on is the formation of such a field as “cultural performance” and the launch of such a new area of academic research as “performative studies”.

As is well known, the term “performance” was first used by sociologists and humanities scholars in its theatrical sense to understand social rituals and everyday interpersonal communication. This understanding of performance was later used in relation to political demonstrations and artistic experiments, such as “happenings.”

A separate group of performance phenomena is represented by the “products” of cultural performance. The very concept of cultural performance today is most often encountered in connection with such audiovisual art forms as theater and cinema, and is also quite actively used in relation to television products. However, cultural performance still goes beyond these phenomena. Over time, the concept of performance as an embodied actualization of cultural forces has not only inspired many different areas of research, but has actually launched its own paradigm of knowledge – performance studies.

The formation of cultural performance and the emergence of performance studies lay an important foundation for the development of performance and research in the field of performing arts, contribute to a better understanding of the manifestations of contemporary culture, in particular, the interdisciplinary relationship between the aesthetic, socio-political, linguistic spheres, etc., which is successfully expressed in modern times through the prism of performance).

Keywords: performance, performance art, cultural performance, performance studies.

Перформанс є одним із напрямів сучасного мистецтва, що викликає значний інтерес як з боку дослідників художніх практик сьогодення, так і з боку аналітиків культури, котрі зосереджують увагу на багатоаспектності й багатовимірності цього явища, що здатне охоплювати і гармонійно поєднувати в єдине ціле такі сфери, як: естетична, соціокультурна, політична, лінгвістична тощо. Особливу увагу дослідників привертає значний творчий і трансформаційний потенціал перформансу. Перформанс може використовуватися також для аналізу політичних і соціальних феноменів [8].

Варто зауважити, що перформанс є явищем не новим, оскільки має значну історію, сягає корінням до періоду формування мистецтва як такого. По суті, можемо говорити, що цей культурний феномен

є чи не найдавнішою інтенцією творів мистецтва з огляду на прагнення презентації / самопрезентації як самопроявлення «автора», який керувався здавна притаманним людині бажанням висловитися (за посередництвом творення образів, шляхом зображення, вираження чи відображення) / залишити по собі слід тощо.

Сьогодні спостерігаємо надзвичайний інтерес до перформансу з огляду на його особливу здатність – добирати найбільш відповідні засоби з метою ефективного донесення задуму автора, використовуючи при цьому різноманітний і різнорідний арсенал засобів, умінь і навичок. Для перформансу характерне поєднання часу і простору, тілесності і присутності митця, а також активне залучення публіки. Відтак, перформанс становить значний потенціал для використання цього явища як у суто творчих діях, так і в різноманітних акціях, політичних зокрема, що мають на меті залучення громадськості.

Як відомо, термін «перформанс» доволі активно використовують соціологи й гуманітарії в його театральному значенні для розуміння суспільних ритуалів і щоденного міжлюдського спілкування. Власне саме це розуміння перформансу згодом стали використовувати по відношенню до політичних демонстрацій і художніх експериментів – «гепенінгів».

Перформанс зазвичай вирізняє особлива атмосфера. Часто це дійство має характер видовища, що «затягує» глядача, поглинає його цілком. Таким чином, можна ствердити, що для перформансу характерний своєрідний ефект занурення внаслідок контемпляції – споглядання та переживання твору (акту, дійства). Але чи не найбільш значущою його рисою є спроможність встановлення своєрідних відносин між митцем (автором) та реципієнтом (глядачем, аудиторією чи публікою). У такий спосіб вибудовується особлива комунікація і взаємодія між автором і глядацькою залогою, що веде до часткового чи повного знесення меж між ними.

Активне залучення глядача у дійство подекуди може перетворити його на співучасника або ж навіть співтворця перформансу. У такий спосіб зникає дистанція між автором і реципієнтом: залучаючись до дійства, реципієнт може відчути себе автором. Ця специфіка перформансу свідчить про важливу перетворювальну місію перформансу та його здатність виконувати низку функцій: інтеграційну, культуротворчу, комунікативну, психологічну, катарсичну, релаксаційну тощо.

Сучасний етап розвитку перформансу виявився доволі продуктивним. Перформативні практики, що здавна використовували перформанс, зокрема, філософія (публічні лекції, дискусії), релігія (обряди, ритуали, свята), мистецтво (вертепи, театралізовані дійства) сьогодні набувають нового виміру в результаті запровадження новітніх інформаційних технологій та завдяки мас-медіа.

Як зауважив Герберт Маркузе, постіндустріальним суспільством керує «принцип перформансу». Можна навіть ствердити, що сьогодні все – праця, розвага, секс і навіть спротив – усе це постає як перформанс. Особливий інтерес до явища перформансу в останні десятиліття XX століття спонукав подальший розвиток цього явища, а також сприяв формуванню теорії перформативності, становленню культурного перформансу й розвитку перформативних студій.

Надзвичайний інтерес викликають сьогодні «продукти» культурного перформансу. Хоча саме поняття культурного перформансу найчастіше пов'язують з такими аудіовізуальними різновидами мистецтва, як театр, кіно, а також досить активно використовують у відношенні продуктів телебачення, культурний перформанс сягає далеко за межі згаданих явищ.

Запроваджене Річардом Шехнером поняття «повсякденної повторюваної поведінки» (живої реактуалізації суспільних символічних систем) стало одним з найбільш поширених концептів культурного перформансу і заклало перспективу подальших досліджень цього феномена.

Першим дослідженням проблематики культурного перформансу була збірка під редакцією Марвіна Карлсона під назвою «Перформанс». У цій роботі М. Карлсон зазначає, що зростання зацікавлення культурною динамікою, що міститься в перформансі й у театральній репрезентації як такий, породила прагнення виявлення принципів діяльності влади й утиску в суспільстві [6, с. 266].

Визначальною рисою культурного сенсу перформансу є формула: «перформуй – або суспільство тебе нормалізує» [4, с. 10]. Таким чином, перформанс відображає і водночас несе в собі заклик до дії, до творчої й активної проявленості, що спрямована на збереження власної ідентичності та є своєрідним запобіжником від зникнення, підкорення чи розчинення індивіда в соціумі. Саме тому індивід має бути активним діячем, гравцем, що своєю дією (само)стверджується і виборює собі право бути (собою).

Особливістю сфери культурного перформансу, зауважує Дж. МакКензі, є те, що вона охоплює різноманітні активності по всьому світу: театр (традиційний і експериментальний), різні обряди й церемонії, масові свята у форматі парадів чи фестивалів; танець; авангардне перформативне мистецтво; усний переказ літератури (публічні виступи); народні рапсодійні й розмовні традиції (story-telling); естетичні щоденні практики – розваги чи спільні акції; політичні маніфестації й суспільні рухи. Цей перелік можна продовжувати та доповнювати. Головне, що можна підсумувати: культурний перформанс є культурним у найширшому значенні цього слова й охоплює сфери як «високі», так і «низькі» [4, с. 37-38].

В окрему групу варто віднести поняття «технічного перформансу». Загалом, це термін, за допомогою якого окреслюють дії, спрямовані на проектування, тестування та створення різних виробів. Найчастіше цей термін застосовується у сфері електронного виробництва, інформативної й телекомунікативної царини. Виникнення парадигми техноперформансу пов'язують з повоєнним періодом в США. Відтак, техноперформанс почав формуватися після Другої світової війни й продовжив активно розвиватися у часи Холодної війни. Основною цариною реалізації техноперформансу є сфера аеронавтики й комп'ютерні науки. Можна сформулювати основну тезу техноперформансу: «перформуй, або ти відсталий, недовчений» [4, с. 13-15].

Загалом, культурний перформанс визначають як певну операцію на суспільних нормах: як систему дій, здатних підтримувати суспільні домовленості або ж в альтернативі – змінювати людей і суспільства. Як зазначає Дж. МакКензі, з часом він усвідомив, що завдяки перформансу можна вдало підтримувати існуючі структури й тішити чи оздоровлювати людей. При цьому слід розуміти, що є й інша (не така позитивна) сторона перформансу, оскільки має місце теж трансгресивний перформанс і перформанс опору.

Джон Макалун у праці «Ритуал, драма, свято, спектакль...» дає таке визначення культурного перформансу: миті, коли культура чи суспільство рефлексують над самими собою і визначають самих себе, коли ми відіграємо наші спільні міфи і нашу історію, представляємо альтернативну версію самих себе чи також змінюємося під певними кутами, аби під іншими залишитися такими самими [7, с. 12].

Відповідно до сказаного вище, можна вивести три функції, які дослідники культурного перформансу приписують йому зазвичай:

- 1) суспільна авторефлексія і рефлексія як результат драматизації чи втілення символічних форм;
- 2) презентація альтернативних домовленостей;
- 3) можливість консервації чи трансформації.

Можна відмітити актуальну тенденцію: під впливом імперативу результативності теоретики зосередилися на трансформаційному потенціалі перформансу.

Іншу натомість дефініцію перформансу зустрічаємо в книзі «Перформанс: тексти і контексти» («Performance: Texts and Contexts»), яка є підручником й антологією для викладання академічних курсів з перформатики, 1993 року видання, що вийшло під редакцією Керол Сімпсон Стерн і Брюса Гендерсона: «перформативний акт, інтерактивний по природі, що охоплює символічні форми і живі тіла, дозволяє конституювати значення і підтверджувати одиничні й культурні цінності» [9, с. 3].

Можна відмітити, що згадані вище дослідники визначають перформанс через його суспільні функції: встановлення значень і підтвердження цінності. Вони називають, крім того, дві форми перформансу: символічну і тілесну. Слід зазначити, що ці дві функції й дві форми можна зустріти й у інших дослідників перформансу.

В антології «Критична теорія і перформанс» під редакцією Дж. Рейнелт і Дж. Роач перформативному аналізу, що виріс на ґрунті критичної теорії, приписується невіддільний від нього політичний характер: він піддає ревізії наявні сенси, заново їх формулює, аналізує їх, кидає їм виклик і часом засуджує [1, с. 2].

Особливістю функціонування поняття культурного перформансу з 50-60-х рр. ХХ ст. було підкреслення присутності тіла в театрі. У результаті вибуху теорії в 70-80-х рр. минулого століття відбувся перегляд значення тілесності, що привело до переосмислення самої категорії присутності. Найбільшу роль у цьому процесі відіграли дослідження Ж. Деріди та Леві-Строса. У відповідності з деконструктивістською інтерпретацією – на межі театру і антропології – «присутність» і «відсутність» вписуються в систему поняттєвих ієрархій, наповнену цінностями мережу, що охоплює також такі пари протилежностей, як «істина» / «хиба», «наука» / «мистецтво», «мова» /

«письмо», «дійсність» / «репрезентація» і врешті «тіло» / «мова». Як відомо, в «Граматилогії» 1967 р. Ж. Дерріда називає цю систему логоцентризмом – домінуванням мовлення і письма, що є виразом «найбільш первісного і найпотужнішого етноцентризму, накинута сьогодні усім планеті» [3, с. 21].

Загалом, критика присутності та переоцінка цінностей, яку вона спричинила, стала характерною рисою французького постструктуралізму, який представляли Ж. Бодрійяр, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Делез, Ю. Крістева, Ж. Лакан, Ж.-Ф. Ліотар та ін. Як зауважує МакКензі, впродовж останньої декади найбільшим викликом щодо перформативної присутності стала деконструктивна інтерпретація Остіновської теорії актів мови, а друга ще глибша зміна перформативної присутності пов'язана з «гіпермедіацією» суспільних творів через комп'ютери та інформаційні мережі, що в сфері культурного перформансу вилилось у включення медійних технологій в перформанс наживо [4, с. 53].

Поняття перформансу як втіленої актуалізації культурних сил започаткувало власну парадигму знання – перформатику (англ. *performance studies*). Значний внесок у дослідження інтелектуальної історії цієї парадигми здійснили такі науковці, як Джон Дж. Макалун [7], Керол Сімпсон Стерн і Брюс Гендерсон [9].

Перформатика черпала з багатьох різних дисциплін: антропології, етнографії й етнології, філології, філософії, історії, історії мистецтва, історії танцю, мовознавства, літературної критики, культурології, медіазнавства, політичних наук, соціології, театрології та навіть зоології.

У середині ХХ ст. перформатика перетворилася на парадигму й сьогодні вона охоплює багато перспектив дослідження, є на межі театру і антропології. У 60-70-ті рр. ХХ ст. схрещення театрології і етнографії привело натомість до формування потужних моделей культурного перформансу. Театр дав антропологам і етнографам модель дослідження того, як групи і суспільства втілюють своє поведінкою символічні структури. Між театром і антропологією, таким чином, постає парадигма перформатики. Театр дає антропологам і етнографам формальну модель «пізнання» перформансу.

Доволі цікавим фактом є те, що в перформатиці перформанс набрав особливого політичного значення, оскільки його найчастіше визначають як «лімінальний» (на межі, порубіжний) процес, пов'язаний з трансгресією суспільних структур. Однією з характеристик лімінальних перформансів є те, що вони дозволяють відігравати і переглядати норми, накинута інституціями.

Ціннісним моментом перформатики, спрямованої на аналіз проявів лімінальних перформансів є те, що дослідження явищ вуличних демонстрацій, політичного театру, трансвестизму тощо – мистецтво перформансу чи щоденні спроби суспільного опору, – перформатики спробували задокументувати і схопити в теорію як політичні практики, так і практики, що містяться в перформансах всього світу.

Варто відмітити, що поняття «перформативу» у мовознавстві й у сфері філософії вживають для окреслення виразів, які не репрезентують суспільних дій, але власне є ними. Як зауважує Дж. МакКензі, поняття перформансу виокремлено і розбудовано у сформалізованих системах дискурсу і практики, в соціотехнічних системах, які підлягали інституціоналізації в США, а згодом по всьому світу [4, с. 15].

Ж.-Ф. Ліотар натомість стверджував таке: «перформативність пов'язана з певним викликом і не відбувається без певного м'якого чи гострого терору», а тому, відповідною формулою перформативності є наступний вираз: «чиніть операційно, тобто відповідно з панівними нормами, або зникайте» [5, с. 19].

Варто зазначити, що загалом перформативність цілком вписується у ситуацію постмодерну, оскільки вимагає оцінювати будь-яке знання в категоріях операційного результату (досягнутої ефективності).

Важливою віхою у становленні перформатики є період з кінця 70-х рр. ХХ ст. Саме в цей час відбулася інституціоналізація як самої дисципліни, так і професії. І в підвалинах цього процесу були як зміна результативності, що вела від трансгресії до опору, так і модельний поворот від театру до теорії і від ритуалу до мистецтва перформансу. У результаті відбувся перехід у парадигму, що, як зауважує Дж. МакКензі [4, с. 56-57], привів нас з вулиць і барикад до викладацьких аудиторій і конференційних зал. Так, на початку 80-х рр. ХХ ст. магістерські театральні студії в Нью-Йорському університеті перетворено у Відділення перформатики. Згодом Північно-Західний університет В США перетворив свої студії вимови в перформативне відділення. Потім цей напрям студій з'явився в університетах: Арізони, Південного Ілліноїсу Північної Кароліни, а також за межами США – в Великобританії й Австралії.

Надзвичайно плідним етапом розвитку перформансу виявився період з початку 90-х рр. XX ст. Тоді перформанс опинився на лінії фронту «культурних воєн», які в той час у США розв'язали політики й журналісти, адвокати й судді, митці й суспільні діячі [2].

Становлення культурного перформансу та виникнення перформативних студій закладають важливе підґрунтя для подальшого розвитку й дослідження природи самого явища перформансу й окреслення ролі перформансу та перформативності у сучасному естетичному, філософському, соціально-політичному, медійному, й лінгвістичному дискурсі, а також дозволяють осмислити соціокультурне значення цього феномену.

Аналіз низки понять, пов'язаних з існуванням та функціонуванням перформансу як явища актуальної дійсності, що наявне як в сфері сучасних мистецьких практик, так і в царині загальних соціокультурних процесів залишається доволі актуальним питанням.

Подальший розвиток теорії перформативності та становлення перформативних студій закладає перспективу глибокого вивчення таких важливих з соціальної точки зору функцій перформансу, як інтегративна, культуротворча та трансформативна.

Але чи не найбільше значення у дослідженні перформансу має окреслення його спонукальної (до дій) і перетворювальної місії, активної й акціоністської сили, що цілком відповідає духові часу з його чіткою орієнтацією на постійні зміни, прагнення успіху і ефективності в діяльності, націленістю на досягнення мети. Відповідно до таких тенденцій сьогодення, погляд на перформанс Р. Шехнера – повсякденна повторювана поведінка – набуває нового виміру: стає щоденною оперативністю, яка вся і повністю орієнтована на досягнення мети, а відтак, обумовлена всезагальним прагненням успіху.

Отже, явище перформансу демонструє нам, яким чином природа людини, що загалом здавна була спрямована на досягнення мети, мала діяльнісний характер, в умовах сучасного світу, орієнтованого на швидкий результат, виключну якість в надзвичайно конкурентному середовищі постіндустріальної реальності підпадає під диктат часу і змушена постійно активно проявлятися, виявляти ініціативу, постійно рухатися вперед і розвиватися, створюючи фундамент для подальшого соціокультурного розвитку людства.

Література:

1. *Critical theory and performance*, eds. Reinelt, Janelle G., and Joseph R. Roach. University of Michigan Press, 2007. 292 p.
2. *Culture Wars: Documents from the Recent Controversies in the Arts*. New York: New Press, 1992. 363 p.
3. Derrida J. *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak. Warszawa: KR, 1999. 217 s.
4. McKenzie J. *«Performuj albo...»*. Kraków: Universitas, 2011. 416 s.
5. Lyotard Jean-Francois, *Kondycja ponowoczesna*. Warszawa 1997. 178 s.
6. *Performans*, ed. Marvin Carlson. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2007. 364 s.
7. *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, red. John MacAloon, Warszawa: WUW, 2009. 440 s.
8. Shevchuk, Dmytro, Karpovets, Maksym. The Performative Practices in Politics: The Ukrainian Maidan and its Carnivalization. *Symposion*, 2020. Volume 7, Issue 1. p. 85-97.
9. Stern Carol Simpson, Henderson Bruce. *Performance: Texts and Contexts*. Longman. 1993. 558 p.

Отримана 23.04.2025

Прорецензована: 19.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: mykola.zaitsev@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-22-25>

Зайцев М. Проблема європейських цінностей як загальнолюдських. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 22–25.

УДК 111.12: 165.241

Микола Зайцев

ПРОБЛЕМА ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ ЯК ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИХ

У статті зроблена спроба показати, що смисловим витоком цінностей є сократівське питання, що є благо? В ранньогрецькій філософії поняття «благо» усвідомлювалось, як причина і мета людських прагнень як регулятив в горизонті якого людина має здійснюватись буттям. Що стосується безпосередньої уваги європейської філософської думки до проблеми цінностей почалася з поставленої Ніцше проблеми переоцінки усіх цінностей.

Акцентовується увага на тому, що цінності формуються в координатах певних культур. Така природа цінностей зумовлює той факт, що говорити про їх універсалістський характер можливо лише відносно. Загальновизнаного переліку «європейських цінностей» немає, як і немає теоретичного обґрунтування їх соціокультурної значущості. Як такі, вони носять швидше описовий характер ніж постають в якості теоретичного конструкту. Так в другій статті Договору про Європейський Союз (1992 р.) зазначається, що основою Союзу є цінності поваги людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави і дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин.

Зазначається, що на межі тисячоліть Європа відчутно почала втрачати свій соціокультурний авторитет, а його пріоритетний характер можна говорити лише за традицією на рівні буденної свідомості. Робиться спроба з'ясувати причини девальвації універсалістського характеру європейських соціокультурних цінностей. Зокрема зосереджується увага на двох причинах – міграції носіїв інших культур та глобалізаційних процесах.

Ключові слова: Цінності, європейські цінності, КЦР (Культурно-цивілізаційний регіон), Європа.

Mykola Zaitsev

THE PROBLEM OF EUROPEAN VALUES AS UNIVERSAL VALUES

The article is devoted to an attempt to show that the semantic origin of values is the Socratic question: what is the good? In early Greek philosophy, the concept of "good" was understood as the cause and goal of human aspirations as a regulative horizon within which a person should realize his or her being. The author notes that the direct attention of European philosophical thought to the problem of values began with Nietzsche's problem of reassessing all values.

This leads to the conclusion that values are formed in the coordinates of certain cultures, the semantic content of which is determined by their peculiarities. This nature of values determines the fact that it is possible to speak of their universalist character only relatively. To be more specific, or to classify the entire array of values, we should talk about the individual (individual), special (region, ethnicity, nation) and general (cultural and civilizational centers) levels of values.

There is no universally recognized list of "European values," nor is there a theoretical justification for their socio-cultural significance. As such, they are more descriptive than a theoretical construct. Therefore, it may seem that they are declared rather than substantiated. For example, Article 2 of the Treaty on European Union (1992) states that the Union is based on the values of respect for human dignity, freedom, democracy, equality, the rule of law and respect for human rights, including the rights of persons belonging to minorities. Of course, this is not a complete list. Nevertheless, they are not the result of intellectual research, but are the product of the historical progress of European nations.

The author notes that at the turn of the millennium, Europe began to lose its socio-cultural authority, and its priority character can only be discussed by tradition at the level of everyday consciousness. Accordingly, the universality of the values that matured in its semantic field also began to erode.

The article also attempts to identify the reasons for the devaluation of the universalist character of European socio-cultural values. In particular, the article focuses on two reasons: migration of carriers of other cultures and globalization processes.

Keywords: values, European values, cultural and civilizational region, Europe.

Увага європейської філософської думки до проблеми цінностей почалася з поставленої Ніцше проблеми переоцінки усіх цінностей. «Бунтуючий пророк», як визначають мислителя дослідники, був переконаний, що настав час зайнятися цією проблемою безпосередньо. Отже, питання соціокультурних цінностей, з точки зору Ф. Ніцше, цікавило увесь попередній філософський поступ

опосередковано і залишало поза увагою смисловий вимір проблеми. Але після того як було виявлено і показано залежність характеру різних історичних епох від системи організації цінностей, пробудився значний інтерес до цієї проблеми.

Що стосується її смислового джерела, то таким на нашу думку слід вважати поставлене ще Сократом питання: що є благо? В ранньогрецькій філософії поняття «благо» усвідомлювалось, як причина і мета людських прагнень як регулятив в горизонті якого людина має здійснюватись буттям. В усій системі соціокультурних цінностей античного соціуму поняття «благо» було одним з тих «вічних питань» які протягом усієї європейської історії обговорювались представниками різних філософських напрямків, проте теоретичним підґрунтям його аналітики стала кантівська «Критика практичного розуму» в якій він розвинув уяву про світ належного (*світ цінностей та моральних норм*) який на відміну від світу сущого (*світу предметів, світу того, що є*) замкнений на трансцендентне.

З точки зору І. Канта наявність моралі є свідченням існування трансцендентного блага та притаманній людині уяві про чесноти, як світ належного. Наявність цієї уяви добудовує світ сущого до цілісності.

Взагалі людська діяльність, з точки зору філософа, неможлива без наявності в її структурі належного. Усе це стає теоретичною підставою для висновку, який отримає статус знаменитого категоричного імперативу І. Канта. Суть останнього в тому, що людина як суспільна істота потребує належного, як міри обмеження волюнтаризму.

Теоретичний доробок І. Канта був розвинений неокантіанцями В. Віндельбандом, М. Вебером, К. Мангеймом, Г. Ріккертом та ін. для яких цінності – це критерії відбору фактів в історії, яка, як наука про культуру, описує одиничні події з точки зору незмінного царства цінностей. Останні суть не продукти свідомості, а відкриваються як явища природи. Зокрема Г. Ріккерт зазначав: що про цінності не можна сказати існують вони чи ні, адже як такі вони знаходяться по той бік суб'єкта і об'єкта. За своєю природою вони мають один вимір – значущість. Таке бачення цінностей підводить до усвідомлення їх пов'язаності зі смислами.

Цінності це метакультурні домінанти укорінені в самій природі людини. Апологія цінностей стала смислом кантіанської та неокантіанської аксіології. В літературі подібні уявлення отримали назву трансценденталізму. На противагу неокантіанству який тлумачить цінності як ідеальне буття, буття норми, надособистісне буття, виникли протилежні напрямки вирішення проблеми блага і належного. Розрізнення підходів здійснялось з позиції модальності буття цінностей. Тобто як крок до особистості, або як варіант надособистісного і навіть надприродного існування світу цінностей. Подібну точку зору розробляли Дж. Дьюї, Р. Б. Перрі, К. І. Льюїс тощо.

Наріжним каменем цього підходу стала теза про те, що джерелом цінностей визнавалась біопсихологічна інтерпретація потреб людини, а С. Александер мислив навіть більш радикально в тому плані, що цінності це суть безпосередні факти реальності. В цьому ключі мислили проблему цінностей і З. Фройд, А. Адлер і певною мірою Е. Фром.

Іншим обґрунтуванням буття цінностей стало утвердження їх надособистісного характеру. Загальною назвою цього підходу став персоналістичний онтологізм і розвивався він не лише на інтелектуальному полі персоналізму але й в смисловому полі філософії неотомізму в творах Ж. Марітена та Е. Жильсона. В творах цих філософів реальність цінностей тлумачиться як така, що задана позачасовістю Бога.

Найбільш рельєфно надособистісний характер цінностей проявився в так званому культурно-історичному релятивізмі В. Дільтея, який стверджував приналежність цінностей світу культури. Ігноруючи той факт, що культури, як показав Г. Померанц, виникають в системі коаліції культур В. Дільтей був переконаний, що типи культур виникають поза зв'язком один з одним. Звідси аксіологічний плюралізм, тобто множинність, визначених культурно-історично, ціннісних систем.

Проте найбільш впливовим способом буття цінностей став соціологізм, наріжним каменем якого була «розуміюча соціологія» М. Вебера та структурно-функціональний аналіз Т. Парсонса та С. Клакхона. Проблема цінностей знаходить своє вирішення в теорії соціальної дії як засобу вияву соціальних зв'язків, форм і способів функціонування громадських інститутів.

Цінності продукуються в координатах певних культур, смислова наповненість яких визначаються їх особливостями. Така природа цінностей зумовлює той факт, що говорити про їх універсалістський характер можливо лише відносно. Якщо говорити більш конкретніше, або якщо класифікувати увесь

масив цінностей, то слід говорити про **індивідуально особистісний** (окремих індивід), **особливісний** (регіон, етнос, нація) та **загальний** (КЦЦ – культурно цивілізаційні центри) рівні цінностей. Одним з таких КЦЦ (культурно цивілізаційних центрів) і є Європа. В структурі останнього протягом століть і випродукувались певні соціокультурні цінності, які зважаючи на визначальну роль Європи в історичному поступі людства почали репрезентуватись як універсальні.

Усе зазначене підводить до висновку, що у своїй основі цінності визначаються особливостями певної культури.

Що стосується їх універсалістського характеру то зважаючи на той факт, що в різних культурах цінності мають особливий характер, тому будь-яка спроба сформувати стандарти універсальних цінностей на базі однієї культури неминуче трансформується в диктат морального кодексу однієї культури над іншими.

Стосовно можливості загальноприйнятої концепції цінностей, то вона повинна ґрунтуватися на тій настанові, що «стандарти і цінності мають особливий характер в різних культурах, з яких вони походять, тому будь-яка спроба сформувати постулати цінностей, які ґрунтуються на моральному кодексі однієї культури, перешкоджаючи поширенню подібних декларацій прав людини на людство в цілому...». «В основу слід покласти загальносвітові стандарти свободи і справедливості, які ґрунтуються на принципі, у відповідності з яким ... загальносвітові стандарти свободи і справедливості, які ґрунтуються на принципі, згідно якому ... людина є вільною в тому випадку, якщо вона може жити згідно тому розумінню свободи, яке прийняте в її суспільстві». [4, с. 35].

Відтак дійсність і світ цінностей виявляються пов'язаними смислами, а вузлом цього зв'язку виявляється незмінна загальнолюдська культура, тобто власне людський спосіб буття. В цій системі цінності виконують роль метакультурної домінанти укоріненої в самій природі людини. Усе це складає сутність кантіанської та неокантіанської аксіології і отримало назву трансценденталізму.

Першим варіантом вирішення проблеми буття цінностей став натуралістичний психологізм. Основна теза якого полягала в тому, що джерелом цінностей визнавалась біопсихологічна інтерпретація потреб людини. Відповідно цінності тлумачились як безпосередні чинники реальності.

У наш час проблема цінностей набула особливої гостроти, оскільки ціннісні координати все більше визначають як перспективи поступу країн та народів, так і характер їх відносин. Проте проблема цінностей не має дослідницького консенсусу а тому як і раніше вимагає ґносеологічної уваги. Тож і ми змушені приділити цьому хай і невеличку, проте увагу. Зважаючи на те, що в наявних дослідженнях не спостерігається єдності поглядів на зміст поняття «цінності», то постаємо перед необхідністю визначеності його смислового горизонту.

Так що ж таке цінності та яка їх роль в здійсненні людини буттям ?

Цінності – це понятійні універсалії якими позначають позитивну чи негативну значущість тих чи інших феноменів, що утримують та закріплюють споріднені смисли. В дійсності вони діють як поля взаємності, завдяки чому виконують упорядковуючу та диференціюючу роль в здійсненні людини буттям. [2, с. 219] В смисловому плані цінності, це форми продукування й утримання споріднених смислів.

На цій основі цінності єднають людей, проте вони можуть і покладати межі між ними, формуючи каньйони ворожості та непорозуміння. В координатах споріднених життєвих смислів формуються відповідні життєві світи, закріплюючи на своїх полюсах толерантність та чужість.

Цінності породжуються в структурах певної культури, тобто в смисловому полі певного способу людського буття. Останній, як відомо структурований не лише в певному смисловому просторі й часі, чим виявляє свою історичність.

Те, що звично називають європейськими цінностями являє собою історичний феномен. Їх становлення та утвердження відбувалося впродовж усієї історії Європи. Як визначальний чинник соціокультурного поступу вони формувалися в координатах Просвітницького проекту. Останній окреслив велику епоху європейської культури, що ґрунтувались на раціонально-романтичному розумінні світу. Його волюнтаристично світоглядний активізм, звекторований реальністю життєвого поступу людського буття був «продовженням просвітницьких ідеалів предметно спрямовано формування людини і її світу. Саме в процесах, що практично окреслювали його ідеї виникали соціокультурні феномени, які визначають як «європейські цінності». [3, с.83]

Загальновизнаного переліку «європейських цінностей» немає, як і немає теоретичного обґрунтування їх соціокультурної значущості. Останні носить швидше описовий характер ніж теоретичний

конструкт. Відтак може видатися, що вони швидше декларуються, а не обґрунтовуються. Так в другій статті Договору про Європейський Союз (1992 р.) зазначається, що основою Союзу є цінності поваги людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави і дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин. Звичайно, що це далеко не повний їх перелік. Та не зважаючи на це, вони не суть результат інтелектуальних пошуків, а є продуктом соціокультурного поступу європейських народів.

Уже в стародавній Греції та Римі виникли перші паростки цих цінностей, проте на цьому, як і на більш пізніших історичних етапах, вони ще не являють свій універсальний характер. Тут вони дійсно лише паростки, які через століття стануть визначальними характеристиками Європи і значною мірою сприятимуть становленню її як соціокультурної цілості. Соціокультурного універсалізму зазначені цінності почнуть набувати в смисловому просвітницьких проєктів і досягнуть свого в смисловому полі просвітницьких проєктів і досягнуть свого функціонального впливу в другій половині ХХ ст. Європейський дух протягом століть відіграв революціонізуючу роль в історичному поступі людства.

На межі тисячоліть Європа відчутно почала втрачати свій соціокультурний авторитет, а його пріоритетний характер можна говорити лише за традицією на рівні буденної свідомості. Відповідно і універсальність цінностей, що визріли в його смисловому полі теж почала зазнавати ерозії.

Чим зумовлена така ситуація? Причин можна назвати декілька, проте звернемо увагу на дві: міграція в її кількісних і якісних проявах і глобалізація, яка значною мірою, як у своїх позитивах так і негативах, помітно визначає соціокультурну фізіономію людства.

Потужні міграційні потоки суттєво змінюють культуру та діяльність транснаціональних компаній – цього суб'єкта глобалістських тенденцій поступово, але суттєво трансформують соціокультурну матрицю Європи наріжні принципи якої (порядок, раціоналізм, діяння) все більше і більше розмиваються. [1] Європа все більше не стільки покладає свої порядки, скільки переймається можливістю не перешкоджати реалізації чужих, пояснюючи це толерантністю та піднімаючи останню на рівень соціокультурної цінності.

Важливість бути толерантним, часто обертається проблематичністю бути собою. Відтак культурно-національна основа, з якої проростали у свій час і на якій утверджувались соціокультурні цінності Європою. Водночас помітним стало і те, що взяті в культурній візії вони не суть універсальні. Питання в тому, що в інших культурах поняття гідності, свободи, рівності, прав людини, цінності індивідуалізму, тощо має свою специфіку і не завжди узгоджується з їх європейським смисловим наповненням. Те саме стосується і глобалізаційних процесів. Вони руйнують визначальний вплив національно-державницьких утворень на соціокультурні процеси в цілому і становлення соціокультурних цінностей зокрема.

Усе це не може не позначитись на такій характеристиці європейських цінностей як універсальність. Її ерозія стала настільки відчутною, що висловлюються думки стосовно їх кризи. Остання визначається не зовнішніми чинниками, а внутрішнім станом речей в Євросоюзі. Криза цінностей – це європейське питання. Світ принципово змінився, в крайньому разі, змінюється і повниться новими викликами, на які Європа не має відповідей. Відтак питання універсальності її цінностей питання відкрите. До того ж саме поняття «соціокультурні цінності» не універсальне в своїй дієвості.

Література:

1. Зайцев М. О. *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*. Київ: Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. 200 с.
2. Нестеренко В. Г. *Вступ до філософії: онтологія людини*. Київ, 1995. 336 с.
3. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. Київ: Фенікс, 1996. 478 с.
4. Statement on human rights submitted to the Commission on Human Rights. United Nations, by the Executive Board. American Anthropological Association. *American Anthropologist*. Nr 49. 1947. P. 541.

Отримана 15.04.2025

Прорецензована: 05.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: 2011satimo@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-26-32>

Тимофєєв О. «Інструменти конвівельності» Івана Ілліча: понятійний контекст. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 26–32.

УДК 1(091):177

Олександр Тимофєєв**«ІНСТРУМЕНТИ КОНВІВЕЛЬНОСТІ» ІВАНА ІЛЛІЧА: ПОНЯТІЙНИЙ КОНТЕКСТ**

Стаття присвячена розгляду концептуальних понять книги «Tools for Conviviality» (1973) Івана Ілліча – філософа, історика, відомого радикального критика сучасних соціальних інститутів. У цій книзі у вигляді політичного маніфесту Іван Ілліч пропонує своє бачення майбутнього суспільства, заснованого на спільному та відповідальному використанні інструментів. Концепція інструментів конвівельності Ілліча спирається на ряд центральних понять, які мають багато конотацій: конвівельність (conviviality), інструменти, засоби, або знаряддя (tools), криза (krisis), сувора дружба (austerity), радісне спілкування у спільній взаємодії (eutrapelia). У цьому зв'язку метою статті є розкриття сутності філософських ідей Івана Ілліча щодо інструментів конвівельності через експлікацію основних термінів та понять з його книги. Визначено, що центральна проблема, що піднімається Іллічем в «Tools for Conviviality» – це взаємозв'язок між прогресом у науковій чи технологічній формі та роллю людини. Промисловий розвиток, за думкою Ілліча, відбувся за рахунок здатності людини спілкуватися з собою та іншими, що призвело до руйнування структури спільноти. Перетнувши межу певної інтенсивності, сучасні інструменти та технології все частіше перетворюються на маніпулятивні, коли інструменти самі починають маніпулювати людьми. Отже, майбутній спільноті необхідні такі конвівельні інструменти, які дозволять людям формувати власне середовище – під терміном «інструменти» Ілліч розуміє як фізичні пристрої, так і умонастрої, технології, наукові розробки, соціальні інститути тощо. У свою чергу, конвівельність – складний термін з багатьма конотаціями, якій можна перекласти як «доброзичливість у взаємодії, що підпорядкована спільній етичній меті». Запобігти перетворенню доброзичливих інструментів на маніпулятивні можна через запровадження обмежень, які визначаються термінами austerity – відповідальним використанням та eutrapelia – радісним духом співпраці у спільноті турботи, добросусідства, навчання та спілкування. Звичайно, такий підхід залишається актуальним та бажаним, але важко сказати, чи це критична утопія, чи посткризове вікно в наше майбутнє.

Ключові слова: інструменти конвівельності, криза, доброзичливість, відповідальність, майбутнє суспільство.

Oleksandr Tymofieiev**“TOOLS FOR CONVIVIALITY” OF IVAN ILLICH: THE CONCEPTUAL CONTEXT**

The article is devoted to the basic concepts of the book “Tools for Conviviality” (1973) by Ivan Illich, a philosopher, historian, and a well-known radical critic of modern social institutions. In this book, in the form of a political manifesto, Ivan Illich offers his vision of a future society based on the joint and responsible use of tools. Illich's concept of tools of conviviality is based on a number of central concepts that have many connotations: conviviality, tools, crisis, austerity, eutrapelia. In this regard, the purpose of the article is to reveal the essence of Ivan Illich's philosophical ideas on the tools of conviviality through the explication of the main terms and concepts from his book. It is determined that the central problem raised by Illich in “Tools for Conviviality” is the relationship between progress in scientific or technological form and the role of man. Industrial development, according to Illich, occurred at the expense of a person's ability to communicate with himself and others, which led to the destruction of the community structure. Having crossed the line of a certain intensity, industrial tools and technologies in the modern world are increasingly turning into manipulative ones, i.e., the tools themselves begin to manipulate people. Therefore, the future community needs such convivial tools that will allow people to shape their own environment – by the term “tools” Illich means both physical devices and mindsets, technologies, scientific developments, social institutions, etc. Conviviality, in turn, is a complex term with many connotations, which can be translated as “benevolence in interaction that is subordinated to a common ethical goal”. It is possible to prevent benevolent tools from turning into manipulative ones by introducing restrictions defined by the terms austerity – responsible use – and eutrapelia – a joyful spirit of cooperation in a community of care, good neighborliness, learning, and communication. Of course, this approach remains relevant and desirable, but it is difficult to say whether it is a critical utopia or a post-crisis window into our future.

Keywords: tools for conviviality, crisis, benevolence, responsibility, future society.

Вступ. У 1973 році Іван Ілліч, філософ, історик, радикальний мислитель, педагог, католицький священник і професор Університету штату Пенсильванія, опублікував свій знаменитий текст «Tools for Conviviality» [12]. У цій невеликій, схожій на маніфест книзі він стверджував, що людям потрібно взяти під контроль інструменти та процеси виробництва, що формують їхнє життя. За думкою Ілліча, здатність людей брати участь у цих процесах дозволить їм жити більш змістовним життям. Критика Іллічем індустріального суспільства була заснована на його переконанні, що розвиток механічного, масового та промислового виробництва позбавив людину вільного використання своїх природних здібностей, адже індустріальний розвиток відбувся за рахунок здатності людини спілкуватися з собою та іншими, що призвело до руйнування структури спільноти. Ілліч наполягав, що людям потрібна не просто здатність *здобувати* речі, їм також потрібна здатність *створювати* речі, які їх безпосередньо оточують. Впливаючи на інструменти та процеси виробництва, люди таким чином мали би змогу формувати об'єкти, технології та системи відповідно до своїх смаків і потреб та, зрештою, використовувати їх, щоб піклуватися про інших. Зазначимо, що у своїй книзі Іван Ілліч використовує низку концептуальних понять, що потребують пояснення. Наприклад такі терміни як «конвівельність», «інструменти», «криза» та інші. Тому видається методологічно виправданим показати оригінальність ідей Івана Ілліча щодо майбутньої спільноти, заснованої на спільному використанні інструментів, через аналіз понятійної складової його твору.

Аналіз наукових публікацій. До концепції інструментів конвівельності Івана Ілліча звертались багато закордонних дослідників. Зокрема, з наукових розвідок останніх років можна назвати статтю М. Робінсона (M.R. Robinson), присвячену спільному життю у різних суспільствах зі збірки «Конвівельність у контексті релігійного плюралізму: міждисциплінарні дослідження» (2025); роботи А. Петричекса (A.N. Petriceks), який розглядає концепцію Ілліча в контексті проблематики охорони здоров'я у ХХІ ст., а також паліативної допомоги; статтю К. Франзато (C. Franzato), де автор звертається до концепції інструментів Ілліча в контексті еволюції дизайну; статтю А. Кутісхата (A. Qutieshat), де розглядається інституалізація цінностей у вищій освіті через призму теорій Івана Ілліча. Наукові роботи українських авторів присвячені переважно педагогічним ідеям Івана Ілліча, досліджень щодо концепції інструментів конвівельності бракує: можна назвати лише статтю В. Зінченка, де ця концепція згадується, знову ж таки, в загальному контексті критичної філософії освіти. Досліджень щодо філософської термінології Івана Ілліча до цього часу в Україні представлено не було.

Мета статті: розкрити сутність філософських ідей Івана Ілліча щодо інструментів конвівельності через експлікацію основних термінів та понять з його книги «Tools for Conviviality».

Основна частина. Книга «Tools for Conviviality» вийшла друком у видавництві Harper & Row у 1973 році. Як вже було зазначено, ця невеличка книжка схожа на маніфест – в ній представлена критика сучасного Івану Іллічу індустріального суспільства, а також пропозиції щодо радикальної зміни бачення «інструментів» – будь-то інструменти праці або соціальні інститути, технології чи наукові розробки. Зауважимо, що у 21-му столітті читати книжку «Tools for Conviviality» одночасно і просто, і складно. Просто тому, що мова Івана Ілліча – це мова професійного проповідника, що звертається до всіх і в той же час – до кожного (згадаємо, що до 1969 року, коли він добровільно склав із себе сан, Іван Ілліч був католицьким священником). Складно через те, що говорити про радикально інше неможливо в рамках звичайного або загальнопоширеного академічного дискурсу. У цьому зв'язку потрібно наголосити, що власний словник Ілліча спирається на ряд центральних понять, які мають багато конотацій: конвівельність (*conviviality*), інструменти, засоби, або знаряддя (*tools*), криза (*krisis*), пропорційність (*proportionality*), визначеності (*certainties*), вернакулярність (*vernacular values*), знешколення або дескулінг (*(de)schooling*) та інші. Ці терміни неможливо зрозуміти без контексту, і тому знайомство з ідеями Івана Ілліча краще починати з роз'яснення основних термінів його філософії. У нашому дослідженні ми зосередимося на концептуальних поняттях книги «Tools for Conviviality» (1973).

Conviviality (конвівельність, доброзичливість)

Складність перекладу цього терміна пов'язана з множинністю його конотацій. У більш загальному контексті *conviviality* – це здатність індивідів творчо й автономно взаємодіяти зі своїм оточенням та іншими для задоволення своїх потреб. Термін *conviviality* (який завдяки книзі Ілліча був широко прийнятий низкою академічних і соціальних рухів) в англійській мові означає «насолада святковим суспільством, урочистістю», або, у відношенні до людей, «дружелюбний (товариський) дух

або настрій» [7]. Ілліч використовує цей термін у його латинському значенні (лат. *convivere* «жити разом», де *con* – спільний; *vivi* – життя у множині), а також з конотаціями різних мов.

Як правило, цей термін у релігійно-соціально-етичному контексті відноситься до форми спільного життя, що розглядає себе як спільноту допомоги, спільноту навчання та спільноту святкування. У теологічному контексті цей термін виражає, що суть церкви полягає в тому, що вона існує з іншими та незнайомими людьми у спільноті спільного життя. Так, наприклад, німецькомовний термін *Konvivenz* походить від іспанського *convivencia* або португальського *convivência* («жити разом») і в середньовічній Іспанії стосувався мирного співіснування євреїв, християн і мусульман [16].

Відомо, що Ілліч вільно володів декількома мовами та розумів тонкощі конотацій цього терміна в різних мовах. Так, в одному зі своїх інтерв'ю з Д. Кейлі Ілліч визнав, що цей термін англійською, швидше за все, асоціюється з «п'яною веселістю» [6, р. 109]. Проте Іван Ілліч був натхненний іншим – французьким терміном *convivialité*, взятим із праці французького юриста і політика Жана Антельма Брілья-Саварена «Фізіологія смаку» («*Physiologie du goût*», 1825). У концепції Брілья-Саварена *convivialité* «передбачає задоволення від спільного життя, пошуку необхідного балансу для встановлення гарного спілкування, щирого та дружнього спілкування за столом» [8]. Крім того, на Ілліча також вплинуло популярне мексиканське розуміння цього слова, яке стосується «добросусідського обміну в районах і громадах» [9]. Відомо, що Іван Ілліч тривалий час прожив у Мексиці, де заснував у 1961 р. Центр міжкультурної документації (CIDOC) в Куернаваці. Центр пропонував мовні курси місіонерам, посланим Церквою до Латинської Америки, проте вже наприкінці 1960-х років став центром контркультури та радикального мислення. «Протягом кінця 1960-х і початку 1970-х CIDOC був частково мовною школою та частково безкоштовним університетом для інтелектуалів з усієї Америки» [13].

Ще однією, можливо найважливішою конотацією терміна *conviviality* у Івана Ілліча є християнський контекст загальної святкової трапези – трапези братолюбства. Відомо, що сам Іван Ілліч любив влаштовувати застілля зі своїми соратниками, однодумцями – можливо, таким чином він намагався об'єднати грецьку традицію філософських спільнот і дискусій на симпозіумах із християнською ідеєю присутності Христа скрізь, де «двоє або більше зібралися разом», пам'ятаючи обіцянку Бога: «Адже там, де двоє або троє з вас зберуться в ім'я Моє, там і Я посеред них» (Мт. 18:20).

Зазначимо, що в українській академічній літературі наразі відсутня усталена традиція перекладу цього терміна. Так, наприклад, В. Зінченко у своїй статті використовує лише на двох сторінках одразу декілька варіантів перекладу цього терміна та його похідних: «доброзичливий», «дружній», «інструменти святковості», «інструментарій по дружбі», «компанійські інструменти», «святкові інструменти», «святковість» [3, с. 142-143].

У нашій статті для перекладу терміна *conviviality* ми будемо використовувати слово «доброзичливий», або залишати його без перекладу, пам'ятаючи при цьому важливий для Ілліча християнський контекст святкового зібрання однодумців за спільною трапезою.

Tools (інструменти, знаряддя, засоби)

Протягом багатьох років Іван Ілліч займався аналізом впливу інструментів на суспільство. Першу книгу на цю тему, а саме «*Tools for Conviviality*» він написав, коли його запросили приєднатися до дискусій Римського клубу. Ілліч відповів: «Ні, дякую, я маю дещо важливіше. Ви стурбовані тим, що використання інструментів робить із навколишнім середовищем. Вас турбують лише матеріальні продукти та їх небажані побічні ефекти. Я одержимий ідеєю того, що інструменти, які використовуються виробниками послуг, роблять із суспільством. Дозвольте мені зараз поговорити про школи, пізніше я займуся транспортом та медициною...» [6, с. 107]. Незабаром про медицину, освіту, транспорт почали говорити як про системи, але Ілліч продовжував використовувати свою концепцію інструментів: «мені потрібно було просте слово, яке зрозумів би кожен» [6, с. 107]. Іван Ілліч досліджував вплив інструментів на суспільство та зміни, що відбуваються, коли інструменти (знаряддя, засоби) з конвівельних (доброзичливих) перетворюються на маніпулятивні.

Глибокі знання в медієвістиці дозволили Іллічу відшукати джерела концепції інструментів у середньовічному трактаті «Дидаскаліон» (*Epitome Dindimi*) Гуго Сен-Вікторського, де майже вперше представлена ідея сприйняття інструментів як чогось, що можна інтелектуально відокремити від рук шевців, ковалів чи підмайстрів. «Саме для того, щоб зробити мислимим містичний досвід постійної творчої діяльності Бога, люди почали міркувати про посередників, які дозволяли Богу

керувати світом. І, як наслідок, виникла ідея, що народ Божий брав участь у цій здатності створювати та використовувати інструменти. Це була блискуча ідея середньовічного філософа та богослова XII ст. Гуго Сен-Вікторського» [10].

З сучасних йому авторів Ілліч в багатьох питаннях спирається на твір Жака Елюля «Техніка, або виклик століття» (1953), а також на роботу Ернста Ф. Шумахера «Соціально-економічні проблеми, що вимагають розвитку проміжної технології» (1965), твір Льюїса Мамфорда «Міф про машину: техніка та розвиток людини» (1967) та ін.

Krisis як переломний момент

Центральна проблема, що піднімається Іллічем в «Tools for Conviviality» – це взаємозв'язок між прогресом (у науковій чи технологічній формі) та роллю людини. Ілліч зазначає, що попередження людству про плоди розвитку технологій міститься вже у суперечці Вольтера та Руссо. Також він згадує проблемний зв'язок між марксизмом та «індустріальним тоталітаризмом», вираженим Радянським Союзом [12]. Ілліч говорить про те, що сучасний прометеївський етос прогресу затьмарює надію та проголошує підпорядкування, зведення людини до рівня інструмента. За думкою Ілліча, для переходу на інший рівень взаємозв'язку людини і техніки (науки, технологій, соціальних інститутів – тобто інструментів) потрібна – як це не парадоксально – криза.

Важливо зазначити, що Ілліч розуміє слово криза (*krisis*) в його первісному медичному значенні – як переломний момент, коли лікар повинен визначити – помре пацієнт чи буде жити. Саме про переломний момент, який дарує надію на нове життя, пише Ілліч в своїй книзі «Право на корисне безробіття»: «Сьогодні слово “криза” вказує на момент, коли лікарі, дипломати, банкіри та соціальні фахівці всіх мастей беруть гору, а свободи зупиняються. Країни, як і хворі, опиняються у критичному стані. Криза, грецьке слово, яке у всіх сучасних мовах означало “вибір” або “поворотний момент”, тепер означає: “Водій, вперед!” Тобто [слово криза] тепер викликає зловісну загрозу, яку, однак, можна стримати за допомогою надлишку грошей, робочої сили та методів управління. Однак «криза» не обов'язково має саме таке значення. Криза не обов'язково має на увазі безрозсудне посилення контролю. Це може означати момент вибору, момент, коли люди раптово усвідомлюють, у яких клітках вони себе замкнули, і можливість жити по-іншому. І це криза в сенсі вибору, з якою сьогодні стикається весь світ» [11, с. 19-20].

Таким чином Ілліч визнає, що перехід на інший рівень розвитку пов'язаний з кризою, але криза в його розумінні – це позитивний момент, можливість повороту к добру.

Визнання меж

Ілліч досліджував різні інструменти суспільства, включаючи фізичні пристрої, умонастрої, соціальні форми та інститути. У «Tools for Conviviality» він пропонує «концепцію багатовимірного балансу людського життя, який може бути основою для оцінки ставлення людини до її інструментів» [12]. Через визнання меж використання інструментів Ілліч прагне «сформулювати тріадичний зв'язок між людьми, інструментами та новою колективністю» [12].

Чому для Ілліча так важливо визнання меж?

На початку книги він говорить про те, що існують «два водорозділи» (або дві межі) у прогресивному розвитку використання інструментів. Перший «водорозділ» пов'язаний з розвитком науки та технологій, коли інструменти (широке поняття в розумінні Ілліча, що включає і соціальні інститути: медицину, освіту, транспортні системи, енергозбереження тощо) дійсно приносили користь людству. Другий «водорозділ» (або друга межа) проходить там, де інструменти у своєму прогресивному «розвитку» перетворюються із засобів на цілі: «Інструменти, коли вони перевищують певну інтенсивність, неминуче перетворюються із засобів на цілі, стаючи контрпродуктивними та зводячи нанівець мету, для якої вони були створені» [12]. За словами Ілліча: «Спочатку нові знання застосовуються до вирішення чітко сформульованої проблеми, і наукові зразки застосовуються для врахування нової ефективності. Але на другому етапі прогрес, продемонстрований у попередньому досягненні, використовується як виправдання для експлуатації суспільства» [12]. Іван Ілліч визначає інструменти промислової продуктивності як «енергетичних рабів» і переконаний, що у світі товарів та послуг ступінь добробуту суспільства вимірюється на основі здатності індивідів домінувати над цими рабами. Але тут криється небезпека, адже «переростаючи певну інтенсивність» самі інструменти починають маніпулювати людьми. Прикладом можуть бути (невідомі ще Іллічу) сучасні соціальні

мережі, що були створені для спілкування, але перетворилися на потужний інструмент політичної маніпуляції [2, с. 21].

Так, дослідження говорять про те, що подолавши «другий водорозділ», соціальні мережі із засобів спілкування перетворилися на інструмент роз'єднання суспільства. Як зазначає з цього приводу Д. Олтрейд: «Інститут соціальних досліджень виявив, що студенти кінця 2010-х років на 40% менше відчувають емпатію, ніж студенти 1990-х... Більшість соціальних мереж, зокрема Facebook, ламають людську натуру. Інженери цих компаній застосували знання про дофамінову систему винагород нашого мозку, щоб змусити нас проводити на платформах більше часу. Наприклад, уподобайки, коментарі та поширення сприяють виділенню дофаміну в нашому мозку, тому ми робимо все, щоб діставати його якомога більше. Коли ми знаходимо публікацію у Facebook, яка нам подобається, це також сприяє виділенню дофаміну. Тому ми гортаємо стрічку доти, доки не знайдемо такий допис. На жаль, через це в декого може розвинутися цілком реальна залежність, подібна до хімічної залежності від наркотиків. Крім того, ми можемо відчувати самотність, тривогу, заздрість і навіть депресію, коли наші публікації не дістають такої уваги, якої ми хотіли б, або коли ми порівнюємо своє життя з ідеально презентованим показним життям на сторінках інших людей. 2018 року колишній президент Facebook Шон Паркер і колишній керівник Facebook Чамат Палігапітія публічно висловили жаль з приводу того, що вони створили. Палігапітія заявив, що соціальні мережі “роздирають суспільство” та “руйнують те, як воно працює”» [5, с. 140-141].

Іван Ілліч пропонує «перевернути» структуру використання інструментів. Як протилежність маніпулятивним інструментам він пропонує інструменти конвівельності (дружелюбності), де «поняття “конвівельний” було обрано як технічний термін для позначення сучасного суспільства відповідально обмежених інструментів» [12]. Конвівельність (доброзичливість) передбачає добровільні та творчі відносини між людьми, а також з їхнім оточенням. «Я вибираю термін “конвівельність”, – пише Іван Ілліч, – для позначення протилежності промислової продуктивності. Я маю на увазі автономне та творче спілкування між людьми та спілкування людей з їхнім середовищем; і це на відміну від обумовленої реакції людей на вимоги, що пред'являються до них іншими людьми та середовищем, створеним людиною. Я вважаю, що конвівельність – це індивідуальна свобода, яка реалізується в особистій взаємозалежності, і як така внутрішня етична цінність. Я вважаю, що в будь-якому суспільстві, де конвівельність знижується нижче за певний рівень, жодна кількість промислової продуктивності не може ефективно задовольнити потреби, які вона створює серед членів суспільства» [12].

Інструменти можуть бути «доброзичливими» та сприяти спілкуванню, «тією мірою, якою вони можуть бути використані ким завгодно, так часто або так рідко, як це необхідно, для досягнення мети, обраної користувачем» [12]. В якості прикладу Ілліч наводить старомодну технологію телефону-автомата: «Бюрократи не можуть визначити, що люди говорять один одному телефоном» [12]. Ще один приклад – публічна бібліотека, якою може скористатися будь-хто. Ілліч підкреслював, що в «доброзичливому» суспільстві не потрібно забороняти «маніпулятивні» технології; натомість у ньому обов'язково повинно бути місце для інструментів, що «сприяють самореалізації».

Але яким чином можна запобігти перетворенню доброзичливих інструментів на маніпулятивні? За думкою Ілліча, такими запобіжниками можуть бути обмеження, що визначаються двома термінами, *austerity* та *eutrapelia*, взятими з аристотелівсько-томістської традиції.

Austerity

Як вже було зазначено, Іван Ілліч був видатним медієвістом та чудово знав як грецьку, так і середньовічну філософсько-богословську традицію. У своєму тлумаченні інструментів Ілліч звертається до творів Арістотеля і Томи Аквінського та зазначає, що «термін *austerity* в наш час деградував, втім для Арістотеля та Аквіната стосовно людей він означав основу дружби» [12]. Дійсно, в сучасних мовах термін *austerity* зазвичай використовується в політико-економічній площині та означає політику жорсткої економії. «Ця політика, що була неодноразово впроваджена в багатьох західних країнах, переважно приносила з собою страждання економічної стагнації, але майже не призводила до очікуваних результатів відновлення зростання і процвітання» [14, с. 1].

Якщо говорити про походження цього терміна, то спочатку слово *austerity* в грецькій мові означало «сухість язика», що було синонімом сурових, аскетичних умов. Згадаємо, що поклоняючись богу Діонісу, покровителю і захиснику виноградарства й виноробства, давні греки створили культ споживання вина [4]. Також важливо згадати, що симпозіум в давній Греції – це філософські бесіди,

дискусії за спільним споживанням вина. Здається, що на такому бенкеті важко втримати «язик сухим». Використовуючи термін *austerity* в своїх працях з етики Арістотель багато уваги приділив питанню балансу, або «золотої середини», тобто того мінімального запасу матеріальних благ, що дозволяють людям жити добродішним життям. Також слід зазначити, що в роздумах давньогрецького філософа про щастя завжди присутня діалектика між конкуруючими цінностями самодостатності (*autarcheia*) та зв'язку із суспільством.

Остання цінність найчастіше представлялася першорядним місцем дружби у добродішному житті. Відповідно, існувало суворе почуття дружби – *austerity*, основою якої були не теплі почуття прихильності, а однодумство або *homonoia* – відданість справі. Таким чином, *austerity* як «сувора» форма дружби однієї людини з іншою – зв'язок, який полягав в їхній цілковитій відданості спільній етичній меті – могла б стати зразком для інших людей, які поділяли подібну відданість. Це може бути *austerity* товаришів, які працюють на революцію, або братів у Христі, які прагнуть тріумфу Божого царства, або представників конвільєвної спільноти, які використовують інструменти для добробуту всіх.

Іван Ілліч, безумовно, знав первісне грецьке значення, що пов'язано з «сухістю язика», тобто зі смаковими відчуттями. Він визнає, що в «наш час [термін] *austerity* набув гіркої присмаку, в той час як для Арістотеля та Аквіната він означав основу дружби» [12]. Ілліч зазначає, що «у *Summa Theologica*, II, II, у 186-му питанні статті 5 Тома [Аквінський] розглядає дисципліновану та творчу грайливість. У своїй третій відповіді він визначає *austerity* як чесноту, яка не виключає всі задоволення, але лише ті, які відволікають чи руйнують особисті стосунки. Для Томи *austerity* – це додаткова частина всеосяжної чесноти, яку він називає дружбою або радістю. Це плід побоювання, що речі чи інструменти можуть швидше зруйнувати, ніж посилити *eutrapelia* (витончену грайливість) у особистих стосунках» [12].

Якщо говорити про концепцію інструментів, то для Ілліча *austerity* була б тією соціальною чеснотою, завдяки якій люди визнають і обмежують владу претендувати на знаряддя праці, як для власного задоволення, так і для служіння іншим. Таке доброзичливе обмеження спонукає суспільство захищати особисту споживчу вартість від надмірного збагачення. Використання інструментів таким чином підпорядковується спільному етичному ідеалу. Обмеження, що пропонує Ілліч, вводять в свою концепцію термін *austerity*, спрямоване не на заборону певних інструментів, але на таке спільне їх використання, що приносить радість усім учасникам цього процесу. Для кращого розуміння такої радісної спільноти важливим є термін *eutrapelia*.

Eutrapelia

Eutrapelia – грецький термін, який має особливе значення як у класичній літературі, так і в біблійних текстах. Він перекладається як «приємність або поворот до добра» та відображає відчуття жвавості, гумору чи доброї дотепності. Цікавим також є лінгвістичне коріння цього терміна: *eutrapelia* походить від двох грецьких кореневих слів: *eu*, що означає «добро», і *trapeia*, що означає поворот або трансформацію. Це дає уявлення про те, як греки ставилися не тільки до гумору, а й до того, як добрий дух міг впливати на життя окремих людей і спільнот. Позитивний відтінок євтрапелії підкреслює радість та здатність обертати ситуації до позитивного результату.

Крім біблійних текстів, євтрапелія згадується в грецькій літературі, зокрема, в Арістотеля. Грецьке слово *eutrapelia* або тактовна дотепність, що походить від грецького «почуття гумору» (εὐτραπεία) та означає приємність у розмові, легкість і гарне почуття гумору – одна з чеснот Арістотеля, яка є «золотою серединою» між хамством (ἄγροικία) та буфонадою (βωμολοχία) (Нікомахова етика, IV.8) [1, с. 163-169]. Арістотель пов'язав *eutrapelia* з концепцією дотепності та гумору, припустивши, що гарне почуття гумору необхідне для соціальної взаємодії та особистого благополуччя. Він стверджував, що безтурботна вдача допомагає підтримувати гармонію між людьми. Тома Аквінський також розглядав *eutrapelia* в позитивному світлі, знову ж таки, віддаючи перевагу стародавньому арістотелівському уявленню про те, що вона складається з розумового відпочинку та почесної розваги [15, с. 138].

Цей філософський погляд на гумор як на щось корисне забезпечує контекст для використання його Іллічем в концепції інструментів. Євтрапелія заохочує спілкування і зв'язок між людьми. Радісні зустрічі та спільна радість використання інструментів можуть зміцнити стосунки всередині спільноти, відображаючи біблійний принцип любові та єдності. Йдеться про те, що веселий дух потрібен не тільки для розваги, а й для спільної справи, такий дух може сам слугувати інструментом для

поширення Божої любові. Так, Євангеліє закликає нас «завжди радіти в Господі» (Флп. 4:4). Цей акцент на радості відповідає якості, яку *eutrapelia* привносить у людські взаємини. Використовуючи цей термін стосовно інструментів (ще раз нагадаємо, що для Ілліча інструменти включають фізичні пристрої, умонастрої, технології, соціальні інститути тощо) Іван Ілліч говорить про необхідність зберегти радісний дух у співпраці, що сприяє досягненню спільної мети.

Висновки. Таким чином, розглянувши понятійний контекст книги Івана Ілліча «Tools for conviviality» (1973) можна сказати, що цей твір є одним із найважливіших політичних маніфестів епохи після 1968 року, що пропонує оригінальну ідею співтовариства, заснованого на спільному використанні інструментів. Інструменти конвівельності (доброзичливості) покликані сприяти індивідуальній автономії та спільній соціальній взаємодії. На відміну від промислових інструментів, які часто створюють залежність і обмежують людську творчість, інструменти доброзичливості є доступними, простими у використанні і дають людям можливість активно формувати своє середовище.

На нашу думку, концепція інструментів доброзичливості, що ґрунтується на добровільних та творчих принципах відповідального використання, залишається актуальною і в сьогоденні. Конвівельність як задоволення від спільного життя та змістовної праці у спільноті турботи, добросусідства, навчання та спілкування є важливою характеристикою суспільства. Криза, як поворотний пункт розвитку відкриває «вікно можливостей» для втілення вищеописаних принципів у реальність. Обмеження, що передбачає термін *austerity* (відповідальне використання засобів, технологій, соціальних мереж та інститутів у радісному та відкритому співіснуванні задля досягнення спільної етичної мети) не слід розуміти як обмеження свободи індивіда – навпаки, *eutrapelia*, або безпосередня грайлива радість «буття разом», саме і полягає в усвідомленні власної відповідальності та особистісної взаємозалежності всіх представників спільноти. Звичайно, такий підхід залишається актуальним і бажаним, але важко сказати, чи це критична утопія, чи посткризове вікно в наше майбутнє. Можливо, і те, і інше. А можливо, шлях від одного до іншого.

Література:

1. Арістотель. *Никомахова етика*. Переклав з давньогрецької Віктор Ставнюк. К.: «Аквілон-Плюс», 2002. 480 с.
2. Була С. П., Свідерська О. І. Соціальні мережі як інструмент політичної маніпуляції. *Політикус*. 2020. № 4. С. 21-25. DOI: <https://doi.org/10.24195/2414-9616.2020-4.3>
3. Зінченко В. Неоліберальна модель глобального розвитку, критична соціальна філософія освіти і світові системні перспективи демократичної інституалізації. *Філософія освіти*. 2014. № 1 (14). С. 127-157.
4. Матту Ю. Грецькі вина – з лану і до святкового столу. *Український Інтерес*. 2024. 11 червня. URL: <https://uain.press/articles/1136163-1136163> (дата звернення 1.04.2025).
5. Олтрейд Д. Нове мислення. *Від Айнітайна до штучного інтелекту: наука і технології, що змінили наш світ*. Пер. з англ. І. Возняка. Харків: Віват, 2021. 368 с.
6. Cayley D. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi Press, 1992. 299 p.
7. «Conviviality». *Oxford English Dictionary*. URL: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=conviviality&tl=true> (дата звернення 18.03.2025).
8. Corbeau J.-P. Sociabilités urbaines contemporaines et cuisines de foire. De la convivialité à la commensalité. *Diasporas. Histoire et sociétés*. 2005. № 7 (1). Pp. 147-158.
9. Esteva G. *La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo*. Oaxaca: El Rebozo / Palapa Editorial, 2012. URL: <https://www.critica.org.mx/Esteva2.pdf> (дата звернення 24.03.2025).
10. Ivan Illich & David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*. Toronto: Anansi, 2005. URL: <https://archive.org/details/riversnorthoffut0000illi> (дата звернення 21.03.2025).
11. Ivan Illich. *The Right to Useful Unemployment and Its Professional Enemies*. London: Marion Boyars, 1978. 95 p.
12. Ivan Illich. *Tools of Conviviality*. New York: Harper & Row, 1973. URL: <https://archive.org/details/toolsforconvivi000illi> (дата звернення 15.03.2025).
13. Madar C. The People's Priest. *The American Conservative*. 2010. Feb. 1. URL: <http://www.theamericanconservative.com/articles/the-peoples-priest/> (дата звернення 1.03.2025).
14. Schui F. *Austerity: The Great Failure*. New Haven: Yale University Press, 2014. 232 p.
15. Screech M. *Laughter at the Foot of the Cross*. Chicago: University of Chicago Press, 2015. 352 p.
16. Sundermeier T. *Konvivenz und Differenz: Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1995. 247 p.

Отримана 15.04.2025

Прорецензована: 14.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: serhii.poradiuk@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-33-39>

Порадюк С. Війна як екзистенційний виклик: екзистенціаль страху. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 33–39.

УДК 1:316.42:159.9

Сергій Порадюк

ВІЙНА ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИКЛИК: ЕКЗИСТЕНЦІАЛ СТРАХУ

Стаття присвячена дослідженню війни як соціально-екзистенційної події, яка впливає на всі сфери індивідуального буття, ставить перед людиною питання сенсу життя, морально-етичних цінностей та самоідентифікації. Методологічною основою розгляду феномену війни стали принципи філософії екзистенціалізму, зокрема ідея «граничних ситуацій», які спонукають людину до переосмислення усталеного способу життя.

У статті обставини, спричинені війною, розглядаються як рушійна і трансформаційна сила. З одного боку, вона руйнує звичний світ, а з іншого – відкриває нові можливості для самопізнання та переосмислення життя. Автор звертає увагу на те, що війна є не лише історичним чи соціокультурним явищем, а й особливим екзистенційним випробуванням, яке змушує людину долати горизонти буденного існування в пошуках нових внутрішніх мотивів і спонукань у кризових умовах.

Головний предмет дослідження – феномен страху, який є одним із фундаментальних екзистенціалів, що формує поведінку індивіда в обставинах, спричинених війною. Автор зазначає, що страх, з одного боку, може мобілізувати ресурси людини, а з іншого – паралізувати її, спричинивши зневіру в життєві цінності й переконання, а також спровокувавши тривогу щодо майбутнього. Стаття – це спроба аналізу різних аспектів феномену страху, зокрема страху смерті, страху втрати близьких та страху перед невідомим, що особливо загострюються у воєнних умовах. Автор досліджує темпоральний розрив екзистенції людини під час війни, коли нівелюється структура послідовності минулого, теперішнього та майбутнього, що є вагомою причиною втрати суб'єктності та ідентичності індивіда. У праці простежується, як ефект «пастки» у кожному з часових періодів впливає на формування різних модусів трансцендентного страху в особистісному бутті людини.

Ключові слова: війна, екзистенція, екзистенціал, страх, аспекти страху, темпоральний розрив.

Serhii Poradiuk

WAR AS AN EXISTENTIAL CHALLENGE: EXISTENTIAL FEAR

This article examines war as a socio-existential phenomenon that profoundly affects all aspects of individual existence, raising questions about the meaning of life, moral and ethical values, and self-identity. The methodological foundation for analyzing war is based on existentialist principles, particularly the concept of «limit situations», which compel individuals to reassess their established ways of living.

The study explores how the circumstances brought about by war act as both a driving and transformative force. On the one hand, war dismantles the familiar world; on the other, it creates opportunities for self-discovery and a reevaluation of life. The author argues that war is not merely a historical or sociocultural phenomenon but also a unique existential challenge that pushes individuals beyond their everyday existence in search of new internal motives and meanings amid crisis.

The central focus of the research is the phenomenon of fear, which is one of the fundamental existential forces forming an individual's behavior in wartime conditions. The author observes that fear can, on the one hand, mobilize a person's internal resources, yet on the other, it can incapacitate them, leading to a diminished belief in life's values and heightened anxiety about the future. The article analyzes different facets of existential fear, including the fear of death, the fear of losing loved ones, and the fear of the unknown, all of which intensify in wartime. Furthermore, the study explores the temporal gap in human existence during the war, which fractures the sequence of past, present, and future, leading to a loss of personal subjectivity and identity. The author examines the «trap» effect within each temporal phase and its role in shaping different dimensions of transcendent fear in individual existence.

Keywords: war, existence, existential, fear, aspects of fear, temporal gap.

Війна – це реальія сьогодення, якою наповнена кожна секунда життя пересічного українця. Війна – це не лише протистояння тактичних напрацювань та технологічних досягнень у сфері озброєння, а й соціально-екзистенційне явище, яке ставить перед людством питання сенсу життя, етично-моральних цінностей, самоідентифікації. Фізичні та емоційні виклики, які виникають перед людиною в умовах війни, змінюють її сприйняття себе та навколишнього світу. Війна – це особливе випробування, яке виводить на поверхню найпотаємніші страхи та найглибші сумніви щодо людського буття. «Що ж це було? Війна випустила свої пазури й скинула привітну маску. Це було так загадково, так знеособлено.

Так що навіть якось і не думалося про ворога, цю таємничу, підступну істоту десь там вдалині. Ця подія, що не вкладалася в жоден дотеперішній досвід, справила таке сильне враження, що збагнути пов'язаності коштувало неабияких зусиль. То була якась моторошна з'ява серед ясного дня» [13, с. 7], – такими словами німецький філософ та бойовий офіцер Ернст Юнгер описав свої перші враження від фронту.

Війна наскрізною ниткою пронизує історію людства та є невід'ємною частиною людського існування. Для Геракліта, котрий першим із відомих нам філософів звернув увагу на зміст поняття війни, вона є батьком всього сущого, логосом буття, його переродженням та рухом, каталізатором взаємодії протилежностей та джерелом гармонії. «Війна – батько всього, всього цар, одним вона богами бути вказала, іншим – людьми, одних рабами зробила, інших – вільними» [10, с. 84]. Як соціальне явище, війна безпосередньо пов'язана з філософією екзистенціалізму, що розвинувся в період світових воєн ХХ століття. Саме цей напрямок найбільше зосереджений на проблематиці, яку піднімають обставини війни. Представники екзистенційної філософії розкривають можливості усвідомлення апріорних основ, принципів та цінностей індивідуального буття, що не залежать від впливу подій зовнішнього світу, проте взаємодіють у фундаментальній площині їх творення. Перебуваючи в ситуації війни, людина формує внутрішній екзистенційний досвід, відповідно до якого визначає особисте ставлення до свого буття (тут-буття, оце-буття), до буття інших людей (спів-буття), до матеріального світу в цілому (буття-в-світі).

Філософія екзистенціалізму розкриває війну як своєрідну «точку неповернення», межу, переступивши яку, особистість переходить на інший рівень власного буття. Карл Ясперс визначав війну як «граничну ситуацію» внутрішнього стану, в якій людина, усвідомлюючи наближення закінчення усталеного способу буття, здійснює перехід до нових «горизонтів» (що були приховані перед свідомістю людини благами звичного буденного існування), створюючи таким чином інше буття. Німецький філософ зазначає, що ситуація стає граничною, якщо вона стимулює суб'єкта до екзистенції через радикальне потрясіння його буття. «Гранична ситуація фіксує кризові стани людини, що призводять до актуалізації особистісного начала, світоглядних трансформацій, переосмислення сенсу життя, переживання втрати самоідентичності. Вони вилучають людину з полону повсякденної свідомості та пробуджують її» [12, с. 57].

Граничні ситуації стимулюють людину до розкриття її особистісних сутнісних характеристик, своєрідних маркерів людського буття, ціннісних вузлів, цілей, поглядів на світобудову та її творення – основних ознак існування людини як індивіда, що у філософії екзистенціалізму називаються екзистенціалами. Поняття «екзистенціал» (*Existenzial*) ввів на заміну уже традиційному поняттю «категорії» німецький філософ Мартін Гайдеггер у своїй роботі «Буття та час». Терміном «категорія», починаючи від часів античності, було прийнято описувати та узагальнювати дійсність навколишнього світу. «На відміну від категорій, які передбачають суб'єкт-об'єктний поділ і нездатні схопити нерозчленованій цілісності, термін “екзистенціал” висловлює модус буття світу у його нерозривному зв'язку з буттям людської свідомості, або, що те ж саме, модус людського існування у його злитості з життєвим світом» [9, с. 146].

Філософія екзистенціалізму розглядає два види екзистенціалів: фундаментальні та суб'єктивовані. Фундаментальні екзистенціали присутні в екзистенції будь-якої людини, і ніхто не може відмовитися від них чи уникнути їх. До цього виду належить буття-в-світі, спів-буття, трансцендентність, істинне та неістинне буття, страх, смерть (буття-до-смерті). Суб'єктивовані ж відображають індивідуальний самостійний пошук істинного буття і реалізуються в просторі фундаментальних. До них відносяться феномени свободи, відповідальності, віри, рішучості, страждань, долі, творчості, мови, турботи, і саме для них ситуація війни є найпридатнішим ґрунтом для прояву. «Всередині людини залишилось ще багато від звіра, який поки ще спить на зручному в'язаному килимі цієї відшліфованої, обтесаної, стерильно переплетеної цивілізації, загорнутої у буденність та звичні форми, – та коли крива лінія життя відкидає людину назад до межі примітивного існування, усі маски спадають; людина знову стає голою первісною істотою, мешканцем печер, розгнущаним та вільним у своїх інстинктах» [14, с. 15], – так Е. Юнгер описує зміни людини, спровоковані обставинами війни.

«Не можу планувати», «не знаю, коли закінчиться війна», «страшно будувати, бо можна втратити», «не знаю, що робити зі своїм життям», «не виходить зосередитись» та інші – це типові думки людини, яка потрапила у середовище, де панує війна. Цей деморалізуючий перелік не є вичерпним, і всі ці відчуття беруть свій початок з одного спільного джерела – страху. Емоція страху сформувалась

у процесі еволюції як система попереджувальних реакцій людини на небезпеку, яка одночасно виступає в ролі «сторожового пса», що пильнує життя та здоров'я людини, і «жорстокого ката», що піддає розум тортурам сумніву і зневіри. Страх є одним із найсильніших каталізаторів фізичних сил та духовної енергії людини, і в той же час може паралізувати здатність протистояти небезпеці.

Важливі міркування щодо поняття страху можна віднайти ще у роботах античних філософів: Демокріта, Епікура, Платона, Аристотеля. Значущими для дослідження екзистенціалу страху у бутті особистості є праці Г. Гегеля, І. Канта, З. Фрейда, К. Юнга, М. Бубера та подальші роботи представників філософії екзистенціалізму С. К'єркегора, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса, Г. Марселя, М. Мерло-Понті. Теоретичні передумови соціально-філософського переосмислення явища страху в контексті людського буття зустрічаємо у роботах сучасних вітчизняних дослідників: Л. Горохової, В. Мельник, О. Туренко, Н. Хамітова, О. Коломійця. Аналізуючи публікації вищевказаних авторів, можна зробити висновок, що феномен страху досить ґрунтовно осмислений у філософській літературі, проте вкотре набув актуальності в умовах російсько-української війни.

Упродовж усього життя всі ми стикаємось із різними страхами. Вплив страху на організм людини набуває різних форм, від незначних пригальмованих реакцій до тотального паралічу організму. Страх скоує людське тіло, його нервову систему та духовну організацію. «Страх є результатом відображення у психіці людини нездійснених потреб організму, котрі викликані як зовнішніми, так і внутрішніми явищами. Потреби є сутністю суб'єкту, а не його станом. Остання (сутність) розкриває зміст буття. Потреби виступають сутнісною властивістю людини, задоволення якої знімає стан страху. Виникає страх тоді, коли існує розрив між бажаннями, потребами та можливостями їх задоволення. Проявляється він як соціально-психологічна реакція людини на незадоволену потребу. Страх дає людині можливість пристосуватися до існування у сучасних умовах. Остання має дуалістичний суперечливий характер: з одного боку – це потреба людини у безпеці життєдіяльності, а з іншого – потреба творчої реалізації. Страх як екзистенціал буття також може мати як негативний так і позитивний вплив на існування людини», – говорить про страх як соціальну сутність Л. Горохова [2, с. 62].

Страх може проявлятися по-різному: від незначної тривоги до звіриного жаху, що супроводжується передчуттям масштабних катастроф. Найбільш підходяще середовище для проявлення страху у всіх його можливих варіаціях створюють умови війни. Військовий практик і теоретик Карл фон Клаузевіц, описуючи війну, підкреслював, що головною її властивістю є небезпека, а страх як реакція на небезпеку – незмінний її атрибут. Е. Юнгер у повній мірі передає цю характеристику страху в рядках свого роману: «До речі, з'ясувалося, що, крім нашого пораненого, ми втратили ще одного бійця, який загадковим чином зник. Йшлося про солдата, що ледве вже був придатний для польової служби, бо попереднє поранення викликало в ньому хворобливу боязнь. Ми похопились за ним щойно наступного дня; припускаю, від страху він кинувся у збіжжя, і там його спіткала куля» [13, с. 71]; «Я зійшов у льох, де, тремтячи, забилися в куток жінки, і засвітив ліхтарик, аби заспокоїти маленьку дівчинку, що заверещала від страху, коли від вибуху згасло світло. Тут я вкотре усвідомив, як міцно людина пов'язана з рідним місцем. Попри несамолюбний жах, який відчували ці жінки, вони міцно чіплялися за цей клаптик землі, що будь-якої миті міг стати їм могилою» [13, с. 90]; «Назрівала кривава розправа без свідків. Справжнім спасінням було нарешті запопасти живого ворога. Я приставив цівку до скроні спаралізованого від страху чоловіка, другою рукою схопив і притягнув його за мундир, на якому висіли ордени та відзнаки» [13, с. 107].

Праця «Поняття страху» Сьорена К'єркегора – фундаментальне дослідження цього феномену. Книга присвячена проблемі первородного гріха (*Arvesynd*), що є основою страху (*Angest*). Данець був першим філософом, який поділив поняття страху на страх-боягузтво (*Frygt*), тобто той, для якого ми можемо знайти причину, та страх-головокружіння (*Angest*) – метафізичний страх, що позбавлений раціонального пояснення і має потойбічне походження. Стан страху є трансцендентним переживанням, що дозволяє людині покинути межі буденності та здійснити крок у метафізичну площину буття, говорить К'єркегор.

В Одкровенні Івана Богослова, останній із книг Нового Заповіту, змальовано чотири вершники – «Вершники Апокаліпсису», які розрізняються за мастю коней та несуть різні лиха по світу після руйнування відповідної печатки книги Одкровення. Образ вершника на червоному коні трактується як масштабну війну, а вершника на білому коні – як символ епідемії, і тільки він один має ім'я – Смерть [3]. Смерть, страх і війна є вірними супутниками.

Страх смерті, який завжди вважали тваринним інстинктом самозбереження, філософія екзистенціалізму розглядає як історичний, соціально-культурний феномен. Смерть – це таємнича невідомість, про яку неможливо нічого сказати крім того, що вона існує. Життя та смерть – взаємозалежні поняття, що крокують паралельно в часі, впливаючи на людську поведінку та формування життєвого досвіду. Кожна людина так чи інакше стикалася зі смертю, проте пізнання її неможливе через переживання смерті когось іншого. Саме тому страх перед цим таїнством є основоположним почуттям, яке викликає тривогу в очікуванні невідомого. Страх смерті у С. К'єркегора пов'язаний із духовним устроєм особистості, коли індивід не осмислює смерть як майбутню подію свого життя, а визначає своє відношення до власного буття, що передуює смерті, в той же час усвідомлюючи його кінечність. Зміна полярності відношення до смерті відбувається в моменти глибоких особистісних потрясінь, кризових ситуацій та супроводжується емоціями страху, відчаю, стурбованості. Саме такий екзистенційний страх є фундаментальним для людини у формуванні істинного існування.

Поняття «існування» в екзистенціалізмі використовують для вираження факту присутності будь-якої речі в реальному світі. У С. К'єркегора існування – це одиничне, індивідуальне скінчення буття людини. Воно є основою практичного та пізнавального процесу освоєння людиною навколишнього світу та передумовою всього сущого. Страх як екзистенціал є вагомою складовою особистісного буття. Філософ зазначає, що страх смерті подібний до страху народження, він нікуди не зникає з підвалин свідомості людини, а лише «згасає» до певної особливої «граничної» ситуації. У філософії данця страх – це глибинне підсвідоме бажання пізнати сутність об'єкту страху, що є його джерелом – смерті, небуття, потойбічного. У фронтових віршах бойової медицині та розвідниці Ярини Черногуз зустрічаємо такі слова: «я йду на той світ / я дуже довго йду на той світ / я ніяк не прийду / що далі – то важче терпіти його відсутність / тільки далі пахне куривом та життям / затерта зесеушна термуха / я ніяк не прийду / любов вчепилась в мене обома руками / і каже що хтось напевне має / не відпустити» [11, с. 44].

Поетичні рядки Ярини просякнуті ідеєю С. К'єркегора стосовно дуальності природи екзистенційного страху (*Angest*), де «той світ» манить героїню поетичного твору й одночасно відштовхує «любов'ю [до життя]». Водночас у тексті відсутнє відчуття прояву боязні (*Frygt*) за власне земне життя. Подібні мотиви можна відчутти у Е. Юнгера: «Як діти на кухні для прислуги або як селянські хлопці у “кімнаті страху” на ярмарку, – так само сиділи у своїх казармах молоді добровольці, скупившись навколо когось із старших вояків, у чиєму голосі ще бринів жах поля бою. Обличчя також ставали тоді блідими, очі темнішали, але не було нікого, в кому не прокидалось би бажання швидше вирушити на фронт. Кожному кортіло самому зазирнути в очі Горгони, нехай навіть від цього погляду вони скам'яніють» [14, с. 22].

В античному світогляді найбільшим страхом в очікуванні смерті було те, що в загробному житті душу грека очікують тортури, тоді як його земне буття було збережене та відображене в надбаннях колективного життя (полісу, роду, сім'ї (*familia*)). З позиції християнської культури, смерть – це своєрідний перехід між світами, зникнення особистості з реального світу та розчинення в пеленах небуття. С. К'єркегор, як віруючий християнин, досліджує феномен розлуки фізичного тіла та духу (свідомості), що відбувається після смерті. Філософ відмічав, що дух людини як спосіб особистісного існування проявляється в індивідуальності страху розлуки тілесного та духовного. Такий страх може виявлятися тільки стосовно проектування індивідуального майбутнього та описаний як страх бездуховності.

Безпосередній акцент на аналізі індивідуального буття та його відношення до реальної ситуації перебування робить екзистенційна антропологія німецького філософа М. Гайдеггера. Стан страху філософ розглядає як спосіб буття-в-світі та як один зі складових елементів *Dasein*. Гайдеггер стверджує, що реалізоване буття-в-світі – це те, що є джерелом страху, і саме те, що найбільше бояться втратити. Саме тому явище страху, взяте у всій його повноті, визначає *Dasein* як фактично присутнє буття-в-світі та як один із фундаментальних буттєвих екзистенціалів.

Аналізуючи працю М. Гайдеггера «Буття та час», зустрічаємо думку про те, що буття не може мати відношення до часовості (тимчасовості чи вічності), оскільки воно не є предметом реальності, дійсності, проте його присутність визначена часом. У той же момент час також неможливо назвати об'єктом дійсності, він постійний у своєму плині і не відноситься до часовості в співставленні з певним моментом реальності. Буття та час у філософії автора взаємно визначають одне одного, проте не перебувають у прямому зв'язку між собою. Продовжуючи думку філософа, в тандемі «буття-час»

можна виділити три часові періоди існування: «буття-зараз» (певний визначений момент дійсності), «буття-до-зараз» (період часу до визначеного моменту дійсності – минуле) та «буття-після-зараз» (період часу, що слідує після визначеного моменту дійсності, – майбутнє). Взаємозв'язок трьох ситуативних періодів відбувається в першому модусі (буття-зараз) та формує часову екзистенцію як окремої особистості, так і суспільства в цілому, забезпечуючи її безперервний розвиток (планування, рефлексія пережитого досвіду, формування перспектив). О. Гончарова характеризує таку часову цілісність буття як темпоральну, «як особливий зв'язок моментів часу, транзит між модусами минулого, теперішнього та майбутнього, який визначається внутрішньою природою суб'єкта, що здійснює цей транзит у своїй свідомості» [1, с. 67]. Війна є одним із соціокультурних зсувів, що призводить до темпорального розриву екзистенції людини, викликаючи «три варіанти реакції людини на цей темпоральний розрив – три варіанти своєрідного “застрягання” у різних часових модусах» [1, с. 68]. У період війни у кожному з часових модусів людину наповнює почуття страху, провокуючи втрату суб'єктності.

Деталізуючи модуси темпорального розриву буття, спричиненого ситуацією війни, розпочнемо з «буття-до-зараз», де людина залишається у своїй свідомості в минулому: ідеалізація спогадів про колишнє життя, жалкування про втрачені (нереалізовані) перспективи. «При цьому вона не живе у реальності, не приймає наративу війни у своє життя, він не вписується у її картину світу, виступає як чужорідний ворожий елемент, від якого у ностальгічних спогадах вона прагне моментально втекти» [1, с. 68]. Страх реальності в ситуації війни та страх перспектив непередбачуваного майбутнього відкидає людину назад до минулого. Відповідно до екзистенційної онтології М. Гайдеггера, особистість боїться втратити життєвий досвід (страх знецінення життєвого досвіду), що мав би стати фундаментом подальшого життя та його реалізації в майбутньому. «У березні, під час битви за Київ, коли російські війська оточили столицю, я зауважила один напрочуд цікавий ефект. До мене почали повертатися численні спогади, живі та повнокровні, часом настільки детальні, що я могла пригадати навіть запахи. Оскільки я не могла уявити ніяке майбутнє, вся моя енергія пішла на те, щоб відтворити в уяві минуле» [6, с. 377], – ділиться спогадами О. Островська-Люта.

Зустрівшись із реальною фізичною загрозою для свого життя в модусі «буття-зараз», людина проєктує своє існування з позиції виживання, орієнтуючись на короткий часовий відрізок «тут та тепер». Таке існування проявляється виключно в фізичній активності (виживанні), без рефлексій минулого («буття-до-зараз») та проєктування майбутнього («буття-після-зараз»). Для цього модусу темпорального розриву характерний страх за власне земне життя, страх перед загрозою втрати особистісної екзистенції в бутті-в-світі та зміщення акцентів на збереження життєвої сили. «На армійському сленгу є знак “+”. Людина отримує інформацію і просто ставить цей знак. ... Як ти зауважив, ми намагаємось не бути балакучими, спрямовуємо енергію не на розмови, а на дії» [6, с. 144], – із інтерв'ю О. Михеда.

Нігілізм наративів війни у людській свідомості характерний для модусу «буття-після-зараз». Людина протестує проти ситуації, що позбавила її можливостей реалізувати життєві перспективи та досягнути поставлених цілей. Проєктуючи своє майбутнє, кожен із нас формує життєвий план, що є своєрідним вектором розвитку індивідуальної екзистенції. Відсутність окреслених горизонтів збуджує в людині страх невідомого, яке, набувши хоча б примарних обрисів визначеності, має властивість змінюватись, перетворюючись на нове непізнане Ніщо. Зруйноване війною майбутнє постає перед свідомістю людини у вигляді небуття, що веде за собою смерть, провокуючи почуття страху смерті, тривоги та інших екзистенційних переживань. «Світ зійшовся клином на обороні цієї землі. / І навіть якщо буде щось опісля цього, навіть тоді – / нам іншого вже, мабуть, ніколи насправді не буде треба» [11, с. 57].

Людина – єдина істота, що усвідомлює перспективу своєї кінченості, а також розуміє, що смерть – це те, що може статися з іншими. Важливим страхом екзистенції людини, зумовленим обставинами війни, є страх втрати близької людини (члена сім'ї, родини, товариша), яка формувала її екзистенційне спів-буття. М. Гайдеггер пише про те, що страх людини може стосуватися іншого (і тоді ми говоримо, що боїмося за цю людину), проте цей страх не зобов'язує іншого проявляти страх по відношенню до того, кому страшно. Переважно людині страшно за іншого саме в той момент, коли інший не боїться та йде назустріч джерелу страху. Проявляти страх щодо когось є одним із проявів базової екзистенційної потреби спів-буття. Такий страх є проявом бажання зберегти присутність іншого індивіда, стосовно якого він проявляється, у власному бутті. Саме тому, втрачаючи близьких та рідних,

говорять про «втрату частинки себе», про те, як «важко заповнити порожнечу», що утворилась у житті. «І в несвідомому бажанні загинути першими вони / проявляють свій єдиний страх – / краще осліпнути, краще не бути / краще будь-що – / тільки б не пережити смерть того / чиє серце тримає їх за світ, ніби / невидима срібна шпилька / тільки би бути першим ... / і на конвеєрі смерті, в який загрузила нас уже / мертва росія / ми не відпускаємо один одного навіть у небутті / “і хай небуття не розлучить вас”, так ...» [11, с. 24].

У своїй праці «Буття та час» М. Гайдеггер веде роздуми про різні форми прояву страху: переляк, моторошність, жах. Автор вибудовує таку градацію залежно від буттєвого ступеню страху. Коли об'єкт страху моментально вривається в буття-в-світі людини, тоді страх набуває форми переляку. Для переляку характерно також те, що сутність об'єкту страху уже була раніше пізнана свідомістю людини. Коли ж об'єкт страху раптовий та емпірично незрозумілий, філософ категоризує його як моторошність. Якщо об'єкт страху моторошний та рухається назустріч людині, тоді страх перетворюється на жах, і саме жахом охоплена людина, що потрапляє в ситуацію війни. «А тоді жах зачепив наші лави крилом нетопира, тож сміх та вигуки раптово згасли на устах. Дорогою до позицій лежало тіло, нерухоме й набрякле, із гострим, жовтим, наче віск, обличчям, із якого скляні очі витріщались у порожнечу. Перший небіжчик, ця незабутня мить, від якої кров у жилах застигла у крижані кристали. Тоді всередині кожного настовбурчився жах, ніби блідий, боязкий кінь перед краєм темної прірви. І кожному на все життя закарбувався у мозку якийсь інший спогад» [14, с. 22], – аналогічну інтерпретацію відчуття жаху бачимо і в Е. Юнгера.

Досліджував поняття страху також інший німецький філософ-психолог Карл Ясперс. На феномені страху він фокусувався зокрема у спробах осмислити проблеми майбутнього. Страх для філософа має історичний характер людського буття, в якому він є частиною буттєвої рефлексії та потреби формування перспектив свого майбутнього. Страх є фактором, що не дає особистості знаходитись у стані інерції, вносить рух у повсякденність і змушує задумуватись над власною долею. У концепції К. Ясперса страх – це феномен, що не тільки стимулює людину до роздумів щодо самовизначення, а й дає їй можливість зберегти власну ідентичність у повсякденній безлико́сті.

Розвиваючи концепцію «граничних ситуацій» у своїй філософії, К. Ясперс відносить війну до їх числа. Водночас у його роздумах про істинність-неістинність буття особистості можна простежити думку про те, що якщо людина в кризових нестабільних ситуаціях (а війну однозначно можна так охарактеризувати) бере на себе ініціативу, то таким чином обмежує свої страхи усвідомленням трансцендентного рівня власної свободи, «віднаходить те, що є більше, ніж вона сама ... її персональну незалежність» [8, с. 55]. Коли ж людина прагне подолати свої страхи, вони переростають в механізми її підпорядкованості джерелу страху. Прийняття страху в собі є фундаментальною основою формування особистісної екзистенції та здобуття людиною власної свободи.

Повсякденне людське життя К. Ясперс характеризував як неістинне буття. Через миттєві зв'язки між людьми, відсутність довіри до інших, постійну загрозу бути покинутим людиною охоплювали почуття самотності (відчуженості), почуття страху перед життям та страху перед смертю. Все людське буття – це «постійне відчуття страху», яке можна подолати тільки страхом особистісної екзистенції. Страх екзистенції К. Ясперс протиставляє страху життя як спосіб віднайдення людиною істинності свого буття. Саме на порозі граничних станів між повсякденним життям та кризових ситуацій екзистенція людини виходить на новий рівень, а страх виступає своєрідним каталізатором цього процесу. Таким чином, філософ розглядав феномен страху як позитивний стан, що змушує людину сформувати індивідуальну екзистенцію на протигагу передбачуваному повсякденному життю, яке обмежує істинне буття існуванням у суспільному. «Саме тими годинами, коли страшна сила подій загрожувала зламати дух, знаходились чоловіки, які безтурботно потішались над цією силою, ніби це якась дурниця. І та єдина ідея, пасувала цим чоловікам, ідея, що матерія є нічим, а дух – усім, та ідея, на якій лише й тримається велич людини, перетворювалась ними на парадокс» [14, с. 74], – зазначає Е. Юнгер.

Війна є не лише фізичним чи соціальним явищем, але й глибоким екзистенційним випробуванням для людини. Вона виявляє фундаментальні аспекти людського буття, примушує переглянути цінності, ідентичність та сенс життя. Як зазначають філософи-екзистенціалісти, граничні ситуації, зокрема війна, змушують людину виходити за межі звичного, пробуджуючи усвідомлення себе та своєї сутності.

Емоція страху, особливо загострена в умовах війни, відіграє двоїсту роль: вона може бути як джерелом сили й мобілізації, так і причиною паралічу та зневіри. Водночас саме страх розкриває глибини людської природи, спонукаючи до пошуку нових смислів та можливостей. Війна, як зазначають класики філософії, є не лише руйнівною, але й трансформаційною силою, що створює нову реальність та нове буття.

Екзистенціалізм дозволяє побачити війну як момент істини, коли перед людиною постають найважливіші питання її існування. Це досвід, що формує індивідуальний шлях, відкриваючи горизонти, які раніше здавалися недосяжними.

Література:

1. Гончарова О. Війна як темпоральний розрив екзистенції особистості. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: зб. наук. праць*. Житомир: Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка, 2022. С. 66-68.
2. Горохова Л. Соціальна сутність екзистенціалу страху. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, 2010, № 42. С. 61-68.
3. Дописувачі Вікіпедії. *Чотири вершини Апокаліпсису*. Режим доступу: bit.ly/3Ek84bN
4. Карл фон Клаузевіц. *Найважливіші принципи ведення війни*. Київ: Арій, 2023. 384 с.
5. Мельник В. Страх самотності та смерті як екзистенціал людського буття. *Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах*. 2011. № 5 (79). С. 73-76.
6. Муха О. *Діалоги про війну*. Київ: Vivat, 2024. 512 с.
7. Рабокоровка Г. Війна як чинник формування аксеологічної парадигми. *Сучасна війна: гуманітарний аспект*. ХНУПС ім. І. Кожедуба. 2017. С. 200-203.
8. Сарабун О. Відповідальне здійснення екзистенційно-трансцендентного виміру особи у філософії К. Ясперса. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2015. №17. С.53-60.
9. Стояно О. Екзистенціали людського буття у філософських поглядах Сьорена К'єркегора. *Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах*. 2015. № 9 (125). С. 145-150.
10. Тихолаз А. Г. *Геракліт. Навчальний посібник з давньогрецької філософії*. Київ: Абрис, 1995. 160 с.
11. Черногуз Я. *[dasein: оборона присутності]*. Київ: Віхола, 2023. 128 с.
12. Шевчук Д. Стоїцизм як філософія екзистенційної стійкості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог: Вид-во НаУОА, 2023. № 24. С. 55-60.
13. Юнгер Е. *В сталевих грозах*. Чернівці: Книги – ХХІ, 2014. 324 с.
14. Юнгер Е. *Війна як внутрішнє переживання*. Київ: Стилєт і стилос, 2022. 136 с.
15. Heidegger M. *Sein und zeit*. Режим доступу: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf
16. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Режим доступу: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/ZeitundSein2.pdf>
17. Kierkegaard S. *Begrebet Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis*. Режим доступу: <https://tekster.kb.dk/text/sks-ba-txt-root>
18. Kierkegaard S. *Enten – Eller. Et Livs Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita*. Режим доступу: <https://tekster.kb.dk/text/sks-ee2-txt-root>
19. Kierkegaard S. *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*. Режим доступу: <https://tekster.kb.dk/text/sks-fb-txt-root>
20. Shevchuk D., Shevchuk K., Zaitsev M. Existential resilience of human being in the wartime everyday life. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 22, issue 65 (Summer 2023). P. 28–42.

Отримана 26.04.2025

Прорецензована: 11.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: p.y.khrapko@nuwm.edu.ua

t.a.koberska@nuwm.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-40-49>

Храпко П., Коберська Т. Головні тенденції у вивченні знаку-індексу: від «парадигми суміжності» до «парадигми доповнення». *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 40–49.

УДК 164.02:519.76

Павло Храпко, Тетяна Коберська

ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ У ВИВЧЕННІ ЗНАКУ-ІНДЕКСУ: ВІД «ПАРАДИГМИ СУМІЖНОСТІ» ДО «ПАРАДИГМИ ДОПОВНЕННЯ»

Однією з визначальних тенденцій сучасної науки про знаки є пошук можливостей подальшого практичного використання семіотичних ідей, концептів та понять Чарльза Сандерса Пірса. Поряд зі спробами застосування цих ідей у межах досліджень проблеми свідомості, авангардного театру, кінематографу та епістемної логіки, одним з перспективних варіантів розвитку творчої спадщини філософа є поглиблене вивчення сутності, функцій та можливостей знаку-індексу. Важливою складовою такої роботи є не лише детальний аналіз розуміння цього знаку у самого Пірса, але й відслідковування основних тенденцій його вивчення у подальшій дослідницькій літературі.

Згідно з філософом найважливішими визначальними ознаками індексу є: наявність причинно-наслідкового зв'язку між репрезентаментом та об'єктом; його спроможність спрямувати увагу до цього об'єкту; можлива відсутність реципієнта; вказування на одينية та конкретне; відсутність дескриптивної складової та схожості між репрезентаментом та об'єктом.

У дослідницькій літературі присвяченій вивченню індексу у Пірса можна виокремити два підходи, які умовно можна визначити як «парадигма суміжності» та «парадигма доповнення». Особливістю першої парадигми є націленість на детальний аналіз головних особливостей індексу у порівняльному співставленні з його основними прикладами, а також, критичні зауваги стосовно причинно-наслідкового компоненту цього виду знаку. В межах другої парадигми, опираючись на розуміння індексу у контексті структури судження, здійснено спробу аналізу його потенційних різновидів та розгляду інформаційних можливостей.

Незважаючи на важливі критичні зауваги стосовно можливостей дефініції індексу, перший з підходів має низку недоліків, а саме: неможливість охопити всі варіанти індексу, ігнорування його зв'язків з іншими видами знаків та недостатня увага до інформаційних можливостей. Часткове вирішення вказаних недоліків відбулося в межах «парадигми доповнення». Так під певним сумнівом знаходяться іконічна складова, інформаційні можливості та причинно-наслідкові зв'язки таких індексальних варіантів цієї парадигми як «Суб-індекс» та «Правило».

Ключові слова: Ч. С. Пірс, семіотика, знак, індекс, класифікація знаків.

Pavlo Khrapko, Tetiana Koberska

MAIN TRENDS IN THE STUDY OF THE INDEX SIGN: FROM THE "PARADIGM OF CONTIGUITY" TO THE "PARADIGM OF COMPLEMENTATION"

One of the defining trends of modern science of signs is the search for opportunities for further practical use of semiotic ideas, concepts and notions of Charles Sanders Peirce. Along with attempts to apply these ideas within the framework of research on the problem of consciousness, avant-garde theater, cinema and epistemic logic, one of the promising options for the development of the philosopher's creative heritage is an in-depth study of the essence, functions and possibilities of the indexical sign. An important component of such work is not only a detailed analysis of Peirce's understanding of this sign, but also tracking the main trends in its study in subsequent research literature.

According to the philosopher, the most important defining features of an index are: the presence of a causal relationship between the representamen and the object; its ability to direct attention to this object; the possible absence of a recipient; pointing to the singular and specific; the absence of a descriptive component and similarity between the representamen and the object.

In the research literature devoted to the study of Peirce's index, two approaches can be distinguished, which can be conditionally defined as the "paradigm of contiguity" and the "paradigm of complementation". A feature of the first paradigm is the focus on a detailed analysis of the main features of the index in a comparative comparison with its main examples, as well as critical remarks regarding the causal component of this type of sign. Within the second paradigm, based on the understanding of the index in the context of the structure of the judgment, an attempt is made to analyze its potential varieties and consider informational possibilities.

Despite important critical remarks regarding the possibilities of index definition, the first approach has a number of shortcomings, namely: the inability to cover all variants of the index, ignoring its connections with other types of

signs and insufficient attention to informational possibilities. Partial resolution of these shortcomings occurred within the framework of the "paradigm of complementation". Thus, the iconic component, informational possibilities and cause-and-effect relationships of such indexical variants of this paradigm as "Sub-index" and "Precept" are under some doubt.

Keywords: Ch. S. Peirce, semiotics, sign, index, classification of signs.

Одним з найважливіших трендів сучасної семіотики є подальше опрацювання та пошук можливостей практичного використання філософської спадщини Чарльза Сандерса Пірса (1839-1914). Згідно з авторами статті «Семіотика 2021: рік в огляді» [18] лише за вказаний рік на сторінках двох найвідоміших наукових журналів з семіотики «Semiotica» та «Sign Systems Studies» з'явилося чотирнадцять статей виконаних в межах вказаної тенденції.

Найбільш чисельними є дослідження стосовно використання ідей та концептів Пірса у вивченні проблеми свідомості [27], [28], [29], [17], [19].

Можливостям методологічного використання різних видів знаків у дослідженні кіно, чи діаграма-тичних схем при дослідженні театру авангарду присвячені роботи [7], [8].

Також варто згадати і спроби використання пірсівських семіотичних ідей у контексті дослідження таких знакових систем як ізраїльська жестова мова глухонімих [10], подальше вивчення можливостей фанероскопії (нагадаємо, що це пірсівський варіант феноменології) та його варіанту епістемної логіки [16].

Ще однією важливою складовою семіотичної спадщини філософа, чий евристичний потенціал, на нашу думку, ще не розкрито до кінця, є концепт «індексу» – одного з трьох знаків відомої семіотичної класифікації.

Перші спроби практичного використання даного концепту мали місце вже у кінці 70-х та початку 80-х рр. минулого століття у контексті вивчення фотографії [14], [21].

Історично наступними сферами використання індексу були когнітивні студії та проблематика візуальних концептів [23], [24].

Діапазон же сучасних варіантів використання індексу є досить широким і охоплює такі, на перший погляд, різні царини як архітектура [2], біологія [9] та навіть педагогічні навчальні практики [4].

Очевидно, що всі ці спроби практичного використання індексального знаку повинні супроводжуватися та доповнюватися аналітичною роботою по вивченню того як цей вид знаку розумівся і самого Пірса, зважаючи на те, що однією з характерних рис філософа було постійне доопрацювання своїх ідей.

Безумовно, що не менш важливою частиною цієї роботи є виявлення головних тенденцій, що склалися у вторинній дослідницькій літературі, тобто літературі присвяченій вивченню семіотичної спадщини філософа. Важливість цих робіт обумовлена тим, що їхні автори не просто аналізують вже написане Пірсом, але роблять критичні зауваги та також пропонують подальші варіанти розвитку його ідей.

Нагадаємо, що індекс, поряд з іконічним знаком та символом, є одним з елементів відомої класифікації знаків філософа. Всі ці різновиди знаків складають зміст так званої другої трихотомії. Основою класифікації тут виступає відношення між репрезентаменом (знаковим засобом або репрезентативною складовою знаку) та об'єктом знаку.

Вивчення та розробка концепту індексу провадилася філософом протягом майже усього творчого періоду. В результаті Пірс виокремив шість головних ознак індексу: а) між репрезентаменом індексу та його об'єктом існує причинно-наслідковий зв'язок [CP 1. 372], [CP 2. 248], [CP 2. 229]¹; б) індекс здатний привернути увагу реципієнта до свого об'єкта [CP 3. 434], [CP. 2. 256], [CP 2. 287]; в) відсутність інтерпретатора ніяк не впливає на існування його характеристик [CP 4. 447], [CP 5.73]; г) важливою особливістю індексу є його відсилання до одиничного та конкретного [CP 1. 369], [CP 2. 283], [CP 2. 305]; д) відсутність дескриптивних можливостей [CP 1. 369], [CP 2. 291], [CP 3. 361]; е) на відміну від іконічного знаку репрезентамен індексу не перебуває зі своїм об'єктом у відношеннях схожості [CP 2. 305], [CP 2. 306].

¹ Це загальноприйнятий варіант посилань на відоме академічне 8-ми томне зібрання творів Пірса: Collected Papers. Volumes 1-6. (1931-1936). Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds.). (Cambridge, MA: Harvard University Press) та Collected Papers. Volumes 7 & 8. (1958) Arthur Burks (ed.). (Cambridge, MA: Harvard University Press). Прикметна особливість запропонованої нотації у тому, що спочатку йде вказування на том, а потім на нумерований параграф.

Найбільш відомими прикладами знаків-індексів можна вважати: флюгер, дим від вогню, фотографії, сліди, отвір від пострілу, спиртометр, палець який вказує у певному напрямі, вказівні займенники («Цей», «Той», «Там») і т. д.

Подальші дослідження проблеми індексу можна розділити на дві групи. В першу входять тексти в яких аналіз цього виду знаку провадиться у контексті вивчення всього семіотичного проекту Пірса. Історично послідовно такими роботами є: «Концепт знаку у Ч. С. Пірса» (1973) Дугласа Грінлі, «Вступ до семіотики Пірса» Девіда Савана (1988), «Загальний вступ до семіотики Ч. С. Пірса» (1996) Джеймса Якуба Ліжки та «Теорія знаків Пірса» Томаса Шорта (2005).

Другу групу складають дослідження, основна увага авторів яких сфокусована суто на проблемі індексу. Найбільш ґрунтовними тут є: «Іконічний знак, індекс, символ» (1949) Артура Буркса, «Індекс у Пірса» (1965) Томаса Гоуджа та «Індекс та індексальна референція у Пірса» (2005) Елберта Еткіна. Безперечно, що вказані дослідження відрізняє вже більш деталізований аналіз того якими є головні ознаки та властивості індексу, класифікація цих властивостей, як історично змінювалося тлумачення цього знаку в різних роботах Пірса, практичні можливості його використання, потенційні варіанти подальшого дослідження цієї теми, зв'язок з іншими проблемами і т. д.

Саме в роботах як першої так і другої групи закладаються дві парадигми, які, з певною мірою умовності, можна позначити як «парадигма суміжності» та «парадигма доповнення».

Спочатку проведемо аналіз першої з них – «парадигми суміжності», головні різновиди та характеристики якої подамо у формі таблиці та супроводимо пояснюючим коментарем.

Таблиця 1

Визначення та класифікація «парадигми суміжності»

Тип суміжності	Особливості	Приклади	Інформаційні можливості
1. Каузальна	Наявність причинно-наслідкових зв'язків між репрезентативом та об'єктом	Сліди, фотографії, отвір від пострілу, флюгер, спиртометр, сонячний годинник, дим від вогню.	Через такого роду зв'язки відбувається виокремлення основи для подальшого з'ясування фактів.
2. Вказівна	Функція вказування на конкретний об'єкт з метою його виокремлення з певного просторово-часового континууму	Вказівні займенники «Цей», «Той», «Там», палець, що вказує в певному напрямі.	Обмежуються простою вказівкою на об'єкт

Як ми бачимо парадигма суміжності може існувати у двох варіантах – «каузальному» та «вказівному». Якщо особливістю першої є її причинно-наслідковий характер, то друга обмежується виключно вказуванням на певний об'єкт.

Крім того, розуміння їхньої різниці можна досягти через відмінності в їхніх інформаційних можливостях. Як ми можемо побачити з таблиці, в межах «вказівної» суміжності відбувається проста фіксація на певному об'єкті. Цей об'єкт зареєстровано, на нього спрямовано нашу інтенцію. Але цим тут все і обмежується і для подальшого його вивчення ми повинні використовувати більше знаків дескриптивного типу.

На противагу цьому «каузальна» суміжність дає нам дещо більше. Через залучення причинно-наслідкових зв'язків наша увага фокусується не лише на самому об'єкті але й на тому, що призвело до його появи. Формується уявлення певної закономірності такого зв'язку. Саме за рахунок цього відбувається розширення його інформаційної складової.

Наступними важливими характеристиками «каузальної» суміжності є те, що серед усіх складових пірсівської моделі знаку – репрезентатива, об'єкта та інтерпретанти, вона поєднує між собою лише два перших. Ще один важливий момент пов'язаний з цим варіантом зв'язку, це її об'єктивний характер. Останнє яскраво виражається у тому, що вона не вимагає обов'язкового сприйняття реципієнтом.

Можна також зазначити, що «вказівна» ж суміжність відрізняється від «каузального» варіанта не лише самою відсутністю причинно-наслідкових зв'язків, але й тим, що вимагає активного залучення реципієнта. Вказівний займенник аж ніяк не пов'язаний причинно-наслідковими зв'язками зі своїм об'єктом. Ці зв'язки повинен встановлювати вже сам реципієнт. І це може стати можливим тільки через залучення третьої складової знакової моделі – інтерпретанти. Крім того, як у випадку з вказівним жестом пальця, відбувається певне коригування інтенції реципієнта на той чи інший об'єкт. Іншими

словами, у цьому варіанті суміжності більш активно залучається як реципієнт так і інтерпретанта. Також необхідно зазначити, що за рахунок більш активного використання інтерпретанти в цьому варіанті суміжності пірсівський знак дійсно виявляється взаємозв'язком та цілим трьох компонентів – репрезентамена, об'єкта та інтерпретанти.

Варто відзначити, що поділ на ці два типи суміжності було запропоновано лише у середині 90-х рр. [15, р. 38]. До того розрізнення між суміжностями не провадили взагалі виокремлюючи лише її каузальний варіант, який на довгий час виявився головним предметом критичних зауваг у дослідницькій літературі. Початок цієї тенденції було закладено у дослідженні Артура Буркса [Burks, 1948] «Іконічний знак, індекс, символ» (1949). Саме автор цієї роботи перший звертає увагу на часту невідповідність прикладів індексального знаку каузальній ознаці, одній з головних у його визначенні. В подальшому ця критика була продовжена та доповнена вже згаданими нами вище Т. Гоуджем [11], Д. Грінлі [12] та Т. Шортом [22].

Характерно, що майже всі ці дослідники приходили до своїх критичних висновків досить схожим шляхом. Логічною основою такої критики виступав дедуктивний умовивід, де у якості більшого засновку виступала вже неодноразово згадана ознака індексу про причинно-наслідковий зв'язок і який вважався «необхідною та достатньою умовою для того щоб знак міг вважатися індексом» [1, р. 168]. Подальше співставлення різноманітних прикладів індексу показувало, що далеко не всі з них відповідали цій ознаці, що й давало привід заявити, що такого роду невідповідність суттєво підважує основи пірсівської концепції індексу.

З іншого боку частина тих прикладів індексу які також не вписувались у цю загальну картину і які згодом перешли у категорію «вказівної» суміжності (стукіт у двері, палець, що вказує, прислівники та займенники) також певним чином сприяли руйнівним тенденціям, оскільки не давали можливості встановлення каузальних взаємозв'язків. Було очевидно, що в них ані об'єкт не може бути причиною появи репрезентамена, ані репрезентамен об'єкту.

У подальшому з критикою такого підходу виступив один з найвідоміших сучасних дослідників семіотики Пірса Алберт Еткін. На його думку, ми аж ніяк не повинні розглядати наявність причинно-наслідкового зв'язку або інших ознак індексу як необхідну умову його ідентифікації. Натомість всі вищенаведені характерні ознаки індексу потрібно сприймати у якості певних «керуючих принципів» (guiding principles) або «практичних правил» (rules of thumb) [1, р. 168]. Іншими словами, всі ці ознаки індексу слід тлумачити у якості своєрідних регулятивних приписів, якими ми повинні користуватися при дослідженні, виборі або пошуку індексального знаку. Проте ці приписи аж ніяк не потрібно сприймати на жорсткий категоричний манер, відступ від якого є неможливим. Цілком вірогідно, що такого роду обмежувальна настанова не дасть нам побачити цей різновид знаку, системі його взаємозв'язків, у більш ширшому контексті

При цьому першу з підстав для саме такого тлумачення якостей індексу дослідник віднаходить вже у самого Пірса. В одній зі своїх робіт той зазначає, що «було б важко, або навіть взагалі неможливо навести приклад абсолютно чистого індексу, чи знайти якийсь знак повністю позбавлений якості індексу» [CP 2. 306].

Другу підставу для введення «керуючих принципів» Еткін знаходить у ще одного з дослідників логіки та семіотики Пірса Рісто Хілпінена. В одній зі своїх робіт Хілпінен приходиться до схожих висновків що і Еткін аналізуючи те як американський філософ визначає твердження (assertion). Пірс вважає, що зрозуміти природу твердження цілком можливо на прикладі його формального варіанту (a very formal assertion). Саме ретельний аналіз останнього дозволить виокремити його суттєві якості. На думку Хілпінена такий підхід можна назвати «методом ідеальних прикладів» (the method of ideal examples) [1, р. 169].

Наступний аргумент на підтвердження своєї позиції Еткін формує аналізуючи ще одну з критичних зауваг висловлену критиками «каузальної» парадигми суміжності. А саме, що в її межах Пірс не показує чіткої різниці між причинністю та процесом семіозису [1, р. 167]. Проте, на думку Еткіна, якщо ми скеровуємо нашу інтенцію виключно на причинно-наслідкові зв'язки індексу ми забуваємо про іншу його функцію – створювати в розумі реципієнта ще один еквівалентний першому знак, або інтерпретанту. Іншими словами, фокусування виключно на каузальних зв'язках індексу виключає з поля зору третій важливий компонент моделі знаку Пірса – інтерпретанту, руйнує її і робить діагноною. Якщо ми проаналізуємо семіотичну функцію знаку, то ми побачимо, що вона складається з двох парних відношень трьох корелятивів. Виокремити ці компоненти можливо при розгляді процесу

семіозису. Важливими складовими цього процесу є відношення «репрезентамен-об'єкт» та «репрезентамен-інтерпретант». Якщо в межах першого встановлюється певний зв'язок та суміжність між репрезентаменом та об'єктом його означення, то в межах другого має місце генерування наступного знаку для подальшого означення об'єкту або інтерпретанта.

Коли ми говоримо про відношення «репрезентамен-об'єкт» ми по суті знаходимося в межах парадигми суміжності (Еткін визначає її як «фізичну суміжність»), а коли про «знак-інтерпретант» тоді про функцію спрямовування уваги реципієнта до об'єкта і генерування інтерпретанти.

Задля кращого розуміння сказаного можна використати один з найпоширеніших прикладів індексу дим як знак вогню. Очевидно, що між вогнем та димом існує фізична суміжність у формі причинно-наслідкового зв'язку. Проте цей дим також має спрямовальну силу для реципієнта. Такого роду привертання уваги до вогню не має якоїсь дескриптивної сили. Це радше фокусування уваги на присутності чи існуванні об'єкта, в даному випадку вогню. Як відзначає Еткін «інтерпретант індексу є просто наше розуміння, що цей знак позначає певний об'єкт і нічого більше [1, р. 164].

Таким чином, ще раз зауважимо, що на думку Еткіна, проблема критики каузальної суміжності в тому, що вона не бере до уваги відношення «репрезентамен-інтерпретант» і тим самим розуміє семіозис в рамках дуальної моделі знаку, що аж ніяк не була властивою Пірсу. Як наслідок така позиція призводить до критичного зауваження про те, що Пірс хибно ототожнює семіозис з причинно-наслідковим зв'язком.

Проте ще одним з суттєвих наслідків фокусування суто на проблемі суміжності, або каузальності було те, що це на довгий час закривало можливість для формування альтернативних варіантів розуміння індексу одним з яких згодом і виявилася парадигма, яку ми умовно визначаємо як «парадигма доповнення».

Дослідником, який започаткував іншу парадигму у вивченні індексу – «парадигму доповнення», був Дуглас Саван. В його підході проявилася дещо інша тенденція. Її сутність у тому, що аналіз не обмежується лише виокремленням суттєвих ознак індексу, а також поглиблюється зауваженнями стосовно його зв'язку з іншими видами знаків.

Так, Саван відзначає, що значна кількість індексів задля свого реального практичного функціонування потребує залучення інших знаків з другої трихотомії. Найбільш поширений варіант це залучення іконічної компоненти, що є дуже відчутним у таких знаках-індексах як сліди та фотографії [20, р. 36].

Другий момент який привертає його увагу це взаємозв'язки та відношення які можуть бути встановленими між загальним індексальним знаком (Legisign) та його конкретною реалізацією у формі одиничного знаку (Sinsign). Якщо детальніше, то це взаємозв'язок між двома видами знаків першої трихотомії, а саме загальним та одиничним знаками. Розуміючи, що загальний знак існує у статусі правила, певного закону він, по суті, приписує йому потенційне, вірогідне існування. Реальне підтвердження цього закону та правила може відбутися при посередництві функціонування одиничних індексальних знаків – «реплік» або «токенів», які є прикладами цього загального правила [20, р. 37]. Таким чином ці обидва знаки взаємодоповнюють один одного. Прикладами такого взаємозв'язку можуть слугувати різноманітні емоційні вираження радості, болю, страху, крик півня на світанку, сигнал військової труби і т. д.

Проте подальше більш креативне продовження та доповнення даної парадигми відбулося у вже неодноразово згадуваного нами Алберта Еткіна. На його думку наше ширше розуміння індексу слід розпочинати з розгляду спроби Пірса тлумачити його у контексті структури простого судження. Американський філософ вважав, що у структурі цієї форми мислення індекс займає місце такого терміну як суб'єкт.

Задля кращого розуміння особливостей їхнього взаємозв'язку ми повинні розглянути не стільки індекс зі сторони суб'єкта, скільки спробувати побачити що з важливих характеристик індексу проявилася в суб'єкті. Як вважає Пірс кожен суб'єкт судження має в собі щось від індексу, оскільки його важливою функцією є саме фіксування уваги на певному об'єкті того чи іншого судження [1, р. 169].

Саме такий підхід дозволяє Пірсу здійснити класифікацію індексу (або точніше індексу-суб'єкту) та виокремити наступні його різновиди: безпосередньо сам «Індекс» (Index), «Суб-індекс» (Sub-index) та «Правило» (Precept).

Можна сказати, що просто «Індекс» є своєрідною ентелехією індексу, індексу яким він повинен бути в ідеалі. Такий індекс відповідає всім переліченим вище ознакам. Найкращими прикладами

такого просто індексу є природні знаки, фізичні симптоми та вказівні знаки. Напевно найвідомішим прикладом такого ідеального індексу є флюгер, що вказує напрям вітру.

Головною ж відмінністю «Суб-індексу» від просто «Індексу» є наявність конвенційної складової, яка їй визначає відношення між репрезентаментом та об'єктом. Основними прикладами суб-індексів є: власні імена, вказівні та особові займенники («Я», «Ти», «Це», «Тут»). Задля кращого розуміння характеру «Суб-індексу» Еткін порівнює його з ще з одним видом знаку більш ускладненої класифікації Пірса – «гіпо-іконічним знаком» (hypo-icon). Як і «Суб-індекс» гіпо-іконічний знак поряд зі схожістю зі своїм об'єктом містить додаткову конвенційну складову. Ефективним прикладом такої гіпо-іконічності може вважатися карта метрополітену. Лінії, що розбігаються у різних напрямках тут дійсно мають схожість з напрямом маршрутів. Однак такого роду схожість має і сильну конвенційну складову. Більше того, зорієнтуватися в карті зможе лише дюдина, яка знає правила «прочитання» таких знаків. Таким чином, «гіпо-іконічні знаки виявляються іконічним символом, а суб-індекс є індексальним символом» [1, р. 171].

Проте варто пам'ятати, що різниця між просто «Індексом» та «Суб-індексом» проявляється також і на рівні інших головних ознак. Окрім того, очевидно, що наявність конвенційної компоненти у «Суб-індексі» підважує одну з найсуттєвіших ознак індексу, згідно з якою відношення між репрезентаментом та об'єктом в індексі не регулюються правилами. З іншого боку наявність цієї самої ознаки робить не релевантним і третю з встановлених ознак, згідно з якою індекс буде володіти своїми характеристиками навіть в умовах відсутності інтерпретанти та інтерпретатора.

Останнім різновидом запропонованої Еткіном класифікації є індекс який втілений у формі правила. В свою чергу це «Правило» поділяється на «директивне» (directional) «селективне» (selectional).

Функцією першого типу правил є спрямування уваги реципієнта до певного об'єкта. Можна зауважити, що цей різновид правила-індексу має безпосереднє відношення як до дискурсу так і до формування досвіду слухаючого. Ще однією важливою ознакою «директивного» правила є наявність у ньому описової та дефінітивної складових. За Пірсом прикладами такого роду правил можуть вважатися загальні іменники (common nouns) або визначальні описи (definite descriptions).

Виразним прикладом директивного правила може бути такий вираз як «Автомобіль у моєму гаражі є блакитного кольору». «Індексальна природа цього визначального опису, на думку Пірса, виявляється у тому, що він надає певне спрямування, слідуючи якому ти опиняєшся у контексті певного об'єкта і той об'єкт є блакитним» [1, р. 173].

Наступна особливість «директивного» правила проявляється по відношенні до основних ознак індексу. Очевидно, що за рахунок наявності описового компоненту це правило позбувається однієї з найсуттєвіших ознак індексу – тієї, згідно з якою він володіє суто стверджувальною потенцією, що виключає будь-які описи свого об'єкта. Крім того, як і у випадку з «Суб-індексом» тут також є присутній символічний компонент і очевидна залежність від інтерпретаційної складової.

Наявність інших ознак також викликає певні запитання. Так, навряд чи можна стверджувати, що між загальними іменниками чи описами та їхніми об'єктами існують якісь причинно-наслідкові зв'язки. Досить неоднозначним є також прояв так званої сингулярної ознаки, згідно з якою об'єктом індексу є конкретні та одиничні об'єкти. Очевидно, що у випадку «директивного» правила така ознака має силу лише стосовно певної частини таких індексів, але є не релевантною по відношенні до такі варіантів як загальні іменники («Кінь», «Літій») цією ознакою покриватися не можуть.

Напевно найменше запитань викликає ознака, згідно з якою індекс має здатність скеровувати нашу увагу до певного об'єкту. Про наявність цієї ознаки може свідчити не лише сама назва цього різновиду індексу, але й його функціонування в межах дискурсу.

Як відзначає Еткін складність виявлення та прояву основних ознак індексу у межах директивного правила пов'язано з тим, «що об'єкт та його директивний досвід не є необхідно представленим у самих по собі спрямовуючих інструкціях. Відповідно, це не спрямування саме по собі є індексальними, а дія та досвід, які отримуються в результаті слідування» [1, р. 174]. Іншими словами, індексальність тут радше пов'язана не зі слідуванням правилам чи виявленням характерних ознак, а з особливим індексальним досвідом, що, в свою чергу, переводить дану проблематику вже на зовсім інший рівень – рівень умов та можливостей формування досвіду.

Наступний різновид «Правила» – «селективне» правило ще більше занурює нас в дискурсивну складову. Якщо директивне правило вказує нам напрям до об'єкта та сприяє у формуванні його

досвіду, то функція селективного полягає в «інформуванні слухача про те, як, або ким є обраний з певного класу об'єкт» [1, р. 175].

Прикладами тут можуть слугувати універсальні квантори, або ж квантори існування («Кожен», «Всі», «Жоден», «Дещо», «Дехто» і т. д.). Виражаючи певне судження з загальним квантором ми даємо можливість слухаючому здійснити вибір будь-якого об'єкта цього судження і гарантуємо, що у ньому буде присутня стверджена у ньому ознака. Наприклад, стверджуючи, що «Всі коні є підкованими» ми запевняємо, що кожному суб'єкту даного судження безперечно належить стверджувальна тут ознака – бути підкованим. Зважаючи на те, що в межах «селективного» правила релевантним є все те, що ми говорили стосовно проявлення головних ознак у «директивному» правилі, ми не будемо більш детально зупинятися на цьому питанні.

Подальше поглиблення та розширення «парадигми доповнення» має стосунок до інформаційних можливостей наведеної класифікації знаків-індексів. Задля цього дослідник звертається до питання визначення та розрізнення між «справжніми» (genuine) та «дегенеративними» (degenerate) індексами².

Розрізнення між «справжніми» та «дегенеративними» індексами Пірс провадить в одній зі своїх гарвардських лекцій 1903 року [26, р. 171]. Згідно з цим визначенням особливість перших полягає у тому, що його репрезентамен у певній мірі виступає іконічним зображенням, або ж аналогією свого об'єкту. Саме такий спосіб позначення дозволяє розширити інформативні можливості індексу.

На відміну від нього репрезентамен у «дегенеративному» індексі перебуває у «фактичному» сполученні/з'єднанні з одиничним об'єктом і не переносить додаткової інформації [26, р. 171-172].

У дослідників, які працюють з семіотичною спадщиною Пірса вже склалося певне розуміння «справжнього» та «дегенеративного» індексів. Згідно з ним, перший варіант базується на причинно-наслідкових зв'язках між репрезентаменом та об'єктом, а другий на референційному відношенні [11, р. 56]. [15 р. 38].

Інший варіант стандартної інтерпретації полягає у тому, що коли «справжні» індекси ототожнюються з невербальними, то «дегенеративні» з вербальними варіантами індексу [11, р. 55, 65].

Проте, як демонструє Еткін, таке тлумачення не позбавлене неузгодженостей. Більше того, останні трапляються як у роботах Пірса так і у подальших дослідників цієї проблематики. Іншими словами, існують варіанти «справжніх» індексів позбавлених каузальних зв'язків, і так само «невербальних» в яких такого роду зв'язки можуть бути встановленими з великою натяжкою. Так, до прикладу, складно однозначно встановити якого типу причинно-наслідкові зв'язки існують у такому «справжньому» індексі як крик півня на світанку. Під питанням є те чому такий індекс як вказуючий у певному напрямі палець у Гоуджа вважається прикладом «справжнього» індексу, а у Пірса «дегенеративного»? Нарешті чому Меморіал Банкер Хіл³ який є невербальним індексом і повинен вважатися «справжнім», для того ж Пірса є прикладом «дегенеративного»?

На думку Еткіна для того щоб обійти ці неузгодженості ми повинні спробувати інший варіант тлумачення індексу. Варіант який пропонує Еткін зустрічається вже у самого Пірса, який також провадив розрізнення між «справжніми» та «дегенеративними» індексами у контексті їхніх інформаційних можливостей [1, р. 181].

Згідно з цим розрізненням «справжні» індекси більш інформаційні ніж «дегенеративні». При цьому, причиною такої інформативності є активне залучення та використання іконічної складової. Окрім цього, розширення інформативних можливостей пов'язується також з причинно-наслідковими зв'язками.

Задля кращої обґрунтованості цього підходу Еткін пропонує спробувати застосувати його до трьох вищезазначених різновидів індексального знаку: «Індексу», «Суб-індексу» та «Правила».

Аналіз «Індексу» Еткін здійснює на прикладі флюгера та пальця, який вказує у напрямку підозрілої людини, яка крадеться вулицею. Очевидно, що у першому варіанті присутня як певна іконічність (положення стрілки флюгера просторово відображає напрям вітру) так і причинно-наслідкові зв'язки (вітер спричиняє певне положення стрілки флюгера). При цьому інформативність флюгера не

² Потрібно відзначити, що запропоновані Пірсом терміни аж ніяк не мають якихось негативних конотацій фізіологічного чи морального характеру. Пересвідчитись у цьому можна звернувшись до їхніх визначень. Розуміючи, що їхній більш адекватний переклад є справою часу на даний момент ми перекладаємо перший з них як «справжній», а для другого залишаємо транслітерацію «дегенеративний».

³ Монумент в США встановлений на згадку про битву на пагорбі Брід (17. 06. 1775), що відбулася між британцями та американськими колоніальними військами у ході війни за Незалежність.

обмежується просто вказівкою на пряму вітру. З його положення також можна зробити висновок про те з якої ж сторони світу дме цей вітер.

Важливим для розуміння особливостей цього типу індексу є також сам характер іконічного зв'язку. В іконічному залученні обидва компоненти, як репрезентамен так і об'єкт повинні поділяти певні спільні якості. Більше того одна з цих якостей спричинює іншу що робить зв'язок між ними суттєвим та необхідним. Саме випадок з флюгером ідеально демонструє все сказане. Можна стверджувати, що це є ідеальний приклад індексу.

Проте все починає змінюватися коли ми переходимо до прикладу з пальцем, що вказує. На відміну від флюгера палець взагалі немає якоїсь внутрішньої схожості зі своїм об'єктом, що робить проблематичним наявність у ньому іконічної складової. Не зовсім зрозуміло також і те, якого роду детермінізм існує між репрезентаментом та об'єктом в цьому випадку. Очевидно, що причинно-наслідковий зв'язок у випадку флюгера має більш жорсткий та необхідний характер. Якби підозріла людина не з'явилася на вулиці я б не вказував на неї пальцем. Проте я також можу просто провести її поглядом, подумки відмітивши її появу. Все це, безперечно впливає і на обмежені інформаційні можливості даного прикладу, які зводяться до суто вказівки на певний об'єкт.

Складнощі з іконічним залученням починають наростати коли ми переходимо до прикладів «Суб-індексу» та «Правила».

Прикладами «справжнього» індексу, у випадку з «Суб-індексом», є для Еткіна такі варіанти займенників як «Я», «Тут», «Зараз», а «дегенеративного» – «Це» і «Те». На відміну від іконічності «Індексу», іконічна складова «справжнього» індексу ґрунтується лише на певних спільних якостях. Як стверджує дослідник «Я» функціонує як індекс мене, коли я використовую його, оскільки це є *моє* використання. «Тут» працює задля вказівки локації оскільки воно поділяє цю локацію. «Зараз» вказує час оскільки поділяє той час [зі мною]» [1, р. 182].

На відміну від цих варіантів «якісний зв'язок» (qualitative connection), який існує між репрезентаментом та об'єктом «дегенеративного» «Суб-індексу» має суто випадковий характер.

Схожою є ситуація з «Правилом». Тут «справжнім» варіантом індексу є «директивне» правило, а «дегенеративним» – селективне. Прикладом першого є дефінітивна дескрипція – «Найвеличніший з нині живучих шахістів». На думку Еткіна, об'єкт цього визначення «значною мірою детермінує якості цього знаку, і таким чином дескрипція має схожість зі своїм об'єктом. Якості об'єкту детермінують природу знаку [1, р. 183]. При цьому цей знак несе в собі подальшу інформативність, оскільки з такого вислову ми можемо зробити подальші висновки про те, що ця людина живе, грає в шахи і т. д.

Такі ж приклади «селективного» правила як «Всі» та «Дехто» не містять у собі спільних з об'єктом якостей, а просто вказують нам на те як ми повинні його обрати і не несуть додаткової інформації. Все це дає нам підстави вважати їх «дегенеративними» варіантами правила.

На нашу думку, саме цей аналіз «Суб-індексу» та «Правила» і виявляє проблемність підходу Еткіна. Своє розуміння іконічності дослідник базує на схожості якостей які поділяють репрезентамен та об'єкт знаку. У випадку з флюгером його якість (стрілка, що вказує у певному напрямі) така ж сама як і об'єкт (напряму вітру). Окрім того між цим об'єктом та репрезентаментом існують причинно-наслідкові зв'язки, тут дійсно є схожість.

Проте виникає питання якого роду схожість якостей (і яких якостей) використовується як у випадку «Суб-індексу» так і у випадку директивного правила? Яка схожість існує між «Суб-індексом» «Я» і мною самим, хто це промовляє? Чи може вважатися достатньою підставою цієї схожості лише те, що це я вимовляю цей «Суб-індекс»? Ті ж самі запитання можуть бути висловлені по відношенні до директивного правила.

Друга проблема стосується причинно-наслідкових зв'язків тих самих «Суб-індексу» та директивного правила. Чи можемо ми вважати детермінізм цих видів індексу аналогічним, або хоча б схожим, до детермінізму «Індексу»? Наприклад, чи можна вважати, що те, що я перебуваю у певному місці, у певний сам причиною вимовлення таких «Суб-індексів» як «Тут» або «Зараз»? А як бути стосовно передавання прямого мовлення? Те ж саме стосується дефінітивної дескрипції «Найвеличніший з нині живучих шахістів». Очевидно, що і тут цей причинно-наслідковий зв'язок відрізняється від того який існує і прикладі з флюгером.

Відсутність у «дегенеративних» знаків інформативності також породжує запитання. Вказівний палець спрямований потенційного злочинця також дозволяє зробити висновок, що ця людина існує,

знаходиться тут і зараз і т. д. А приміром приклад «селективного» правила «Деякі» дозволяє зробити висновок, що принаймні не всі, а лише певна частина і т. д.

Можливо всі ці запитання виникають тому що автор не бере до уваги наявність сильної конвенційної складової, яка існує у цих видах індексу і яка зближає їх з символом. Прикметно, що Еткін у своєму дослідженні неодноразово згадує про це [1, р. 171, 176, 188] проте в подальшому ніяк не розвиває цю тему далі.

Все вищесказане дозволяє нам зробити наступні висновки. Важливою особливістю концепту індексу, як в принципі і усієї філософії Пірса, є його незавершеність та відкритість. Робота над ним ніколи не зводилася до простого пошуку його суттєвих ознак та розширення прикладів втілення. Проводилися постійні спроби співставлення індексу, як з іншими знаками другої трихотомії, так і з видами знаків першої та третьої її різновидів.

Цілком можливо, що саме ця незавершеність та відкритість концепту стала причиною неоднозначної оцінки індексу у подальшій дослідницькій літературі. Сформувалися дві концепції, які ми досить умовно визначили як «парадигма суміжності» та «парадигма доповнення».

Перша з них у своїй дослідницькій стратегії має дві характерні особливості. По-перше, націленість на пошук та виокремлення головних особливостей індексу з подальшим їхнім співставленням з основними прикладами індексу. Другою особливістю є аналіз коректності причинно-наслідкових зв'язків. Не дивлячись на важливі критичні зауваги вказаний підхід має і низку недоліків, як то: неможливість в межах цього підходу охопити більшість запропонованих Пірсом варіантів індексу, ігнорування зв'язків індексу з іншими видами знаків, брак уваги до його інформаційних можливостей.

Однак попри очевидну новизну свої недоліки має також і альтернативна «парадигма доповнення». Серед її очевидних здобутків можна виокремити наступні. Досить вдала спроба розглянути індекс у контексті структури судження. Другий момент стосується того, що це дозволило виокремити такі три види індексального знаку як: «Індекс», «Суб-індекс» та «Правило». Безперечно здобутком цієї парадигми можна вважати спрямованість на виявлення зв'язків індексу з іншими видами знаків. Проте, з іншого боку поглиблення вказаної стратегії і спроба дослідження інформаційних можливостей індексу дала неоднозначний результат. Якщо доповнювання іконічною складовою та характер причинно-наслідкових зв'язків у випадку «Індексу» не викликає особливих зауваг, то у випадках прикладів з «Суб-індексом» та «Правилом» все змінюється. Не достатньо зрозуміло, якого типу іконічність присутня у цих видах індексу та як це відображається на їхній інформативній складовій. Ті самі критичні зауваги можуть бути також адресовані і характеру причинно-наслідкових зв'язків цих знаків.

Література:

1. Atkin, Albert. Pierce on the Index and Indexical Reference. *Transactions of Charles S. Pierce Society*, 2005. Vol. XLI, No. 1: P.161-188.
2. Bordeleau, Anne. An Indexical Approach to Architecture. *Architecture and Phenomenology, Footprint*. Autumn 2008, P. 79-96.
3. Burks, Arthur. Icon, Index, Symbol. *Philosophical and Phenomenological Research*, 1949. Vol. IX: P. 673-689.
4. Campbell, Cary. Indexical Ways of Knowing: An Inquiry Into the Indexical Sign and How to Educate for Novelty. *Philosophical Inquiry in Education*, 2016. Volume 24, No. 1, P. 15-36.
5. *Collected Papers. Volumes 1-6*. (1931-1936). Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds.). (Cambridge, MA: Harvard University Press).
6. *Collected Papers. Volumes 7 & 8*. (1958) Arthur Burks (ed.). (Cambridge, MA: Harvard University Press)
7. Dalvesco, Rebecca. The imagination, the conscious, and the unconscious in Jean Cocteau's *La Belle et la Bête*. *Semiotica* 238. 2021. P.199-209.
8. Degani-Raz, Irit. Spatial diagrams and geometrical reasoning in the theater. *Semiotica* 239. 2021. P. 177-200.
9. Faltýnek, Dan., Lacková, Ludmila. In the Case of Protosemiosis: Indexicality vs. Iconicity of Proteins. *Biosemiotics*. 2021. 14: P. 209-226.
10. Fuks, Orit 2021. The distribution of handshapes in the established lexicon of Israeli Sign Language (ISL). *Semiotica* 242: 2021. P. 101-122.
11. Goudge, Thomas A. Pierce's Index. *Transactions of Charles S. Pierce Society*, 1965. Vol. 1, No. 2: P. 52-70.
12. Greenlee, Douglas. *Pierce's concept of sign*. Mouton, The Hague & Paris. 1973. P. 148.
13. Houser, Nathan. Introduction. In *The Essential Pierce. Vol. 1*. The Pierce Edition Project (eds.). (Bloomington, IN: Indiana University Press). 1992. P. xix-xli.
14. Krauss, Rosalind. Tracing Nadar. *October*, 1978. Vol. 5, Photography. P. 29-47.
15. Liszka, James J. *A General Introduction to the Semeiotic of Charles S. Pierce*. Bloomington, IN: Indiana University Press. 1996. P. 151.

16. Neshet, Dan 2021. Epistemic logic: All knowledge is based on our experience, and epistemic logic is the cognitive representation of our experiential confrontation in reality. *Semiotica* 238. 2021. P. 153–179.
17. Nöth, Winfried. Peirce's legacy for contemporary consciousness studies, the emergence of consciousness from qualia, and its evanescence in habits. *Semiotica* 243. 2021. P. 49–103.
18. Nuessel, Frank., Puumeister Ott. Semiotics 2021: The year in review. *Sign Systems Studies* 50(2/3). 2022. P. 411–432.
19. Santaella, Lucia. Consciousness and mind in Peirce: Distinctions and complementarities. *Semiotica* 243. 2021. P. 105–128.
20. Savan, David. *An Introduction to C.S. Pierce's Full System of Semeiotic*. Toronto: Toronto Semiotic Circle. 1988. P. 74.
21. Sekula, Alan. Photography Between Labour and Capital. In Benjamin H. D. Buchloh and Robert Wilkie, eds., *Mining Photographs and Other Pictures 1948-1968: Photographs by Leslie Shedden*. Halifax: Press of Nova Scotia College of Art and Design. 1983. P. 193-268.
22. Short, T.L. *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007. P. 374.
23. Sonesson, Goran. *Pictorial concepts. Inquiries into the semiotic heritage and its relevance for the analysis of the visual world*. Lund: Aris / Lund University Press. 1989. P. 369.
24. Sonesson, Goran. Indexicality as Perceptual Mediation. *Papers from the third bi-annual meeting of the Swedish Society for Semiotic Studies* edited by Christiane Pankow, Gothenburg University. SSKKII Report 9604. 1996. P. 127–143
25. *The Essential Pierce. Vol. 1*. The Pierce Edition Project (eds.). Bloomington, IN: Indiana University Press. 1992. P. 399.
26. *The Essential Pierce. Vol. 2*. The Pierce Edition Project (eds.). Bloomington, IN: Indiana University Press. 1998. P. 584.
27. West, Donna E. The dialogic nature of double consciousness and double stimulation: Implications from Peirce and Vygotsky. *Sign Systems Studies* 49(1/2). 2021. P. 235–261.
28. West, Donna E. The element of surprise in Peirce's double consciousness paradigm. *Semiotica* 243. 2021. P. 11–47.
29. West, Donna E. Peirce's vocation for consciousness: An evolutionary account. *Semiotica* 243. 2021. P. 1–10.

Отримана 26.04.2025

Прорецензована: 11.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: i.k.yaremenko@udu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-50-53>

Яременко І. Етика сталого розвитку: концептуальні дискусії. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» : науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 50–53.

УДК 17.022:504

Іван Яременко

ЕТИКА СТАЛОГО РОЗВИТКУ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ДИСКУСІЇ

У статті розглянуто концептуальні дискусії в галузі етики сталого розвитку, що набувають дедалі більшої актуальності у зв'язку з поглибленням глобальних екологічних, політичних, соціальних та моральних викликів. Автор аналізує ключові етичні підходи до обґрунтування моральної відповідальності перед майбутніми поколіннями, зокрема проблему неідентичності, сформульовану Дереком Парфітом, яка ставить під сумнів можливість нанесення шкоди ще неіснуючим особам. Особлива увага також приділена критиці принципу впливу на людину та концепції безособових благ у працях Робіна Еттфілда, згідно з якими моральні обов'язки можуть стосуватися не лише конкретних осіб, а й умов, необхідних для існування людства в майбутньому – таких як екологічна цілісність чи стабільність клімату. Показано, що відмова від суто реляційної моделі моралі відкриває простір для етичної аргументації, орієнтованої на збереження довготривалих колективних благ, які мають внутрішню цінність незалежно від потреб нинішніх індивідів. У статті також розглянуто принцип заощаджень Джона Роулза як підґрунтя міжпоколіннєвої справедливості, підхід можливостей М. Нусбаум та А. Сена, а також аргументи критиків класичного утилітаризму, зокрема С. Гардінера, щодо ризику «тиранії майбутнього». Значну увагу приділено аналізу концептуального протиставлення антропоцентричних і неантропоцентричних моделей у сфері етики довкілля, а також концепціям слабкої та сильної сталості, які по-різному визначають допустимість заміщення природного капіталу іншими його формами. порушено питання про межі економічного зростання та необхідність перегляду домінуючої експансивної парадигми розвитку. У підсумку автор обґрунтовує необхідність формування нової нормативності, здатної формувати відповідальний спосіб мислення й дії та забезпечити збалансоване співіснування людини, суспільства і природи у довгостроковій перспективі.

Ключові слова: сталий розвиток, етика, етика довкілля, відповідальність, майбутні покоління.

Ivan Yaremenko

ETHICS OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT: CONCEPTUAL DEBATES

The article examines conceptual debates in the field of ethics of sustainable development, which are becoming increasingly relevant in connection with the deepening of global environmental, political, social, and moral challenges. The author analyzes key ethical approaches to justifying moral responsibility to future generations, in particular the problem of non-identity, formulated by Derek Parfit, which questions the possibility of causing harm to non-existent individuals. Particular attention is also paid to the criticism of the principle of human impact and the concept of impersonal goods in the works of Robin Attfield, according to which moral obligations can concern not only specific individuals, but also the conditions necessary for the existence of humanity in the future – such as ecological integrity or climate stability. It is shown that the rejection of a purely relational model of morality opens up space for ethical argumentation focused on the preservation of long-term collective goods that have intrinsic value regardless of the needs of current individuals. The article also examines John Rawls's principle of savings as the basis of intergenerational justice, the opportunities approach of M. Nussbaum and A. Sen, as well as the arguments of critics of classical utilitarianism, in particular S. Gardiner, regarding the risk of "tyranny of the future". Considerable attention is paid to the analysis of the conceptual opposition of anthropocentric and non-anthropocentric models in the field of environmental ethics, as well as the concepts of weak and strong sustainability, which differently determine the admissibility of replacing natural capital with its other forms. The question of the limits of economic growth and the need to revise the dominant expansive paradigm of development is raised. In conclusion, the author justifies the need to form a new normativity capable of shaping a responsible way of thinking and acting and ensuring a balanced coexistence of man, society, and nature in the long term.

Keywords: sustainable development, ethics, environmental ethics, responsibility, future generations.

У ХХІ столітті ідея сталого розвитку стала провідною парадигмою для формування політики та економіки розвинутих країн. Особливої ваги набуває обговорення етичних засад сталості – концептуальних орієнтирів, які визначають, що саме ми розуміємо під сталим розвитком і як маємо діяти у відповідності до нього. Метою цієї статті є аналіз ключових концептуальних і нормативних дискусій, які формують сучасне розуміння етики сталого розвитку.

Чільне місце у етичному дискурсі сталого розвитку посідає осмислення відповідальності перед майбутніми поколіннями. Серед найбільш значущих концептуальних викликів, що постають у дискусіях про моральні обов'язки перед майбутніми поколіннями, слід звернути увагу на проблему неідентичності (nonidentity problem), сформульовану Дерексом Парфітом [12]. Суть цієї проблеми полягає в тому, що наші дії сьогодні – особливо в екологічній та соціальній сферах – не лише впливають на умови життя в майбутньому, а й визначають, які саме люди з'являться на світ. Інакше кажучи, якщо ми змінюємо обставини сьогодення, ми тим самим змінюємо і склад майбутнього населення: у майбутньому житимуть зовсім інші люди, ніж ті, які б існували за інших умов. З цього твердження випливає парадокс: навіть якщо наші теперішні дії призводять до погіршення умов життя в майбутньому, ті люди, які народяться в цих умовах, не можуть вважати себе «ушкодженими», бо саме завдяки цим діям вони й з'явилися. У кращому сценарії їх просто не було б узагалі [12]. Цей парадокс кидає виклик традиційному уявленню про справедливість між поколіннями і ставить під сумнів можливість говорити про права тих, хто ще не народився. У такому контексті постає складне етичне питання: чи маємо ми моральні зобов'язання перед майбутніми людьми, якщо саме їхнє існування залежить від наших рішень сьогодні?

Парфіт доводить, що раціональність не може бути зведена до переслідування особистих інтересів, що особливо співзвучно з етичними засадами сталого розвитку. Його критика теорії власного інтересу (self-interest theory), яка стверджує, що кінцевою раціональною метою кожної людини є забезпечення максимально можливого добробуту свого життя, виявляє обмеженість погляду на моральні та раціональні дії крізь призму суто егоцентричного підходу [12]. Як зазначає Парфіт центральним аргументом такого підходу є: «Для кожної людини існує одна надраціональна кінцева мета: щоб її життя для неї складалося якнайкраще» [12, с. 4], проте ця концепція стає проблематичною, якщо розглядати її наслідки в ширшому контексті, зокрема в етиці довкілля.

Парфіт звертає увагу на феномен «раціональної ірраціональності», коли людина, на перший погляд, діє ірраціонально, хоча насправді це може бути найраціональнішим вибором у певному контексті. Така ситуація особливо важлива для обговорення питань сталого розвитку, адже прагнення до особистої чи колективної вигоди часто призводить до глобальних проблем, як-от деградація довкілля чи кліматична криза. Парфіт підкреслює, що іноді раціональні дії потребують прийняття спільної відповідальності або самообмеження. Такі дії можуть видаватися ірраціональними з вузької перспективи особистих інтересів, проте вони необхідні для забезпечення добробуту та справедливості в довгостроковій перспективі [12].

Як вже йшлося вище, Парфіт вказує на те, що наші дії сьогодні визначають, хто саме існуватиме в майбутньому, ускладнюючи уявлення про можливість завдання шкоди чи принесення користі конкретним особам у майбутньому. Натомість він пропонує розглядати безособову цінність результатів: «деякі наслідки є добрими чи поганими у сенсі, що має моральне значення» [12, с. 3], як-от збереження екологічної цілісності чи біорізноманіття, незалежно від того, які саме особи зазнають впливу. Ця перспектива перегукується з критикою принципу впливу на людину (person-affecting principle), запропонованою Робіном Еттфілдом [1], та його акцентом на безособових благах – сутностях і умовах, що мають внутрішню цінність, незалежно від їхнього відношення до конкретної особи.

Примітно, що у сучасній етиці довкілля дискусія щодо основ нормативності часто протиставляє персоналістські підходи, які розглядають моральні обов'язки як похідні від міжособистісних стосунків, ширшим концепціям, що визнають моральну значущість безособових благ. Робін Еттфілд [1] переконливо обстоює останню позицію, наголошуючи на важливості моральних обов'язків, які не адресовані жодній конкретній особі, а натомість спрямовані на людство загалом, майбутні покоління або природне середовище. Такі обов'язки, які він називає безособовими, кидають виклик усталеним реляційним моделям, зокрема поглядам Джеймса Келленбергера, який стверджує, що вся моральна нормативність випливає з належних людських стосунків. Еттфілд також заперечує проти моделей, що пояснюють моральність лише через особисті стосунки, підкреслюючи, що багато моральних обов'язків, зокрема пов'язаних із забрудненням навколишнього середовища, належать «моральній спільноті загалом, а не комусь конкретно» [1 с. 20].

Ключовим у цій дискусії є критика Еттфілдом так званого принципу впливу на людину, згідно з яким моральні обов'язки мають силу лише тоді, коли вони адресовані конкретним особам чи групам. Еттфілд підкреслює, що дотримання цього принципу зробило б більшість моральних обов'язків, спрямованих на майбутнє, ілюзорними, адже вони стосувалися б людей, які ще не існують і чий особистості

наразі невідомі. Такий висновок, за його словами, є етично неприйнятним. Він дозволив би нам ігнорувати інтереси майбутніх поколінь або не людських істот без будь-яких моральних наслідків, що суперечить загальноприйнятим уявленням про справедливість та моральну відповідальність [1]. Еттфілд наполягає на тому, що наша етична система має включати обов'язки, які стосуються тих, хто може з'явитися у майбутньому, а також умов, необхідних для життя і процвітання, таких як стабільність клімату, збереження біорізноманіття та культурна спадкоємність [1, с. 20–21]. Такі міркування ведуть до визнання існування безособових благ – сутностей і умов, що мають цінність не тому, що вони служать інтересам конкретної особи, а тому, що вони володіють внутрішньою або невивідною цінністю. Еттфілд наводить приклади таких благ, як придатна для життя планета, екологічна цілісність і збереження культурної спадщини. Ці блага мають не лише інструментальну корисність, а й цінність саму по собі, незалежно від того, хто отримує від них користь.

Крім того, Еттфілд розглядає свої погляди в контексті консеквенціалістської моральної парадигми, стверджуючи, що моральні агенти зобов'язані діяти так, як того вимагає сукупність найбільш вагомих причин, що підтримують різні можливі варіанти дій. Деякі з цих причин є особистими або реляційними, проте багато з них мають безособовий характер, впливаючи з внутрішньої цінності таких результатів, як добробут, автономія чи екологічна стабільність [1, с. 22–23].

Також для осмислення етичних дискусій щодо відповідальності перед майбутніми поколіннями варто розглянути концепцію «принципу заощадження» (savings principle) Джона Роулза, викладену у його праці «Теорія справедливості». Роулз стверджує, що кожне покоління має обов'язок зберігати справедливу кількість матеріальних багатств і культурних ресурсів для наступних поколінь, забезпечуючи тим самим незменшення рівня добробуту та культурного розвитку з часом. Цей обов'язок впливає з гіпотетичного суспільного договору, укладеного за умов «завіси незнання» (veil of ignorance), де раціональні агенти домовляються про принципи справедливості, не знаючи свого місця в суспільстві чи до якого покоління вони належать [13]. У цьому контексті було б ірраціонально для будь-якого покоління виснажувати ресурси чи підривати культурні інституції так, щоб це завдавало шкоди майбутнім членам суспільства, адже ніхто не знає, чи не опиниться він сам у такій не вигідній позиції.

В той же час, Стівен Гардінер [4] застерігає, що класичний утилітаристський підхід, який прагне максимізувати загальний добробут усіх поколінь, може ненавмисно накладати надмірний тягар на сучасне покоління. Ця «тиранія майбутнього», як її описує Гардінер, створює ризик того, що поточні покоління матимуть непропорційно великі обов'язки для забезпечення лише незначних переваг для далеких нащадків [4, с. 329–330]. Критика Гардінера підкреслює напруження між етичним імперативом враховувати добробут майбутніх людей і ризиком підриву добробуту тих, хто живе сьогодні.

У ширшому етичному дискурсі підхід можливостей (capabilities approach) Марти Нусбаум та Амартія Сена додає ще один вимір, що збагачує обґрунтування етики міжпоколіннієвої справедливості. Нусбаум [4] стверджує, що справедливість вимагає забезпечення умов, необхідних для розвитку та реалізації людиною низки фундаментальних можливостей, таких як здоров'я, освіта та політична участь. Поширюючи цей підхід на майбутні покоління, стає очевидним, що сучасні покоління мають моральний обов'язок зберігати соціальні, економічні та екологічні умови, які дозволять майбутнім людям реалізувати ці можливості.

Осмислення етики сталого розвитку неможливо також без аналізу розмежування антропоцентричної та неантропоцентричної етики. «Просвітницький антропоцентризм» (enlightened anthropocentrism) визнає, що добробут людини залежить від здорового довкілля, і тому підтримує захист природи як прагматичну необхідність для людського процвітання [10]. Проте критики зауважують, що навіть така форма антропоцентризму ризикує зводити природу до інструменту для задоволення людських потреб, що може виправдовувати завдання шкоди довкіллю заради короткострокових інтересів людини [2]. На противагу цьому, неантропоцентричні підходи, такі як біоцентризм [15], екоцентризм [7] та глибинна екологія [9], підкреслюють внутрішню цінність живої та неживої природи та екосистем.

Також важливим для нашої наукової розвідки є аналіз парадоксу зростання, який становить один із значущих філософських викликів для концепції сталого розвитку. Доповідь «Межі зростання», підготовлена Римським [8], застерігала, що експоненційне економічне й демографічне зростання на планеті з обмеженими ресурсами неминує призведе до колапсу. Це змушує людство переосмислити своє ставлення до природи та використання ресурсів. У відповідь на ці виклики виникли рухи degrowth і post-growth, які виступають за планове скорочення споживання та виробництва з метою

досягнення екологічної збалансованості і соціальної справедливості [6] та провокують переосмислення традиційних уявлень про те, що розвиток обов'язково пов'язаний з економічною експансією, пропонуючи натомість глибоку трансформацію суспільних цінностей і способу організації життя – з акцентом на добробут, а не на матеріальні накопичення.

У цьому контексті особливої актуальності набуває дискусія про слабку та сильну сталість. Концепція слабкої сталості, яку сформулювали економісти Роберт Солоу [14] і Джон Хартвік [5], виходить із припущення, що різні форми капіталу – природний, людський, фізичний – є взаємозамінними. Втрата природного капіталу вважається прийнятною, якщо вона компенсується інвестиціями в інші ресурси, що забезпечують сталий добробут. Проте такий підхід ризикує перетнути критичні екологічні межі, оскільки не всі природні системи можуть бути відновлені або замінені. Натомість сильна сталість, концептуально розвинута Германом Дейлі [3], стверджує, що певні елементи природного капіталу є незамінними й повинні зберігатися в незмінному вигляді. Сильна сталість, таким чином, втілює більш послідовну екологічну етику, згідно з якою сталий розвиток можливий лише за умови збереження базових екологічних систем, що підтримують життя.

Підсумовуючи зазначимо, що сталий розвиток як етична та соціально-філософська категорія потребує глибокого переосмислення моральних засад у світлі викликів, що постають перед сучасним людством. Аналіз сучасних концептуальних підходів засвідчує необхідність перегляду традиційних антропоцентричних і реляційних моделей моралі на користь ширших етичних парадигм та творення основи для нової нормативності, здатної відповідати на виклики глобальної екологічної кризи та формувати відповідальний спосіб мислення й дії, здатний забезпечити збалансоване співіснування людини, суспільства і природи у довгостроковій перспективі.

Література:

1. Attfield, R. (2012). *Environmental ethics: An overview*. In eLS. <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0024201>
2. Callicott, J. B. (1989). *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. Albany: State University of New York Press.
3. Daly, H. E. (1990). Toward some operational principles of sustainable development. *Ecological Economics*, 2(1), 1–6. [https://doi.org/10.1016/0921-8009\(90\)90010-R](https://doi.org/10.1016/0921-8009(90)90010-R)
4. Gardiner, S. M. (2004). The pure intergenerational problem. *The Monist*, 87(3), 329–346.
5. Hartwick, J. M. (1977). Intergenerational equity and the investing of rents from exhaustible resources. *The American Economic Review*, 67(5), 972–974.
6. Hickel, J. (2020). *Less is more: How degrowth will save the world*. London: Penguin Random House.
7. Leopold, A. (1949). *A sand county almanac*. Oxford: Oxford University Press.
8. Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., & Behrens III, W. W. (1972). *The limits to growth*. New York: Universe Books.
9. Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry*, 16(1–4), 95–100.
10. Norton, B. G. (1991). *Toward unity among environmentalists*. Oxford: Oxford University Press.
11. Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
12. Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
13. Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
14. Solow, R. M. (1991). Sustainability: An economist's perspective. In *Economics of the Environment* (pp. 179–187). New York: Norton.
15. Taylor, P. W. (1986). *Respect for nature: A theory of environmental ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Отримана 15.04.2025

Прорецензована: 05.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: mlesiv@ucu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-54-57>

Лесів М. «Філософія серця» Григорія Сковороди у світлі патристичної антропології. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 54–57.

УДК 27-18:141.319.8

Михайло Лесів

«ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ» ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ У СВІТЛІ ПАТРИСТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Стаття розглядає філософію серця Григорія Сковороди як основу християнської антропології в українському контексті, пропонуючи новий підхід до інтерпретації його думки. Автор підкреслює, що вчення Сковороди про "внутрішню людину" та серце як центр особистого духовного життя тісно пов'язане з традицією патристичного богослов'я, що є ключовим аспектом як у християнській традиції, так і в персоналістичній філософії. Особлива увага приділена ролі самопізнання у процесі богоспількування та трансформації особистості. Новизна дослідження полягає у висвітленні ролі скovorодинської антропології в умовах сучасної української кризи і війни, де ідеї філософа можуть слугувати джерелом стійкості та надії. Аналізуючи антропологічну структуру людини за Сковородою, автор доводить, що його вчення про серце як точку зустрічі Бога і людини зберігає свою актуальність у сучасному богословському дискурсі.

Ключові слова: Григорій Сковорода, філософія серця, християнська антропологія, внутрішня людина, самопізнання, богоспількування, патристичне богослов'я, київська богословська школа, філософський персоналізм, антропологічна криза, війна, стійкість, надія.

Mykhaylo Lesiv

“THE PHILOSOPHY OF THE HEART” OF HRYHORII SKOVORODA IN THE LIGHT OF PATRISTIC ANTHROPOLOGY

The article examines Hryhorii Skovoroda's philosophy of the heart as a foundation for Christian anthropology in the Ukrainian context, offering a new approach to interpreting his thought. The author emphasizes that Skovoroda's teaching on the "inner person" and the heart as the center of personal spiritual life is closely connected to the tradition of Patristic theology, which is a key aspect both in Christian tradition and in personalist philosophy. Special attention is given to the role of self-knowledge in the process of communion with God and personal transformation. The novelty of the study lies in highlighting the role of Skovoroda's anthropology in the context of Ukraine's current crisis and war, where the philosopher's ideas can serve as a source of resilience and hope. By analyzing Skovoroda's anthropological structure of the human being, the author argues that his teaching on the heart as the meeting point between God and the human person remains relevant in contemporary theological discourses.

Keywords: Hryhorii Skovoroda, philosophy of the heart, Christian anthropology, inner person, self-knowledge, communion with God, patristic theology, Kyiv theological school, philosophical personalism, anthropological crisis, war, resilience, hope.

Численні дослідження творчості Григорія Сковороди (1722-1794), що не перестають з'являтися аж по сьогодні, свідчать про актуальність українського філософа. Навіть в умовах війни скovorодинська любов до мудрості не перестає надихати українців. Як влучно висловився Ростислав Семків: «можна прострелити голову пам'ятника Шевченкові в Бородянці, проте він продовжуватиме промовляти; можна ракетним залпом знищити музей Сковороди, але його постать вціліє й випромінюватиме світло мудрості» [3, с. 10].

У різні культурні епохи читачі вбачали в Сковороді актуального філософа, що аналізує основні сфери людського буття, а професійні дослідники пов'язували витоки його ідей з різними філософськими традиціями. Одні відносили скovorодинську творчість до філософії Платона, Аристотеля або стоїків, інші – до християнських Святих Отців, а треті – до Спінози чи представників «німецького містицизму», таких як майстер Екхарт та Ангелус Сілезіус. Не бракує також тих науковців, які вбачають у поглядах українського філософа характерні ознаки «київської школи» [5, с. 168-170]. Справді, Сковороду не можливо відділити від культурного життя його часу, створеного Києво-Могилянською академією.

Звуки сирен, що сповіщають про повітряну тривогу в Україні, сьогодні символічно нагадують про важливість пізнання людини, бо війна демонструє антропологічну кризу. Хто як не Сковорода зможе

потішити українські серця та розповісти, що крізь смерть можна розгледіти воскресіння? У цій статті будуть проаналізовані основні елементи християнської антропології Григорія Сковороди.

Осмислення та вивчення філософської думки Григорія Сковороди спонукає нас неминуче зупинитися на антропології як на основному аспекті його вчення. Погодившись із думкою багатьох дослідників, що мислитель не побудував філософської системи, ми повинні також сказати, що Сковорода мав чітку мету – визначення місця людини в космічній, тобто універсальній дійсності. У своїх творах він не висловлює абстрактних понять, але, насамперед, дає відповіді на актуальні для свого часу проблеми, звертаючись до конкретних людей, шукаючи найкращий спосіб наблизити людину до істинного знання, тобто до Бога. Саме в людині скриті таємниці буття, відтак шлях до її пізнання, радше до самопізнання, є філософським методом Сковороди.

Причина антропологічних пошуків Григорія Сковороди криється в онтологічному бажанні людства до пізнання. Такий підхід робить його роздуми близькими до патристичних [4, с. 93-108]. Сковорода вивчає людину не для того, щоб розвинути своєрідний антропологічний ексклюзивізм, а для того, щоб зрозуміти справжню людину, яка діє згідно з божественним духом – інтегральною частиною її особи. Коли людина живе згідно з волею Бога, то формується як справжня особистість, що може досягти правдивої та повної реалізації. У поетичному творі до свого учня і друга Михайла Ковалинського Сковорода пише: «Як діє по-Божому дух твій, гідне це справді тебе: Кращого діла йому годі собі уявити» [1, с. 1154]. Життя у Бозі, отже, дарує людині самореалізацію та внутрішню гармонію, однак для цього людина має пізнати себе.

Одним із ключових підходів християнської антропології є бажання показати внутрішню, «глибоку» людину, дуже відмінну від зовнішньої. Для Сковороди зовнішня людина не представляє в собі жодної духовної цінності. Пізнати внутрішню людину означає пізнати людське серце, в якому знаходиться центр особистого духовного життя. У знаменитому діалозі «Наркіс», один з персонажів під ім'ям Друг викликає: «О серце, бездно всіх вод та небес ширша!.. Яка ти глибока! Все охоплюєш і складаєш, а тебе ніщо не вміщує» [2, с. 163]. Для філософа, отже, внутрішня людина виражається поняттям серце – тут бездна самопізнання та пізнання світу, тут зустріч з Богом.

Дмитро Чижевський, один з найвизначніших дослідників Григорія Сковороди, зазначає, що «не надаючи поняттю серця емоційного відтінку, Сковорода у своєму вченні протиставляється психологічному раціоналізму своєї епохи» [5, с. 151]. У слід за платонівськими та християнськими авторами, Сковорода не апелює до емоційного рівня людини, бо серце не «сліпа сила», але «зряча і пророча», це «основа всього доброго і світлого» [2, с. 162]. Серце оживляється тоді, коли людина занурюється у пізнання себе. Саме це є першим кроком на шляху до пізнання всесвіту: «коли хочемо виміряти небо, землю та моря, маємо спершу виміряти самих себе з Павлом власною нашою міркою» [2, с. 162].

Ця цитата яскраво виражає потребу самопізнання. У ній Сковорода пов'язує життя окремої людини з життям всесвіту. Водночас, не можна забувати, що пізнання себе не веде до автоматичного пізнання інших речей. Щоб пізнати сотворений Богом світ, треба наслідувати Христа, як наслідував Його апостол Павло. Саме тоді шлях самопізнання приведе людину до істинного пізнання.

Загально відомим є той факт, що у своїй творчості Сковорода не дотримувався однієї системної теоретичної побудови. Говорячи про справжнє пізнання філософ, однак, формулює чітке твердження: метою, заради якої важливо пізнати своє серце, є наближення до Бога. Це не теоретичні роздуми про божественне, але особова зустріч з Богом. Помічаємо, що біблійна концепція серця, за якою воно визнається центром духовного життя людини, є дуже близькою для Сковороди. Важливо підкреслити, Сковорода не надає поняттю серця (розуму, волі, почуття) жодного психологічного аспекту, як це інколи траплялося в історії розвитку християнської думки [9, с. 215-216], але в його творах серце завжди залишається лише точкою спілкування та поєднання між Богом і людиною. У вже згаданому діалозі «Наркіс» Друг говорить: «Праведно вимагаєш, через те, що Бог від нас ні молитов, ні жертв прийняти не може, коли ми його не пізнали. Люби його і наближайся до нього завжди, серцем і пізнанням наближайся, не зовнішніми ногами й вустами. Серце твоє є голова зовнішностей твоїх. А коли голова, то сам ти є твоє серце. Але коли не наблизися і не співпрянешся із тим, хто є твій голові головою, то залишишся мертвим тінню і трупом. Коли є тіло над тілом, тоді є й голова над головою і вище старого *нове серце*» [2, с. 164].

Бачимо, що Сковорода, будучи вірним традиції східнохристиянського богослов'я, стверджує, що серце є точкою спілкування між людиною і Богом. Людське серце, очищене любов'ю, відкривається в молитві. Це шлях особистої зміни, мета якої полягає в сопричасті з Творцем.

Для існування справжньої людини потрібен союз між видимою та невидимою її частинами: видиме має підкорятися невидимому, бо останнє «краще». Цей союз тілесного і духовного пояснює ще один персонаж діалогу, Клеопа: «Тепер розумію, що тіло моє є якраз те, що стіни храму, або те, що в посудині черепок. А серце й думки мої те, що у храмі жертвоприношення, або те, що в посудині вода. А скільки стіни дешевші жертв, бо вони для жертв, а не жертви для стін, і черепок для води, а не вода для посудини, так і душа моя, думки і серце є ліпші мого тіла» [2, с. 164-165].

Філософ не заперечує важливості тіла, але пропонує чітке взаємне підкорення, де одна частина є опорою для іншої, і де кожна сфера людської особи відіграє свою важливу роль, необхідну для повноцінного життя людини. У цьому пункті думка Григорія Сковороди дуже близька до вчення Псевдо-Макарія, який порівнює людське тіло з прекрасним одягом, який треба берегти й шанувати [7, с. 240-241], щоб оновити всю людську особистість. Використання образу людського тіла як храму дуже близьке для отців. Як пояснює Ланфранко Россі: «Аналогія між зовнішнім та внутрішнім космосом підтверджується відповідністю, яку обидва мають зі структурою стародавнього храму. Зовнішня частина храму відповідає світу, який, як ми бачили, складається з чотирьох елементів. Завіса, тобто двері до оселі, представлена небозводом; Святеє Святих, із надземної реальності, де безтілесні й нематеріальні істоти безустанно славлять Бога і благають Його за нас. Тому планети й зірки, здається, становлять ті двері небесної сфери, вхід у які є свого роду найвищою перевіркою чистоти душі. Далі є ангели, розташовані в дев'ять рядів, які передають просвітлення та гнозис, аж до останнього рангу, рангу ангелів, який передає їх людям» [8, с. 370].

Окремою темою сковородинської антропології є інтелектуальне людське знання, бо воно теж займає нерозривне місце в структурі людини. Якщо хтось цінить лише знання цього світу, то, за словами українського філософа, він бачить лише тінь, не помічаючи справжнього. Друг з діалогу «Наркіс» говорить: «Бачиш у собі саму землю. Але через те нічого не бачиш, бо земля і ніщо – це одне і те ж. Одна річ бачити тінь дуба, а інша – саме дерево. Бачиш тінь свою, просто кажучи, порожнечу свою і ніщо. А самого себе ти зроду не бачив» [2, с. 156]. Намагаючись представити механізм пізнання справжньої людини, Сковорода стверджує, що лише людським знанням такі глибини не під силу, відтак людський інтелект та знання філософ трактує як двері, котрі провадять до віри, бо лише з вірою можна сягнути справжнього знання. Ще один персонаж діалогу на ім'я Памво говорить: «Отже, коли хочеш щось пізнати та зрозуміти, треба спершу вийти на гору видіння Божого. Там-бо ти, просвічений таємним промінням Божества, зрозумієш, що захочеш, не тільки орлину юність, старіючу старості ризу, а й ветхе ветхих і небеса небес. Але хто нас виведе з пекельного рову? Хто виведе на гору Господню? Де ти, світе наш, Христе Ісусе? Ти один говориш істину в серці своєму. Слово твоє і є істина. Євангеліє твоє є запалений ліхтар, а ти в ньому сам світло. [...] Цей Божий дім ззовні здається скотською печерою, але всередині Діва родить того, кого ангели оспівують безнастанно. В порівнянні до цієї мудрості всі світові мудрості ніщо інше є як рабські хитрощі» [2, с. 180].

У цьому твердженні є багато образів та символів, що демонструють глибину сковородинської думки. Так, наприклад, образ печери символізує людську недосконалість, представляє темряву, яка є всередині людини, водночас підкреслюється велич та важливість таємниці, що прихована всередині. Окремі Отці Церкви, говорячи про людське тіло, стверджували про його необхідність та унікальність. Проводячи паралель між Сковородою та Отцями варто зазначити, що християнські автори підкреслювали унікальність та багатогранність людського тіла. Томаш Шпідлік, дослідник вчення Отців Церкви, зазначає, що для прикладу, Григорій Ніський стверджував, що «тіло є місцем перебування душі», а в іншому місці, захищаючи гідність тіла, висловився: «не тіло є джерелом зла, а свобода» [10, с. 113]. Хоч у патристичній літературі ми інколи зустрічаємо протиріччя, однак після ретельного аналізу обов'язково виявимо, що традиція Церкви одностайна: «саме тілесність Христа відіграє головну роль у таємниці відкуплення» [10, с. 111]. Як бачимо з вищенаведеного уривку з діалогу «Наркіс», Григорій Сковорода також мислить у цьому руслі.

Діва уособлює для Сковороди віру в людину, бо вона народжує Божого Сина, відтак всередині людства народжується Бог, тобто людина зуміла прийняти Бога у своє життя. Цей образ дуже цінується Отцями Церкви. Як пояснює Маріо Марітано: «Отці завжди споглядали Діву Марію у світлі Втіленого Слова. Істотним орієнтиром були біблійні дані та фундаментальний христологічний контекст. Отці говорять про Марію в біблійному контексті, поглиблюючи спасительну подію Христа, ілюструючи таємницю і сотеріологічне завдання Церкви» [6, с. 838].

Вслід за Отцями Сковорода від образу Богородиці приходить до особи Ісуса Христа, правдивого Світла. Без пізнання особи Спасителя не можна, пізнати справжню людину, тобто пізнати самого себе. У діалозі «Наркіс» Друг говорить: «Стривай! Стривай! Як ти швидко забув – двоє, двоє! Є тіло звичайне і є тіло духовне, сокровенне, таємне, вічне. То чому не бути двом серцям? Бачив ти і любив боввана та ідола в тілі своїм, а не істинне тіло, сокровенне у Христі. Ти любив сам себе, тобто порошок свій, а не сокровенну Божу *істину* в собі, якої ти ніколи не бачив і не вважав її за буття [...] Чи не старий ти Адам, тобто старий міх х ветхим серцем?» [2, с. 171].

Можемо підсумувати, згідно Григорія Сковорода справжня антропологія криється в особі Ісуса Христа, нового Адама. Перехід від зовнішньої до внутрішньої людини є пізнанням себе в наслідуванні Христа. Шлях самопізнання проходить крізь раціональність та сягає глибин віри. Це шлях крізь смерть до воскресіння: «Усе, що ми досі бачили, що воно таке? Земля, плоть, пісок, полин, жовч, смерть, тьма, злість, пекло... Тепер починає світити *ранок воскресіння* [...] Я – то Господь, який кличе тебе за йменням твоїм, Бог Ізраїлів» [2, с. 173].

Література:

1. Сковорода Г. *Листи до Михайла Івановича Ковалинського*, в: Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів*. Харків 2011. С. 1060–1232.
2. Сковорода Г. *Наркіс. Розмова про те: пізнай себе*, в: Сковорода Г. *Твори у двох томах*, т. 1. Київ 2005. С. 151–179.
3. Семків Р. *Як читати українських класиків*. Київ 2024. 296 с.
4. Ушкалов Л. *Філософія свободи Григорія Сковорода*. Харків: Фоліо, 2024. 224 с.
5. Чижевський Д. *Філософські твори у чотирьох томах*; під заг. ред. В. С. Лісового; Ін-т філософії ім. Г. Сковорода НАН України, Наук. Т-во ім. Шевченка в Америці, Укр. Вільна Акад. Наук (США). – Київ: Смолоским, 2005. 400 с.
6. Maritano M. *Mariologia*, Di Berardino, M. Simonetti e G. Fedalto (edd.). *Dizionario di letteratura patristica*. Milano 2007. С. 835-839
7. Pseudo-Macario, in *Omellie spirituali*. Mura G. et al (edd.). *La teologia dei padri. Testi dei padri latini greci orientali scelti e ordinati per temi*, vol. 1. Roma 1974. С. 192-256.
8. Rossi L. *I filosofi greci padri dell'esicismo. La sintesi di Nicodemo Aghiorita*. Torino: Il Leone verde, 2000. 608 с.
9. Špidlik T. *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma: Видавництво Pontificio Istituto Orientale, 2000. С. 215-216.
10. Špidlik T. *La spiritualità dell'oriente cristiano*. Cinisello Balsamo. Roma: Studiomi, 1995. 184 с.

Отримана 26.04.2025

Прорецензована: 11.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: patynivan0808@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-58-62>

Патин І. Герменевтика як подія сенсу: між мовою, буттям та історією. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 58–62.

УДК 141.33:2-587

Іван Патин**ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ПОДІЯ СЕНСУ: МІЖ МОВОЮ, БУТТЯМ ТА ІСТОРІЄЮ**

У статті досліджується радикальний зсув у сучасній філософії – від технічного уявлення про розуміння до його осмислення як події, що відбувається в перехресті мови, буття й історії. Автор розвиває онтологічно орієнтовану герменевтику, яка розглядає сенс не як готову сутність, а як те, що виникає щоразу наново – в діалозі, мовній артикуляції та історичній ситуації. Розуміння постає не як нейтральне передавання значення, а як жива, непередбачувана зустріч, що трансформує не лише зміст, а й самого інтерпретатора. Герменевтика постає тут не як метод, а як спосіб людського буття, що відкриває простір для саморозуміння та діалогу. Спираючись на класиків (Шляєрмахер, Дільтай, Гайдеггер, Гадамер, Рікер) та сучасних дослідників (Walhof, Carvalho, Engelland, Rossoni), автор підкреслює, що мова – не засіб передачі, а подія виникнення смислу. Аналізуються герменевтичне коло, інтерсуб'єктивна зумовленість розуміння та історичність сенсу як простору формування ідентичності. У часи після істини герменевтика виявляється не лише філософською позицією, а екзистенційною необхідністю, що допомагає людині знаходити себе у світі смислової множинності.

Ключові слова: герменевтика, подія сенсу, мова, розуміння, історія, феноменологія.

Ivan Patyn**HERMENEUTICS AS AN EVENT OF MEANING:
BETWEEN LANGUAGE, BEING, AND HISTORY**

The article explores a radical shift in contemporary philosophy – from a technical conception of understanding to its interpretation as an event occurring at the intersection of language, being, and history. The author develops an ontologically oriented hermeneutics that treats meaning not as a pre-given essence, but as something that arises anew each time – in dialogue, linguistic articulation, and historical situation. Understanding appears not as a neutral transmission of meaning, but as a living, unpredictable encounter that transforms not only the content but also the interpreter themselves. Hermeneutics is presented not as a method, but as a mode of human existence that opens a space for self-understanding and dialogue. Drawing on classical thinkers (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricœur) and contemporary scholars (Walhof, Carvalho, Engelland, Rossoni), the author emphasizes that language is not a tool of transmission, but an event of meaning's emergence. The article analyzes the hermeneutic circle, the intersubjective conditioning of understanding, and the historicity of meaning as a space for the formation of identity. In the post-truth era, hermeneutics emerges not only as a philosophical stance, but as an existential necessity that helps human beings find themselves within a world of meaning pluralism.

Keywords: hermeneutics, event of meaning, language, understanding, history, phenomenology.

Постановка проблеми. Сенс у філософії є не просто теоретичною конструкцією, а подією дійсності, що відбувається між мовою, буттям і історією. Він не існує у вигляді позачасової істини, а народжується щоразу заново в конкретному акті розуміння. З давніх часів філософи намагалися збагнути, як пов'язуються слово, досвід і смисл у контексті людського життя, де жодна думка не постає незалежно від культурної пам'яті. Якщо античність зосереджувалась на логосі як порядку світу, то сучасна філософія дедалі більше звертається до мови як до середовища, в якому істина не просто проголошується, а стає доступною. Цей зсув від онтології речі до онтології смислу зумовлює потребу в такій філософії, яка не лише описує світ, а входить у діалог із його відкритістю. На тлі глобальної фрагментації та зміщення традиційних рамок пізнання виникає потреба в тому, щоб переосмислити саму подію сенсу як таку, що не передує мові, а розгортається в ній. У сучасному філософському горизонті ця проблема постає надзвичайно гостро, коли розуміння стало неочевидним, а сенс – подією, герменевтика постає не як академічна дисципліна, а як умова можливості осмисленого буття.

Актуальність дослідження: зумовлена зростаючою потребою у філософському переосмисленні самого феномену розуміння в умовах епохи після істини, фрагментації дискурсів та глобальної множинності смислів. Традиційне уявлення про розуміння як відтворення змісту або тлумачення вже наявного знання поступається місцем ідеї розуміння як події – непередбачуваної, живої, часово й

культурно вкоріненій зустрічі між мовою, традицією та історичним суб'єктом. Саме герменевтична філософія, що вийшла за межі інтерпретаційної методології й перетворилась на онтологію смислу, надає підстави для розгляду розуміння як способу буття.

Мета статті. Мета статті полягає в осмисленні розуміння як події, що відбувається на перетині мови, буття та історії, у межах філософської герменевтики. Такий підхід передбачає не лише концептуальний аналіз самого феномену розуміння, а й спробу простежити, як розуміння постає не як акт репрезентації чи реконструкції значення, а як жива і неповторна подія сенсу, що має онтологічний статус.

Виклад основного матеріалу. Питання сенсу, інтерпретації та досвіду займають центральне місце як у класичній феноменології, так і в сучасних герменевтичних студіях, що відображається у працях як класичних, так і новітніх дослідників. Мартін Гайдеггер у «Бутті і часі» [10] радикалізує феноменологічний метод, розглядаючи розуміння як екзистенціальну структуру буття-у-світі, через яку розкривається сенс буття. Ганс-Георг Гадамер у «Істині і методі» [3] поглиблює цей підхід, стверджуючи, що сенс завжди народжується в історичній події розуміння, яка здійснюється через мову та традицію. Поль Рікер [11] синтезує феноменологію та герменевтику, досліджуючи, як текст, дія та наратив формують простір осмислення людського досвіду. Серед сучасних авторів Жуан Карвалю [8] досліджує інтерсуб'єктивність у Гусерля і Левінаса як шлях до етичного розуміння іншого, тоді як Чад Енгелланд [9] і Клаудіо Россоні [12] розвивають феноменологію мови та естетичного досвіду як події відкриття істини й сенсу в чуттєвому та дискурсивному вимірах. У сучасній українській філософській традиції проблема сенсу – як у його екзистенційному, так і герменевтично-феноменологічному вимірі – активно осмислюється низкою дослідників, серед яких провідну роль відіграє Андрій Богачов [2]. У своїх працях він досліджує філософську герменевтику від її витоків до сучасних трансформацій, наголошуючи на центральності мови, істини та інтерпретації як способів відкриття сенсу. Особливо важливим є його внесок у проєкт «Феноменологічне мислення в українських термінах», у межах якого В. Кебуладзе [5] показує, як феноменологія в українському контексті відкриває нові горизонти осмислення досвіду. Водночас Вікторія Дубініна [4] аналізує герменевтику Гадамера та Гайдеггера з позицій філософії мови, історичності розуміння та методології інтерпретації, пропонуючи ґрунтовну реконструкцію герменевтичного підходу до людського буття як буття-в-сенсі.

Засади філософської герменевтики, що стали основою сучасного розуміння інтерпретації як діалогу з текстом, культурою і буттям, були вперше чітко окреслені Фрідріхом Шляєрмахером, який радикально переосмислив саму природу тлумачення. Його внесок у розвиток герменевтики полягає не лише в прагненні надати універсальний метод інтерпретації текстів, незалежно від їхнього жанру чи історичного контексту, а й у формулюванні методологічного принципу, який згодом стане ключовим для всієї герменевтичної традиції – принципу герменевтичного кола. Відповідно до цього принципу, розуміння частини тексту можливе лише через ціле, а розуміння цілого – лише через його частини, що вказує на динамічний і нескінченний характер інтерпретативного процесу. «Ф. Шляєрмахер першим сформулював головні засади філософської герменевтики, а також принцип герменевтичного кола як методологічну основу інтерпретації» [1, с. 249]. Таким чином, Шляєрмахер започатковує той поворот у герменевтиці, який перетворює її з допоміжної філологічної дисципліни на філософську методологію, що покликана розкривати смисли, вплетені в мову, історичний контекст та внутрішню інтенцію суб'єкта. Цей момент є принциповим для розуміння герменевтики як події сенсу, яка відбувається не поза мовою, а саме в мові, не попри історичність, а через неї. «Його “універсальна герменевтика” повинна була узагальнити всі міркування стосовно феномену розуміння, його закономірностей та принципів, на відміну від спеціалізованих практик тлумачення, які відрізнялися залежно від тексту: релігійного, філологічного чи юридичного характеру» [1, с. 249]. Ось короткий підсумок зусиль, які невдовзі будуть критично освоєнні наступниками.

Втім, герменевтика Шляєрмахера мала свою «ахіллесову п'яту» – вона не враховувала історичної змінності розуміння. Це дозволяло мріяти про пошук ідеального методу, що нібито відкриє прихований у текстах незмінний смисл. Віра в можливість відтворення «правильного» та незмінного сенсу тексту виявилася надто ідеалістичною, адже значення завжди залежать від епохи, культури та самого інтерпретатора. Незважаючи на це, його підхід справив значний вплив на подальший розвиток герменевтики.

Історичність, тобто змінність розуміння, врахував Вільгельм Дільтай: на відміну від Шляєрмахера, який зосереджував увагу передусім на мовній і психологічній взаємодії між автором і читачем, а також на мистецтві інтуїтивного «відтворення» смислу, Дільтай поставив перед собою більш амбітне завдання – обґрунтувати автономність гуманітарного пізнання як такого, що не зводиться до методів природничих наук. Дільтай вбачає ключову відмінність гуманітарних наук у тому, що вони не пояснюють дійсність за допомогою зовнішніх причинно-наслідкових зв'язків, як це роблять природничі науки, а прагнуть проникнути у внутрішню логіку життя. Він вводить поняття «переживання» як способу безпосереднього осягнення смислу, що дається через суб'єктивний досвід. У цьому контексті розуміння стає не лише інтелектуальним актом, а й екзистенційним залученням у життєвий світ іншої людини чи епохи. Це не є емпатією – емпатія залишається радше на рівні емоційного співпереживання чи проєкції власних почуттів на іншого, тоді як «переживання» у феноменологічно-герменевтичному сенсі є способом входження у світ значень, у спосіб існування іншого, де розуміння не просто відчувається, а структурується через сам досвід занурення. Коли ми тлумачимо текст, подію або іншу людину, ми не просто «додаємо знання», а розширюємо й модифікуємо власне буття, бо цей процес змінює те, ким ми є. Розуміння – це завжди зустріч із тим, що нас уже визначає, і водночас його нове осмислення, що дозволяє історичному горизонту змінюватися разом із нами.

Проте, що цікаво і методологічно показово, Дільтай, декларуючи неповторність і специфіку такого знання, не уникає апеляції до моделі природознавчої об'єктивності. «Необхідно зазначити, що орієнтація на ідеал об'єктивності, який притаманний природничим наукам з їхньою точною методичністю та чітко визначеними критеріями істинності, загалом є характерна для творчості В. Дільтая» [6, с. 213]. Він ніби намагається «препарувати» гуманітарне – як таке, що має свою логіку і свої форми істинності – але водночас відчуває тиск і спокусу забезпечити цьому знанню подібний до природничого авторитет точності, впорядкованості, методичної перевірності. Відтак постає певна напруга: Дільтай проголошує історичність людського досвіду, зануреного в смисли, які переживаються, а не обчислюються, – і водночас намагається надати цим переживанням статус науково доступного і системно описуваного явища. Ця напруга, хоч і не до кінця рефлексована самим Дільтаєм, відкриває шлях до нової фази в історії герменевтики, де її центр зміщується від ідеї методології до ідеї самоданості сенсу в історичному бутті.

Гайдеггер, послідовно працюючи над розширенням герменевтики за межі філології, пропонує нам бачити цей процес як структурну частину самозрозуміння людського буття. Розуміння в його концепції не є чисто інтелектуальним актом, а скоріше – буттєвим зусиллям, яке відбувається через взаємодію людини з її історичним і мовним середовищем. Згідно з Гайдеггером, герменевтика дає можливість Dasein (людському буттю) стати «розуміючою присутністю», тобто бути такою присутністю, що розуміє себе не як абстрактний об'єкт, а як істоту, яка живе і діє в часі, в історії і через мову. В цьому сенсі, герменевтика дозволяє Dasein ставати «заради себе самого», що означає можливість відкриття себе як суб'єкта, який має історію, переживання і майбутнє, а не лише як пасивного спостерігача. «Герменевтика створює для Dasein можливість стати і бути розуміючою присутністю заради себе самого» [4, с. 35].

Такий підхід до герменевтики радикально змінює уявлення про те, як ми взаємодіємо зі світом і культурою. Це не просто споглядальний процес, а активний, що є не тільки інтелектуальним розумінням, а й екзистенціальним проживанням смислу, який завжди залишається відкритим і змінним. Герменевтика Гайдеггера, таким чином, створює не лише умов для розуміння текстів, а й для того, щоб ми могли говорити про світ і самих себе в ньому як про неперервний процес інтерпретації, де кожен акт є частиною більших онтологічних зв'язків.

В контексті «герменевтики як події сенсу» цей підхід відкриває нові перспективи для розгляду людського існування не як фіксованого чи статичного, а як динамічного процесу, в якому мова, буття і історія взаємодіють і формують один одного. Цей перехід до самозрозуміння, або «розуміння заради себе самого», дозволяє нам визнати, що герменевтика стає не тільки інструментом для інтерпретації культурних чи філософських текстів, а й умовою для розвитку самоінтерпретації. Саме через цей процес розуміння Dasein стає відкритим для самого себе, отримуючи можливість стати істотою, яка не лише «є», але й «розуміє» своє буття у його історичному та мовному контексті. П. Рікер, звертаючись до Арістотеля, формулює одну з ключових тез: «інтерпретація – це інтерпретація за допомогою мови, перед тим як бути інтерпретацією мови» [7, с. 321]. Це зауваження Рікера, висловлене у контексті його герменевтичної філософії, підкреслює глибинну інтенцію ще арістотелівського розуміння

інтерпретації як первинного акта означання, що передує будь-якому аналізу тексту, і водночас виводить мовлення на рівень фундаментального способу перебування у світі. Рікер, спираючись на Арістотеля, прагне показати, що інтерпретація не починається там, де текст вже написаний і потребує прочитання, а в самому жесті мовлення, який з'єднує внутрішній досвід із зовнішнім світом через знаки. Таким чином, мова сама по собі вже є актом інтерпретації, а кожне висловлювання – не просто комунікативний акт, а структура розуміння, що пронизує будь-який сенсовий жест. Відповідно, герменевтика в такому прочитанні не є просто методом тлумачення письмових слідів, а розкриває саму динаміку того, як ми, будучи мовними істотами, постійно беремо участь у події сенсу, ще до будь-якого спеціалізованого рефлексивного підходу.

Починаючи з тієї миті, коли герменевтика перестає бути допоміжною технікою філологічного тлумачення текстів і вступає в поле онтологічного осмислення, розгортається радикальний поворот, який відкриває новий рівень розуміння самої природи інтерпретації. Саме в цьому ключі слід осмислювати твердження Гайдеггера про те, що він вводить феноменологію як метод онтологічного дослідження, при цьому представляючи її як «герменевтику в споконвічному значенні слова, що означає заняття тлумаченням» [10, р. 33]. Щоб точніше окреслити значущість цієї тези для теми, що розглядається, варто розглянути, як саме філософія Гайдеггера надає інтерпретації нову, екзистенційну глибину. Якщо раніше інтерпретативна діяльність розглядалася здебільшого як зусилля суб'єкта, спрямоване на об'єкт (текст, вислів, документ, витвір), то у «Бутті і часі» ця схема руйнується на користь фундаментального твердження: саме наше буття у світі завжди вже є розуміючим буттям, тобто воно має герменевтичну структуру. У цьому сенсі, якраз те, що Гайдеггер називає *Dasein*, є не просто свідомістю чи розумною істотою, а присутністю, яка завжди вже перебуває у певному розумінні світу, себе, інших і мови. Інтерпретація, таким чином, не є зовнішнім інтелектуальним актом, а внутрішньо властивою формою існування людського буття.

Це дозволяє нам ствердити, що мова у Гайдеггера не є інструментом, за допомогою якого ми описуємо буття, а навпаки – мовлення є тим полем, у якому буття розкривається. Отже, герменевтика, якщо слідувати за цим розумінням, не лише пов'язана з інтерпретацією, але й співіснує з буттям як його розкриття, осмислення й перехід у значуще. Коли Гайдеггер стверджує, що феноменологія є герменевтикою в первинному сенсі, він тим самим повертає тлумачення до того, з чого все починається – не до тексту як вторинного, а до самого буття як такого, що вже подається у мові й вимагає осмислення. Це, по суті, і є «подія сенсу»: не те, що ми проектуємо у світ зсередини, а те, що розкривається нам у самій нашій присутності в ньому, в мовленні, у часі, в історичності.

І саме тут, у світлі цієї події, відкривається те, що ми виносимо у проблемному полі теми – зв'язок між мовою, буттям і історією. Адже якщо людське буття завжди вже історичне і завжди вже мовленнєво виражене, то герменевтика стає не лише методом, а способом буттєвого орієнтування у світі, в якому ми не просто існуємо, а осмислюємо, тлумачимо, пам'ятаємо, передаємо. Гайдеггер наполягає на тому, що розуміння є первинною модальністю *Dasein*, яка завжди розгортається в часовому горизонті. Ми не просто живемо в теперішньому, а завжди вже йдемо назустріч майбутньому на підставі певного розуміння минулого, і ця структура становить екзистенційну передумову інтерпретації як такої.

Таким чином, у вислові про феноменологію як герменевтику у первісному значенні слова криється не просто методологічне твердження, а онтологічне відкриття: інтерпретація є тією подією, в якій відкривається сенс буття, і ця подія можлива лише тому, що *Dasein* є мовленнєвою, історичною і часовою істотою. Тут знову варто згадати Поля Рікера, який, продовжуючи цей гайдеггерівський жест, розвиватиме ідею «мова – це дім буття», акцентуючи на тому, що інтерпретація є водночас способом існування в мові та способом бути у часі. Історія, у свою чергу, перестає бути лише хронологічним послідовним порядком подій – вона стає горизонтом, в якому розуміння відбувається як осмислення себе в часі, як завжди-історичне існування.

Тож твердження Гайдеггера, що феноменологія є герменевтикою у її первісному значенні, – це не просто повернення до етимологічного кореня слова «герменевтика», а філософське твердження про фундаментальну єдність буття, мови й часу. І в цьому смислі герменевтика стає тим простором, у якому можлива подія сенсу – не як разовий акт, а як безперервне онтологічне саморозкриття людської присутності у світі. Завдяки цьому ми можемо думати герменевтику як живу подію, у якій відкривається не лише текст, а сам світ як текст буття, що розгортається в діалозі між людиною, мовою і часом.

Висновки: Проведене дослідження дозволяє ствердити, що герменевтика як подія сенсу постає не просто як теоретичне конструювання значень, а як онтологічна дійсність, що розгортається у просторі мови, історії та буття. Центральною ідеєю є твердження, що розуміння не передуює мові і не є суб'єктивною технікою тлумачення, а здійснюється як жива подія, в якій сенс не передається, а виникає. Отже, мова більше не є репрезентативним інструментом для передачі значень, а середовищем їхнього становлення, де інтерпретатор не є незалежним суб'єктом, а постає в самій події розуміння як учасник горизонту, що постійно змінюється. Через аналіз праць Гайдеггера, Гадамера та Рікера, а також низки сучасних філософів, дослідження показує, що герменевтика трансформувалася з методології інтерпретації на рівні тексту в онтологію сенсу, що зачіпає фундаментальні структури людського буття.

Література:

1. Бакреу А. С., Шпачинський І. Л. Особливості герменевтики як філософської концепції XX ст. *Молодий вчений*. 2019. № 12(76). Режим доступу: <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2019-12>
2. Богачов А. Початок новочасної герменевтики. *Докса*. 2015. № 2. С. 134–145.
3. Гадамер Г. Г. *Істина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики* / пер. з нім. О. Мокровольський. Київ: Юніверс, 2000. Т. I. 464 с.
4. Дубініна В. Історичні трансформації герменевтики М. Гайдеггера. *Освітній дискурс*. 2020. № 21(3). С. 31–41.
5. Кебуладзе В. Феноменологія і герменевтика як методологічні стратегії в сучасній українській філософії та гуманітаристиці. *Філософія освіти*. 2013. № 1 (12).
6. Пухта І. Філософська герменевтика: шлях від методу до “універсального аспекту філософії”. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2016. Вип. 18. С. 211–220.
7. Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / ред. М. Зубрицька. 2-е вид., доповнене. Львів: Літопис, 2001. С. 305–323.
8. Carvalho J. Husserl and Levinas: From the Experience of Intersubjectivity to the Encounter with the Other. *Philosophica*. 2018. № 51. Lisboa. P. 115–126.
9. Engelland C. Introduction: The Language of Experience, in: Engelland C. (ed.) *Language and Phenomenology*. New York: Routledge, 2020. P. 1–18.
10. Heidegger M. *Being and Time* / transl. by Joan Stambaugh Albany: State University of New York Press, 1996. 487 p.
11. Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. – Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976. 107 p.
12. Rozzoni C. A Husserlian Approach to Aesthetic Experience: Existential Disinterest and Axiological Interest. *Phainomenon*. 2019. № 29. P. 115–133. DOI: <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2019-0006>

Отримана 27.04.2025

Прорецензована: 08.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: s.v.arshynov@udu.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-63-67>

Аршинов С. Вихід за межі чи межа виходу: адикція у просторі соціальної детермінації. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 63–67.

УДК 177:316.6-042.74

Сергій Аршинов

ВИХІД ЗА МЕЖІ ЧИ МЕЖА ВИХОДУ: АДИКЦІЯ У ПРОСТОРІ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕТЕРМІНАЦІЇ

У статті здійснено соціально-філософський аналіз феномену адикції як амбівалентного досвіду, що розгортається у просторі соціальної детермінації. Автор показує, що осмислення феномену адикції може виходити за межі звичних суспільних уявлень, стигматизації та упереджень, відкриваючи можливість її філософського осмислення як прагнення суб'єкта подолати соціально зумовлені обмеження – або ж як вияв нездатності здійснити такий крок. Залежність, у цьому контексті, трактується не лише як відхилення від норми, а й як симптом глибокої екзистенційної напруги, відповідь на фрустрацію потреб у свободі, сенсі та самореалізації. У статті розглянуто історико-культурні витоки вживання речовин насолоди, які колись були символами трансценденції та соціальної інтеграції, але з часом набули інших форм впливу. Особливу увагу приділено аналізу концепцій Вольфганга Шивельбуша, Еріка Фромма, Мішеля Фуко, Фрідріха Ніцше та Жоржа Батая, які дозволяють інтерпретувати адикцію як форму екзистенційного пошуку, межовий досвід, через який особистість намагається переосмислити себе, свої межі та цінності. У статті підкреслено, що адикція, в основі якої закладена деструктивна природа, може містити в собі потенціал для внутрішньої трансформації. Автор здійснює філософський аналіз взаємозв'язку між адикцією та індивідуальною свободою, розглядаючи залежність як точку напруженого конфлікту між особистим вибором і соціально зумовленими обмеженнями, що може призводити до глибоких внутрішніх криз або навіть фатальних наслідків та як межовий досвід, у якому перехрещуються саморуйнування та прагнення до самоподолання, свобода й владний контроль. Такий підхід, репрезентуючи адикцію не лише як індивідуальну трагедію, а й як симптом глибших соціальних трансформацій, де особистий біль набуває колективного виміру, відкриває можливість по-новому здійснити рефлексію меж людської суб'єктності та способів існування в соціально детермінованому світі.

Ключові слова: адикція, соціальна детермінація, трансгресія, екзистенційний пошук, межовий досвід, суб'єктність, самоподолання.

Serhii Arshynov

GOING BEYOND THE LIMITS OR THE LIMIT OF GOING OUT: ADDICTION IN THE SPACE OF SOCIAL DETERMINATION

The article carries out a socio-philosophical analysis of the phenomenon of addiction as an ambivalent experience that unfolds in the space of social determination. The author shows that understanding the phenomenon of addiction can go beyond the boundaries of familiar social representations, stigmatization, and prejudices, opening up the possibility of its philosophical understanding as the subject's desire to overcome socially conditioned limitations, or as a manifestation of the inability to take such a step. Addiction, in this context, is interpreted not only as a deviation from the norm but also as a symptom of deep existential tension, a response to the frustration of the needs for freedom, meaning, and self-realization. The article examines the historical and cultural origins of the use of pleasure substances, which were once symbols of transcendence and social integration, but over time have acquired other forms of influence. Particular attention is paid to the analysis of the concepts of Wolfgang Schivelbusch, Erich Fromm, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche, and Georges Bataille, which allow us to interpret addiction as a form of existential search, a borderline experience through which a person tries to rethink himself, his boundaries, and values. The article emphasizes that addiction, which is based on a destructive nature, can contain the potential for internal transformation. The author carries out a philosophical analysis of the relationship between addiction and individual freedom, considering addiction as a point of intense conflict between personal choice and socially conditioned restrictions, which can lead to deep internal crises or even fatal consequences, and as a borderline experience in which self-destruction and the desire for self-overcoming, freedom and authoritarian control intersect. This approach, representing addiction not only as an individual tragedy, but also as a symptom of deeper social transformations, where personal pain acquires a collective dimension, opens up the possibility of reflecting in a new way the limits of human subjectivity and ways of existing in a socially determined world.

Keywords: addiction, social determination, transgression, existential search, borderline experience, subjectivity, self-overcoming.

У сучасному суспільстві адикція здебільшого аналізується в предметному полі клінічної медицини та психології – як розлад поведінки, що супроводжується втратою самоконтролю, деструкцією соціальних зв'язків і особистісною деградацією, має переважно негативну конотацію та розглядається як проблема, що потребує корекції або лікування. Однак у межах соціальної філософії виникає потреба в дещо іншому розгляді адикції – як феномену, що виявляє сутнісні процеси взаємодії особистості із соціальною реальністю та репрезентує складний соціокультурний і екзистенційний досвід.

Філософський аналіз дозволяє осмислити залежність не лише як індивідуальну патологію, а як своєрідну відповідь на соціальну детермінацію – умови, норми, очікування та обмеження, що формують суб'єктність індивіда. У цьому сенсі адикція постає як спроба або вийти за межі нав'язаних соціальних ролей і конструкцій, або ж, навпаки, як прояв нездатності подолати ці межі, що трансформується у внутрішню втечу. Залежність, таким чином, стає маркером конфлікту між особистісною автономією та соціальним тиском.

У філософському дискурсі залежність може осмислюватися не лише як занепад, а й як можливість – інструмент, через який людина намагається переосмислити себе, віднайти ідентичність або вийти за межі звичних структур мислення та поведінки. Чи можливий вихід за межі соціально детермінованого життя, якщо сама ця спроба виходу загрожує обернутися пасткою нового підпорядкування? У цьому сенсі адикція може бути проявом пошуку – екзистенційного, духовного, іноді несвідомого – що, попри свою руйнівність, вказує на глибшу потребу в зміні, внутрішній трансформації та виході за межі суспільно обумовленого буття.

Коріння цього феномена сягають глибоко у соціокультурну тканину європейської історії – у ті часи, коли адиктивні речовини ще не були визначені як «проблемні», а натомість їх вживання вважались ознакою вишуканості, гедонізму чи навіть релігійного досвіду. Щоб зрозуміти, як адикція стала одночасно простором насолоди та полем боротьби за свободу, слід звернутися до історичних витоків культури задоволення. У своєму дослідженні «Смаки раю. Соціальна історія прянощів, збудників та дурманів» Вольфганг Шивельбуш [1] наголошує, що речовини задоволення (нім. *Genußmittel*) відігравали фундаментальну роль у формуванні європейської культури. Спеції, кава, тютюн, шоколад, алкоголь і навіть опій – усе це не просто продукти споживання, а культурні символи, носії статусу та духовної трансгресії. Вони з'являлись у європейській історії як засоби насолоди, що згодом набували суперечливого статусу: з одного боку – носії витонченого задоволення, з іншого – соціальної загрози.

Вже у середньовіччі прянощі, як зауважує Шивельбуш, сприймалися не лише як кулінарна добавка, а як послання з раю – символ влади й сакральної трансценденції. «Прянощами обдаровують, мов скарбами, їх накопичували, як коштовності, й споживали в їжі... Вони правлять за державні дари, їх заповідають у спадок разом із іншим майном, ба перець навіть нерідко заступає золото як платіжний засіб» [1, с. 21]. Таким чином, задоволення, яке вони дарували, було не просто тілесним, а й символічним, соціально інтегруючим і водночас розділяючим. Однак у міру переходу до Нового часу відбувається секуляризація *Genußmittel*. Перець, кава, тютюн та інші продукти задоволення перетворюються зі священних символів на буденні атрибути капіталістичного виробництва. Саме тоді, як стверджує автор, кава стала «протверезницею», а алкоголь – «засобом забуття» для пролетаріату. «Глузд і підприємливість особи, що п'є каву, протиставляють сп'янінню, неспроможності й лінощам пияка» [1, с.38].

Шивельбуш описує історію речовин задоволення як багатовимірну культурну практику, що змінювалася разом із соціальними структурами Європи. Секуляризація задоволення у модерну добу перетворює ці речовини з об'єктів сакральної практики на інструменти соціального порядку, в якому насолода стає механізмом владного контролю та дисципліни. Ця зміна відкриває простір для розуміння того, як індивід втрачає автентичність у системі, що дедалі більше підпорядковує тіло і бажання логіці капіталу.

У цьому контексті адикція постає як спокуса трансгресією, адже вона спонукає суб'єкта не просто виходити за межі загальноприйнятих норм, але й, парадоксальним чином, переживати досвід самоподолання через крайні форми власного існування. Вона стає способом радикального вивільнення суб'єктивності, шляхом до виходу за межі усталеного соціального порядку і внутрішніх обмежень, водночас несучи в собі потенціал як саморуйнування, так і глибокого самопізнання.

Таке твердження може видатися парадоксальним, адже традиційно адикція розглядається як патологія або моральна слабкість. Проте саме через свою здатність руйнувати усталені форми ідентичності та повсякденної реальності вона відкриває можливості для рефлексії та перегляду суб'єктом

власних меж і цінностей. Це явище можна інтерпретувати як своєрідну екзистенційну кризу, яка проковує особистість до переосмислення свого місця у світі та самих основ свого буття.

На підтримку цієї думки варто звернутися до праць філософів, які досліджували межові стани свідомості та роль страждання, зокрема спричиненого залежністю, у процесі формування суб'єктності. Приміром, природним виглядає перехід до розгляду положень філософії Фромма, який розглядає деструктивність як наслідок порушення глибинного зв'язку між особистістю та світом. Якщо Шивельбуш показує, як насолода втрачає сакральність і стає інструментальною, то Фромм переносить акцент на екзистенційну порожнечу, яка виникає у відповідь на цю втрату. Деструктивність у його розумінні – це не природжена біологічна потреба, а радше результат порушеної здатності до життя, до автентичного існування. «Людська деструктивність – це наслідок не реалізованого життя, не можливості бути собою, не здатності любити» [2, с. 248]. На думку Фромма, потреба у деструктивності не є базовою інстинктивною тенденцією, як це вважалося у фрейдизмі, а є наслідком порушення гармонійного зв'язку між індивідом і світом. Це компенсаторна реакція на фрустрацію базових потреб – любові, поваги, свободи та сенсу.

Фромм розрізняє біофілічні й некрофільні тенденції у людині. Деструктивність він пов'язує з некрофільною орієнтацією – тяжінням до руйнування, до мертвого, статичного, механічного. У цьому сенсі, людина, що вдається до адикції, часто не шукає насолоди як такої, а радше тікає від екзистенційної тривоги, заповнюючи порожнечу процесом самознищення. «Некрофільна людина притягується не до життя, а до його заперечення – їй ближча смерть, ніж свобода. І у цьому прихований її потяг до влади, контролю, та водночас – до втрати себе» [2, с. 332].

Особливо важливо, що Фромм розглядає деструктивність у контексті соціальних структур. Залежність не є просто результатом внутрішньої слабкості індивіда, а є симптомом патологічного суспільства, яке пригнічує творчі сили особистості, втягуючи її в стан апатії, страху й відчуження. У такому суспільстві адикція може здаватися єдиним шляхом до тимчасового виходу з безнадійності. «Індивід, який не здатен реалізувати себе у творчості, в любові, в солідарності, – шукає виходу у руйнуванні... Деструктивність – це викривлена відповідь на неможливість бути повноцінною особистістю» [2, с. 332].

Тому, якщо розглядати адикцію в межах фроммівської концепції, вона постає як глибоко амбівалентне явище: з одного боку – це втеча від нестерпної реальності, з іншого – несвідома спроба повернути собі відчуття справжності, бодай через біль. Цей погляд дозволяє нам уникнути спрощених суджень про залежність, ба більше – бачити в ній відчайдушний протест проти знеособлення й втрати сенсу, притаманних сучасному соціуму.

Саме з цього соціального виміру, що формує та підтримує деструктивні практики, логічно перейти до розгляду ідей Мішеля Фуко, який розширює наше розуміння адикції через форми соціального конструювання межових станів свідомості, що стають об'єктом контролю та репресій з боку суспільних інституцій. Мішель Фуко, аналізуючи природу безумства та соціальні практики його сприйняття в європейській культурі XVII–XIX століть, відкриває перед нами глибокі паралелі з феноменом адикції. За Фуко, безумство як соціальне явище не існувало до XIX століття у своєму сучасному розумінні. Воно виникло як наслідок соціальних трансформацій, під час яких раціональність та нормативність стали головними критеріями здорового та функціонального життя.

У праці «Історія безумства в класичну добу» [3] Фуко підкреслює, що поняття «безумство» не є природним чи універсальним станом, а радше соціально сконструйованим явищем. Воно виникає через протиставлення соціальних норм і поведінки, що їм суперечить. Подібно до цього, адикція може розглядатися як межовий досвід, що визначається та конструюється через взаємодію суб'єкта і суспільства. Людина, яка виходить за межі суспільних норм через вживання психоактивних речовин чи інші форми адиктивної поведінки, стикається з подібною стигматизацією та ізоляцією, яку Фуко описує щодо безумців.

Фуко показує, що безумство в класичну епоху перетворилося на об'єкт контролю та управління, а психічно хворі стали носіями такої «хвороби» – символами того, що виходить за межі раціонального устрою [3]. Суспільство намагається приборкати цей хаос через інститути дисциплінарної влади, такі як психіатричні клініки. Аналогічно, адикція також перетворюється на об'єкт медичного та соціального контролю, вона стає полем боротьби між індивідуальною свободою та владою соціальних інститутів, які прагнуть регулювати екзистенційну поведінку людини.

Цікаво, що Фуко не просто описує ці механізми контролю як репресивні. Він акцентує увагу на амбівалентності соціального ставлення до межових станів, серед яких можна розглядати і адикцію. З одного боку, це прагнення виключення, з іншого – неусвідомлене бажання проникнути в глибини цих станів, зрозуміти їхню сутність, розкрити через них приховані можливості людської природи. В такому світлі адикція може розглядатися не лише як патологія, а й форма самодослідження, де людина випробовує власні межі, шукаючи автентичності поза рамками суспільних нормативів. У праці Фуко межовий досвід також постає як форма пізнання – хоча й у темних, нерациональних вимірах: «Безумство – це абсолютна межа художнього твору: воно лежить на краю смислу, де слова припиняються й поступаються місцем крикам або мовчанню.» [3, с. 210]

Адикція, як і безумство, стає полем дисциплінарного втручання. Вона не лише діагностується, а й нормується – з боку медицини, права, родини. Залежна людина потрапляє у поле нагляду, контролю, корекції – але при цьому втрачає суб'єктність, перетворюючись на об'єкт владного дискурсу. У цьому контексті надзвичайно промовистою є також думка Фуко про інституціональний контроль над межовими станами: «Йдеться не лише про те, що безумство спостерігається; його захоплюють, опановують і перетворюють на об'єкт складної системи нагляду.» [3, с. 242].

Таким чином, у світлі підходу Мішеля Фуко, адикція постає як форма девіантної поведінки, що водночас відображає глибоку екзистенційну кризу сучасної людини – своєрідну реакцію на механізми контролю, нормалізації та дисциплінарного впорядкування. У цій самій площині критики сучасності постають й ідеї Фрідріха Ніцше. Якщо Фуко акцентує на соціальному конструюванні межових станів та механізмах контролю, то Ніцше розгортає проблему через внутрішню боротьбу індивіда, його прагнення до самопоходання та перетворення через досвід болю, опору і руйнування. У цьому світлі адикція постає не банальним об'єктом регуляції, а ареною, де точиться битва між інстинктом життя, волею до влади й загрозою самознищення.

Фрідріх Ніцше в своїй праці «Жадання влади» [4] глибоко аналізує феномен самопоходання, руйнування усталених меж особистості та її перетворення через межові стани та страждання. Саме через цю призму і можна осмислювати адикцію, яка постає як прояв радикального прагнення людини до виходу за власні межі, до досягнення екстремальних досвідів, що можуть стати каталізатором трансформації або ж її остаточного занепаду.

Ніцше визначає «добро» як усе: «Все, що помножує в людині чуття сили, жадання влади і, зрештою, саму силу» [4, с. 1], а «зло» як усе, що впливає зі слабкості. В контексті адикції це твердження є надзвичайно важливим: залежність може виступати як символічний акт, через який суб'єкт намагається відчувати свою силу або ж, навпаки, опиняється у пастці слабкості й руйнування.

В контексті даної наукової розвідки важливою видається думка Ніцше: «Що таке щастя? Коли відчуваєш, як зростає сила, отже, долається опір.» [4, с. 1]. Подолання залежності у певному розумінні потребує внутрішнього опору, що може «вирватися» назовні, як прояв волі до самопоходання, так і як прийняття або ж визнання свого стану. Таким чином, залежність постає не лише як форма втечі від реальності, але й як своєрідний виклик самому собі – акт протистояння як внутрішнім, так і зовнішнім обмеженням. Це боротьба, в якій індивід може відчувати власну силу через подолання фізичного, емоційного або морального болю, проте водночас ризикує потрапити в екзистенційну пастку.

Ніцше застерігає від безглузлого саморуйнування, підкреслюючи, що справжнє самопоходання – це не руйнування себе заради руйнування, а вихід за межі задля творення нової, сильнішої особистості [4]. Це свідчить про те, що адикція як форма деструктивного самовипробування набуває сенсу лише за умови, якщо вона розглядається не як втеча від реальності, а як спроба її творчої трансформації та здобуття нового екзистенційного досвіду, здатного посилити відчуття життєвої автентичності. Водночас слід наголосити, що такий підхід залишається здебільшого теоретичною гіпотезою і потребує надзвичайно обережного трактування, оскільки адикція є потужною руйнівною силою, яка частіше позбавляє людину цілісності, аніж відкриває шлях до її внутрішнього збагачення та зростання.

Отже, Ніцшеанський погляд на адикцію відкриває перед нами складний і суперечливий вимір залежності як потенційно трансформаційного досвіду. Це досвід, що знаходиться на межі між руйнуванням і творенням, між слабкістю і силою, між втечею та самоствердженням.

Цікавим також для нашої розвідки є бачення Жоржа Батая, який трактує адикцію через призму трансгресії й досвіду межі. У його концепції «Внутрішнього досвіду» залежність є способом скасування інструментального «я», занурення в екстаз, де суб'єкт переживає не себе як сталу тотожність, а

як процес розпаду й відкриття. Адикція – не просто залежність у медичному сенсі, а своєрідна форма екзистенційного подолання, де руйнування і самозабуття ведуть до нового розуміння буття. У своїй роботі «Внутрішній досвід» Батай описує стани, у якому «я» перестає бути автономним суб'єктом і зливається з тим, що зазвичай перебуває поза сенсом, поза порядком речей. «Екстаз – це момент, коли я перестаю бути собою, коли я переживаю втрату себе як істину.» [5, с. 51]

Цей стан максимально відповідає досвіду глибокої адикції: суб'єкт втрачає зв'язок із соціальними рамками, нормами, навіть із власною індивідуальністю. Але подібну втрату можна інтерпретувати не як поразку, а як шлях до істини, що неможливо в межах буденного існування. «Я можу досягти істини лише тоді, коли перестаю бути собою.» [5, с. 37]. Це твердження напряду перекликається з досвідом адикції, як радикальним, хоча і дуже суперечливим та небезпечним актом до трансгресії: не задля насолоди чи втечі, а задля досягнення граничного знання, виходу за межі користі, сенсу, суб'єктності. Стан адикції, отже, не обов'язково є лише розпадом – він може бути порогом нового пізнання, але й може стати нездоланною крапкою на шляху творчого розвитку людини.

Батай також пов'язує ці переживання з досвідом страждання та болю як необхідними умовами внутрішнього досвіду: «Страждання – це доступ до сакрального, до неможливого. Найінтенсивніша радість збігається з нестерпним.» [5, с. 62] Через цей аспект стає зрозумілим, що адикція, попри всю свою руйнівну природу, може містити у собі пошук священного, граничного досвіду. Це не релігія і не етика, а екзистенційний виклик: прожити крайність, щоб дізнатися, що приховане по той бік межі. «Я хочу постраждати, відчути страх, втратити себе, щоб, можливо, бодай мить доторкнутися до істини, якої не можу досягнути.» [5, с. 74]

Таким чином, Батай дозволяє інтерпретувати адикцію не тільки як симптом хвороби чи девіації, а як спосіб існування на межі – спосіб трансцендування себе, розчинення «я», аби з'явилася можливість нової зустрічі з буттям. Його думка відкриває простір для філософського прочитання залежності як досвіду глибокої трансгресії, що поєднує біль, втрату й пізнання.

Підсумовуючи, слід зазначити, що адикція являє собою складний, багатовимірний і суперечливий феномен, який формується на перетині особистісного страждання та соціального тиску. У певному сенсі залежність може постати як радикальна спроба пошуку сенсу буття, як прагнення вийти за межі соціально зумовленого існування. Водночас, у процесі осмислення її потенціалу до внутрішньої трансформації, адикцію необхідно аналізувати з особливою уважністю, зважаючи на її деструктивну силу та здатність до глибокої руйнації особистості.

Література:

1. Шивельбуш В. *Смаки Раю. Соціальна історія прянощів, збудників та дурманів*. Львів: Видавництво Анет-ти Антоненко, 2016, 256 с.
2. Fromm E. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Kindle Edition, 1973. 527 p.
3. Foucault M. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Vintage Books, New York, 1988. 282 p.
4. Ніцше Ф. *Жадання влади*. Є. Горєва. Харків: Фоліо, 2019, 384 с.
5. Bataille G. *Inner Experience*. Leslie Anne Boldt. Albany: State University of New York Press, 1988, 239 p.

Отримана 26.04.2025

Прорецензована: 11.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: mykola.kharlamenkov@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-68-76>

Харламенков М. Правда як релігійна детермінанта свободи в ліберальній теорії Лорда Актона. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 68–76.

УДК 141.131:2

Микола Харламенков

ПРАВДА ЯК РЕЛІГІЙНА ДЕТЕРМІНАНТА СВОБОДИ В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ ЛОРДА АКТОНА

«Ніхто ніколи не сумнівався в тому, що правда і політика знаходяться в досить поганих відносинах, і ніхто, наскільки мені відомо, ніколи не зараховував правдивість до політичних чеснот» [11, с. 227]. Такими словами починається есе Ганни Арендт «Правда і політика». Цим самим Ганна Арендт незаслужено оминула увагою видатного мислителя, який не просто сумнівався в твердженні, що правда і політика знаходяться в поганих відносинах, а й наполягав, що правда має бути наріжним каменем політики і що саме це є запорукою свободи, втрата якої у XX столітті так непокоїла видатну дослідницю авторитаризму. Йдеться про Лорда Актона – британського історика та одного з основоположних мислителів ангlosаксонської ліберальної традиції. Це той, кого Тойнбі назвав «найвеличнішим розумом серед західних істориків Нового часу» [1, с. 29]. А для Ф. Гаяска Лорд Актон – один із чільних представників істинного лібералізму [5, с. 19]. Ба більше, він є «найвизначнішим істориком і політичним філософом доби», нарівні з А. де Токвілем [4, с. 311]. А в опрацьованій філософії шотландських авторів, англійських вігів та спадщини Е. Берка, власне того, на що спирається ангlosаксонський лібералізм, «ці двоє досягли найбільшого успіху» [4, с. 311].

Ключові слова: свобода, правда, сумління, Лорд Актон, лібералізм.

Mykola Kharlamenkov

TRUTH AS A RELIGIOUS DETERMINANT OF FREEDOM IN THE LIBERAL THEORY OF LORD ACTON

"Nobody has ever doubted that truth and politics are in quite a poor relationship, and nobody, as far as I know, has ever counted truthfulness among political virtues" [11, p. 227]. These are the words that begin Hannah Arendt's essay "Truth and Politics." In doing so, Hannah Arendt undeservedly overlooked a prominent thinker who not only doubted the assertion that truth and politics are in a poor relationship but also insisted that truth should be the cornerstone of politics and that this is the key to freedom, the loss of which in the 20th century so troubled the eminent researcher of authoritarianism. This refers to Lord Acton—a British historian and one of the foundational thinkers of the Anglo-Saxon liberal tradition. He is the one whom Toynbee called "the greatest mind among Western historians of the modern era" [1, p. 29]. For F. Hayek, Lord Acton is one of the leading representatives of true liberalism [5, p. 19]. Moreover, he is "the greatest historian and political philosopher of the age," on par with A. de Tocqueville [4, p. 311]. In their study of the philosophy of Scottish authors, English Whigs, and the legacy of E. Burke—precisely that on which Anglo-Saxon liberalism is based—"these two achieved the greatest success" [4, p. 311].

Keywords: freedom, truth, conscience, Lord Acton, liberalism.

Важливо зазначити, що віра Актона не завадила інтелектуальній чесності мислителя. Загострене почуття справедливості та безоглядна відданість християнській, а не деномінаційній істині, підштовхували його до сміливого осуду католицької доктрини, коли та сходила на манівці; так, під час І Ватиканського собору Актон став справжнім бунтарем проти понтифіка, виступивши з критикою догмату про непомильність папи [1, с. 42]. Актон не терпів нічого з того, що руйнувало об'єкт його любові. Він любив церкву, тому гостро реагував на її зловживання владою. Він любив лібералізм, тому не міг терпіти доктринальних хиб родоначальника ідеології свободи Дж. Лока та сумнівної політичної практики «партії свободи» вігів [1, с. 333]. Власне, ось як про це висловився сам Актон: «Партія навчає нас, що опозиція священна. Вона навчає, що людина, якщо вона чесна, має бути готова чинити опір своїй країні, своїй Церкві, своєму роду і, на підставі того самого принципу, своїй партії... Вона зберігає вірність партії, тільки постійно чинячи опір їй. Вона дуже гостро відчуває її вади» [1, с. 342-343].

Така принциповість Актона пояснюється тим, що він не був номінальним християнином. Для нього віра була не просто маркером його ідентичності, а насамперед світоглядом та сенсом життя. Він вірив, що християнство володіє єдиним і непомильним стандартом абсолютної істини, який

знаходить своє відображення не лише в релігійному тексті, але й викарбуваний у людських серцях. Це «голос Господа» всередині людського єства, що є джерелом правди, яка провадить людину до свободи [1, с. 346]. Концепт «сумління і свободи» займає центральне місце не лише в теорії Актона, але й у всій ліберальній теорії загалом. Для Актона це був безсумнівний науковий факт, який підкреслює ключову роль цього аспекту у формуванні ліберальної думки [1, с. 346]. Відправною точкою історичного прогресу до свободи Актон вважав не античність, а слова Родоначальника християнства: «Тож віддайте кесарево кесарю, а Богові – Боже». Актон інтерпретує їх наступним чином: «Ці слова, вимовлені під час його останнього перебування в Храмі, за три дні до смерті, надали світській владі – під захистом сумління – священності, якої вона ніколи не мала, й меж, яких вона ніколи не визнавала; крім того, ці слова були запереченням абсолютизму та ознаменуванням свободи» [1, с. 223]. Ці слова звільнили людину з-під тиранії іншої людини. Ісус окреслив чіткі межі компетенції світської влади, які їй не дозволено перетинати. Істина, на яку вказує людське сумління, стоїть вище людських законів, звичаїв та директив влади, тобто ніщо з перерахованого, якщо воно суперечить Істині, не потребує виконання. Зразок такої відданості сумлінню описаний у Новому Заповіті, коли апостоли Петро та Іван на заборону проповідувати Христа зі сторони релігійної юдейської еліти відповідають такими словами: «...Розсудіть, чи це справедливе було б перед Богом, щоб слухатись вас більше, як Бога? Бо не можемо ми не казати про те, що ми бачили і чули» (Дії 4:19-20) [2, с. 1020]. Сміливість апостолів дивувала обвинувачувачів, оскільки це була позиція вільних людей. Ця свобода була дарована Ісусом Христом, який пообіцяв свободу всім, хто пізнає його істину. «Пізнасте правду, – а правда вас вільними зробить» (Івана 8:32) [2, с. 1000]. Лорд Актон серйозно ставився до цих слів Христа і присвятив своє життя їх підтвердженню. Він доводив, що сенс історії зводиться до Провидіння, яке дарує людству свободу [1, с. 308].

Цей стислий опис Актонової теорії викликає щонайменше подив і нерозуміння того, як подібне може претендувати на роль наукового. Однак детальне вивчення текстів Актона не позбавляє цього відчуття. Ба більше, подив зростатиме з кожним наступним зануренням у його ідеї, а з ним зростатиме й нерозуміння сенсу багатьох ключових концептів, які в сучасному світі, особливо в наукових колах, втратили будь-яке значення. Наприклад, Актон не особливо вдається до пояснення того, як він розуміє поняття сумління, як воно пов'язане з правдою і, що найголовніше, як те й інше звільняє людину і соціальні структури від тиранії. Його пояснення, на перший погляд, є побіжним і читається між рядків. Можна припустити, що неухвальність Лорда Актона до деяких дефініцій, які складають основу його вчення, зумовлена його християнським світоглядом, для якого вони були самоочевидними. Він був невіддільний від християнського та ліберального духу вікторіанської епохи. Його промови й тексти були адресовані представникам культури, для яких ключові християнські концепти не потребували додаткових пояснень. Але для нас, представників секулярної доби, його ідеї не завжди зрозумілі, вони можуть здатися занадто релігійно ангажованими з видимими прогалинами в інтерпретації ключових концептів. Тому, аби краще зрозуміти Актона, необхідно зануритися в контекст християнських ідей. Слід зрозуміти, що таке сумління, як воно пов'язане з правдою і як, врешті-решт, правда дарує свободу. Це спроба заповнити уявні, для людей ХХІ століття, прогалини в теорії Лорда Актона.

Святий Августин розумів сумління як божественне знання про добро і зло всередині людського єства, яке судить хибні й заохочує хороші вчинки [12, с. 706]. Ж. Кальвін дає тотожне формулювання: «Совість відрізняє добро від зла і тим самим відповідає божественному судженню...» [13, с. 164]. Його інтерпретація спирається на такий біблійний текст: «Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не мавши Закону, самі собі Закон, що виявляють діло Закону, написане в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки, що то осуджують, то виправдовують одна одну, дня, коли Бог, згідно з моїм благовістям, буде судити таємні речі людей через Ісуса Христа» (До Римлян 2:14-16) [2, с. 1053]. Тож християнська традиція тлумачить це внутрішнє розрізнення не як накопичене знання й досвід, а радше в значенні довільного, прямого судження, незалежного від ставлення чи позиції самої людини. Ось яке визначення дається сумлінню в Біблійному словнику Брокгауза: «Совість – це дане людині Богом друге "я" [грецька сюнейдесис, "совість", "свідомість"], яка незалежно від волі людини оцінює її думки та вчинки й докоряє їй, коли вона вступає проти установленого порядку» [20]. До слова, часто особистий інтерес підштовхує до певної прагматичної, раціональної, вигідної дії, проте на заваді стає відчуття того, що ти рухаєшся в хибному напрямку. Тобто це універсальний верховний арбітр людської моралі. Хоч ці судження незалежні від волі та

інтелекту, це не означає пасивної ролі людини. Навпаки, їй належить зробити активний вибір. Біблія дає людині можливість обрати зло, власне право на гріх, але з конкретними застереженнями щодо такого вибору: «Сьогодні взяв я за свідків проти вас небо й землю, життя та смерть дав я перед вами, благословення та прокляття. І ти вибери життя, щоб жив ти та насіння твоє...» (Повторення Закону 30:19) [2, с. 206]. Бог, даючи через Мойсея Закон для свого народу, запропонував дві альтернативи з їх детальним описом. У зв'язку з цим К. С. Льюїс слушно зауважує, що з усіх законів, які діють на людину, тільки внутрішній моральний закон людина має право порушувати за своїм вибором [16, с. 4].

В англійській мові слово "сумління" (conscience) має значення усвідомленого морального вибору, що передбачає те, що людина розуміє значення і цінність чеснот. «Совість (conscience) і усвідомлений (conscious) походять від одного й того ж латинського кореня – префікса com- ("з", "разом", "спільно") та дієслова scire ("знати"), а поєднання conscire означає "усвідомлювати провину" – і обидва ставляться до стану усвідомленості: перше – моральної усвідомленості, а друге – фізичної чи розумової...» [14]. Таке тлумачення совісті більшою мірою відповідає духу християнського вчення, адже внутрішній моральний голос вказує лише напрямок без конкретних пояснень. Якщо для язичницької культури цього було достатньо, то християнство висуває набагато серйозніші вимоги. У цитаті апостола Павла (До Римлян 2:14-16), яка вже наводилася вище, йдеться про язичників, які розумом не були знайомі з євангельською істиною, але внутрішній імпульс совісті спрямовував їхні вчинки відповідно до Вищого Закону. Проте християнство наполягає на тому, щоб цей внутрішній імпульс був декодований. Апостол Павло, наставляючи молодого учня Тимофія, говорить, щоб його внутрішня людина жила в згоді з вченням Христовим: «Уважай на самого себе та на науку, тримайся цього. Бо чинячи так, ти спасеш і самого себе, і тих, хто тебе слухає!» (1 Тимофію 4:16) [2, с. 1108]. Християнин повинен співставляти моральне веління совісті з євангельським вченням, справжнє значення якого може бути відкрите лише через Духа Святого.

Актон, як і вся християнська традиція, розумів совість як «голос Господа», який відкриває людині моральний закон, що відповідає християнській етичній системі [1, с. 346]. Це безсторонній суддя індивідуальних вчинків і непорушний стандарт історії та політики. «У судженнях про людей, події і факти етика повинна йти попереду догми, політики і національності» [1, с. 99]. «Голос Господа» у Актона еквівалентний християнському поняттю істини як сутнісної характеристики Бога. «Християнська істина – це істина, яка властива буттю, тобто тому, що існує, і, в кінцевому рахунку, відноситься до Бога...» [19, с. 157]. Лорд Актон називає цю істину вищою, вічною формою закону, що зійшов з небес, тому вона знаходиться над національним правом і традиціями окремих держав [1, с. 338].

У К.С. Льюїса вища істина має назву «закон людської природи», під яким він розуміє існування певного стандарту, до якого постійно апелюють люди в процесі соціальної взаємодії [16, с. 4]. Ось як цю ідею висловив інший християнський мислитель, Ф. Шеффер: «...Людина є моральним творінням, створеним за образом Творця; у всесвіті діє закон, і коли він порушується, це вказує на те, що людина винна... Володіти справжньою «моральністю» без морального абсолюту ще нікому не вдавалося. При відсутності морального абсолюту людина або віддається гедонізму (роблячи те, що подобається лише їй), або покладається на суспільний договір у тій чи іншій формі (що корисно для суспільства в цілому, те і є правильним)... Без абсолюту моральність перестає існувати, і гуманістично мисляча людина, яка взяла за відправну точку саму себе, не знаходить необхідного абсолюту. Але є біблійний Бог, і, відповідно, існує справжня моральність. У рамках цієї моральності я можу цілком осмислено стверджувати, що таке діяння – добро, а таке – зло» [19, с. 115-117]. Актон також розуміє мораль як складову Вищого Закону, що є сутнісною характеристикою Бога: це «те, чому ми повинні коритися, підпорядковуючи йому всю державну владу і пожертвувавши всіма земними інтересами, – це незмінний закон, досконалий і вічний, як сам Господь, закон, що походить від його природи і панує на небесах, на землі й над усіма народами» [1, с. 153-154].

Шукання і покаяння істині – найголовніша християнська заповідь. Коли в Ісуса запитали, котра заповідь найважливіша, Він відповів: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою» (Матвія 22:37) [2, с. 916]. Тут йдеться не лише про сентимент, хоч він, безумовно, важливий, але в більшій мірі про активний процес пізнання об'єкта любові. Е. Фромм розглядає любов як форму знання, пояснюючи це тим, що коли ми когось любимо, то прагнемо подолати власне відчуження через пізнання цієї людини та єднання з нею [8, с. 59]. Інтерпретація цього світського інтелектуала цілком узгоджується з новозавітним текстом, у якому можна знайти численні

згадки про те, що центральним аспектом християнської релігії є саме пізнання Ісуса Христа. Перелічимо деякі з них, оскільки докладний аналіз їхнього змісту відволік би від предмета дослідження: 2 Петра 1:2-8; 2 Петра 2:3; 2 Петра 3:8; До Тита 1:1; До Римлян 1:28; До Єфесян 3:17-18; 1 Івана 2:5.

Як бачимо, у християнстві любов до Бога значною мірою ототожнюється з пізнанням. Це пізнання охоплює не лише самого особистісного Бога, але й усю реальність, як матеріальну, так і нематеріальну, створену Ним. Усе це об'єднується в понятті правди, оскільки сам Бог називає себе правдою. Ісус промовив: «Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене» (Івана 14:6) [2, с. 1007]. В іншому місці Ісус закликає своїх послідовників понад усе шукати правди, що, як ми бачимо, є синонімом богошукування: «Шукайте ж найперш Царства Божого й правди Його, а все це вам додасться» (Матвія 6:33) [2, с. 895].

Проте самого пізнання правди замало. Необхідна добровільна, повна, безкомпромісна відданість правді. К. Льюїс зазначає, що одного разу пізнавши істину, немає іншого шляху, окрім як повністю віддатися їй [17, с. 108]. У фундаментальній для всієї християнської традиції праці Святого Августина «Град Божий» знаходимо надзвичайно влучну ілюстрацію того, що означає бути відданим правді. Святий Августин розглядає причини того, чому під час навали варварів на Рим християни страждали в однаковій мірі з язичниками. Його пояснення зводиться до того, що тогочасні християни, пізнавши істину, допускали компроміс із тогочасною культурою. Хоча самі вони не слідували панівним культурним трендам, вони не вступали в прямий конфлікт з нечестивцями, не захищали правду, оскільки боялися за власну безпеку і добробут [12, с. 12].

Отже, у християнській традиції сумління – це правда Божа всередині людського ества, якій людина повинна не тільки коритися заради свого ж блага, а й бути відданою їй навіть ціною власного життя. Для Актона сумління, як головний концепт ліберальної теорії, цілком відповідає загальноприйнятому у християнському світі розумінню. Ось як сам Актон говорить про це: «Лібералізм, зрештою, спирається на ідею сумління. Людина повинна жити внутрішнім світлом – віддавати перевагу голосу Господа, а не людини» [1, с. 346]. «Голос Господа», згаданий у цитаті, є нічим іншим, як правдою. Олег Проценко у вступній статті до українського видання творів Лорда Актона ось так висловлює взаємозв'язок між сумлінням і правдою: «Актон вказує на зв'язок, який існує між свободою як обов'язком і сумлінням як обов'язком жити за правдою...» [1, с. 138]. Правду слід розуміти як універсальний моральний закон, розуміння якого відкриває християнська релігія [1, с. 99]. Ця християнська істина для Актона – головний рушій свободи. Надалі йтиметься саме про те, яким чином істина дарує свободу індивіду та цілій соціальній системі.

Біблійна історія про Едем оповідає, як брехня диявола стала причиною втрати людиною свободи. Брехня розуміється в юдео-християнській традиції як спотворення реальності. Люцифер – перше створіння, яке скористалося свободою волі, щоб відділити себе від центру в особі Бога і стати самому центром – творцем нової реальності. Однак, як створений архангел, він не міг створити альтернативний проект поза межами юрисдикції Бога. Таким чином, брехня є лише спотвореною правдою, а гріх, як вияв незалежної від Бога волі, є відхиленням від початкової мети і втратою первісного образу. Загалом гріх і брехня вживаються як синонімічні поняття. Для прикладу, ось твердження Святого Августина: «всякий гріх – це брехня» [12, с. 349]. Поза Богом людина потрапляє в поле контролю брехні, навіть якщо вважає себе самодостатньою і незалежною, а брехня – це першопричина втрати свободи. Знову ж таки наводимо слова Августина: «Коли людина живе по істині, вона живе не сама по собі, а по Богові... А коли вона живе по самому собі, тобто по людині, а не по Богові, вона безсумнівно живе в брехні» [12, с. 348]. Людина після гріхопадіння потрапила насамперед у духовне рабство, яке одразу ж спричинило порушення соціальних взаємин. Гармонія, яку можна було б охарактеризувати як єдність у різноманітті, була зруйнована. Усвідомлення першими людьми власної наготи символізує початок диференціації. Відтоді різність стала причиною поділу і вивищення однією людиною над іншою. Ієрархія домінування, різноманітні форми гноблення та рабство стали логічним наслідком втрати внутрішньої свободи людини через добровільне служіння злу.

Подальший текст Старого Заповіту (після третього розділу книги Буття) – це відкрита або латентна критика рабства, спричиненого гріхом, та надія на майбутній порятунок від посланого Богом Месії. Квінтесенція цих очікувань описана в книзі пророка Ісаї, де йдеться про мету приходу на землю майбутнього Месії: «...щоб очі відкрити незрячим, щоб вивести в'язня з в'язниці, а з темниці тих мешканців темряви!» (Ісаї 42:7) [2, с. 669]. У Новому Заповіті розповідається про те, як Ісус у синагозі прочитав саме це стародавнє пророцтво, яке стало публічною декларацією Його земної місії: «На

Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим. Послав Він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим прозріння, відпустити на волю помучених, щоб проповідувати рік Господнього змилювання.» (Луки 4:18-19) [2, с. 955]. Подальша діяльність Ісуса Христа відома як проповідь Царства, у якій проголошувалося наближення Царства Божого на землю. З цього моменту розпочався новий етап в історії людства, коли Творець через Свого Сина Ісуса Христа надає свободу всім, хто її прагне. Повернення до свободи має той самий алгоритм дій, що й призвів до її втрати. Добровільно ставши на шлях служіння злу, людина має так само добровільно його зректися та підпорядкуватися Богові. Якщо брехня ув'язнила душу, то саме добровільний послух істині повертає людині втрачену духовну свободу. Ісус свідчить про Себе, що Він є Істина: «Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене.» (Івана 14:6) [2, с. 992]. І вказує, що справжня свобода дарується людині тільки через пізнання правди: «і пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить!» (Івана 8:32) [2, с. 1000].

Аби краще зрозуміти християнський погляд на свободу, звернемося до єпископа англійської церкви Джона Чарльза Райла. Ця постать цікава нам, адже він був сучасником і співвітчизником Лорда Актона. Обидва були представниками вікторіанської епохи, атмосфера якої була просякнута духом християнства та ліберальних свобод. Якщо Лорд Актон, як історик і соціальний філософ, говорить про духовну свободу досить побіжно, більше звертаючи увагу на її важливість, ніж на суть, то Чарльз Райл заповнює цю прогалину. Приступаючи до міркувань на тему свободи, Ч. Райл докоряє англійцям, які легковажать цінністю свободи: «Я вважаю, що десятки тисяч англійців нічого не знають про благословення, якими вони насолоджуються у власній країні: вони зростали від дитинства до зрілого віку у вільному суспільстві. Вони не мають жодного уявлення про стан справ в інших країнах; вони по суті нічого не знають про дві найгірші форми тиранії – нищівну тиранію жорстокого деспота і нестерпну тиранію божевільного натовпу. Інакше кажучи, багато англійців просто нічого не знають про цінність свободи, просто тому, що вони виростили в її середовищі і ні на мить не були позбавлені її... Коротше кажучи, у всіх відношеннях ми маємо таку міру свободи, з якою не може зрівнятися жодна інша країна на землі» [7, с. 174]. Складається враження, що ці слова належать не священнику, а ліберальному політику, який дає добрячого стусана тій частині суспільства, яка нехтує найбільшим здобутком англійської нації. Але в цьому немає нічого дивного; Ф. Гаєк говорив, що в той час кожен англієць, незалежно від партійної приналежності, соціального стану чи професії, був лібералом [3, с. 182]. Ти більше Райл, як духівник, стояв на сторожі тих благословень, які дарував Всевишній його народові. Тому він називає свободу найбільшим тимчасовим благом людини по цей бік могили, а її відсутність – найочевиднішою причиною страждань народів у світовій історії. Він не стримує себе від хвали кожній англійській свободі – від релігійної до громадянської – і називає борників свободи, особливо тих, хто віддав за неї своє життя, найбільшими благодійниками людства. А ворогів свободи визнає найбільшими паразитами і шкідниками кожної епохи [7, с. 175]. У своїй апологетиці свободи він не соромиться робити однозначні висловлювання. Зокрема, він цитує американського державного діяча Патріка Генрі: «Хіба життя є таким дорогим, і мир таким солодким, що їх можна купити за ціну ланцюгів і рабства? Боже бережи! Я не знаю, яким шляхом можуть піти інші, але, що стосується мене, дайте мені свободу, або ж дайте мені смерть» [7, с. 176].

Як ми переконалися, Ч. Райл був безоглядно відданий англійським свободам, однак він також застерігав від їх переоцінки: «Хоч я прошу англійців знати ціну свободи, з іншого боку, я також закликаю їх не переоцінювати її» [7, с. 177]. Далі Райл вказує на найважливішу свободу, від якої врешті залежать громадянські свободи, і на те рабство, від якого походять усі земні тиранії: «Ніколи не забувайте, що тимчасове рабство не є єдиним рабством, а тимчасова свобода не є єдиною свободою. Яка користь вам бути громадянином вільної країни, якщо ваша душа не є вільною?» [7, с. 177].

У Лорда Актона схоже розуміння невіддільності гріха від рабства, а свободи від чесноти: «Справа свободи – те саме, що справа справедливості та чесноти; опозиція свободі – це опозиція справедливості та чесноті, захист хибності та гріха» [1, с. 302]. Падіння і піднесення цивілізацій залежать насамперед від моралі, а не від політики. Деградовані народні маси є сутнісно рабами гріха, тому годі очікувати від них нічого, окрім різноманітних форм соціального рабства. Там, де християнська мораль занепадає, пануватиме якась форма домінування людини над людиною: рабство, іноземне поневолення, політична тиранія, дискримінація, соціальна нерівність, правове свавілля. І нещасний той народ, на долю якого випали всі ці біди одночасно. Але сам народ має винити в своїх нещастях самих себе, адже, як твердив Актон, гріховність, нищість, пристрасть, невігластво та неробство стають

руїною для свободи, і «тільки сила духовного спасіння втручається і рятує нас. Вона має боротися з пануванням гріха...» [1, с. 309]. «Моральні вади призводять до втрати свободи. Тож можна сказати, що мораль процвітає разом із сумлінням. Занепад одного призводить до занепаду й другого» [1, с. 685]. «Ми вільні тією мірою, якою перебуваємо у безпеці від інших перешкод, аби вести життєву битву й боротися зі спокусою, з природою – внутрішнім ворогом» [1, с. 136]. Отже, «свобода сумління – перша зі свобод, адже це свобода уникати гріха» [1, с. 136].

В Євангелії міститься діалог, який перегукується із закликом Райла до вільних англіїців здобути істинну свободу, а також із тим, як Лорд Актон розумів взаємозв'язок гріха і соціального рабства. Ісус, у одному зі своїх численних конфліктів з привілейованою релігійною елітою, пропонує їм свободу. Цей недвозначний натяк на їх рабство з обуренням був сприйнятий ними як приниження. Тому вони відповіли Христу: «Авраамів ми рід, і нічийми невольниками не були ми ніколи. То як же Ти кажеш: Ви станете вільні?» (Івана 8:33) [2, с. 1000]. Здавалося б, справедлива реакція і слушна констатація їх фактичного соціального становища; певно, кожна вільна людина подібним чином реагувала б, якби її назвали рабом. Але це з точки зору людини. Бог же бачив справжнє становище цих людей. Тому Ісус відповідає їм: «Поправді, поправді кажу вам, що кожен, хто чинить гріх, той раб гріха.» (Івана 8:34) [2, с. 1000].

Ч. Райл пропонує цю саму свободу, яку свого часу знехтували фарисеї. «Істинна свобода, про яку я говорю, – це духовна свобода, свобода душі. Це є та свобода, яку Христос дарує без грошей і без плати всім істинним християнам. Ті, кого Син робить вільними, стають воістину вільними: «...де Дух Господній, – там воля» (2 Кор. 3:17)» [7, с. 178]. Для Ч. Райла це вища форма свободи, від якої походять усі інші. Ця свобода набувається «лише через звичайну віру. Саме через віру, звичайну віру у Нього як нашого Господа і Визволителя, людські душі стають вільними. Лише через прийняття Христа, довіру Христу, присвячення свого життя Христу, покладання всього нашого тягаря на Нього – лише таким, і ніяким іншим чином, ця духовна свобода може стати нашою власною» [7, с. 183]. Далі він пояснює, що ж означає бути вільною людиною у Христі. Це коли Ісус забирає на себе весь тягар провини гріха і очищує сумління, яким би темним не було минуле; відтепер ти праведний і святий в очах Божих, і ніхто не вправі винувати тебе. «Вони відчують себе прощеними, примиреними, виправданими і прийнятими в очах Божих» [7, с. 178]. Істинно вільна людина від провини гріха живе надалі не своєю праведністю, а Христовою. Гріх і надалі спокушає і часом долає праведну душу, але вона вже не є рабом пожадливості, хтивості, апетитів, пристрастей і настроїв. Це справжня свобода самовладання силою Ісуса Христа, яка робить людину справді суб'єктною [7, с. 179]. Відсутність самоконтролю призводить до зовнішнього впливу та залежності. А ось так про це висловився Лорд Актон: «Свобода – це запобігання контролю з боку інших людей. Це вимагає самоконтролю, а отже, релігійних і духовних впливів: освіти, знань, добробуту» [1, с. 296]. Іншими словами, самоконтроль – найважливіший чинник духовної і соціальної свободи. Без приборкання пристрастей внутрішнє рабство обов'язково знайде своє вираження у різних формах залежності від інших людей. Тому «свобода – це влада над собою» [1, с. 296]. У публічній сфері самовладання має вияв у самоврядуванні, що є основою громадянського суспільства – спільноти вільних від свавілля держави людей, відповідальних за своє життя. «Свобода = самоврядування» [1, с. 321]. Як зазначає Актон, воно вперше постало в релігійних спільнотах, коли релігійні дисиденти брали на себе відповідальність та ініціативу в боротьбі за релігійну свободу [1, с. 307]. Античним свободам бракувало саме самоконтролю й самоврядування, тому за виправлення цього недоліку взялося християнство, яке утвердило панування сумління [1, с. 225]. А «сумління, – як вірив Актон, – основа свободи. Отже, релігія – основа свободи» [1, с. 306]. Актон дає таке визначення свободі: «Свобода – це панування сумління» [1, с. 306]. Як можна фізично виміряти «панування сумління»? Насамперед, те, що сумління панує в якомусь суспільстві, можна побачити в моральності та самоврядуванні. І, по-друге, панування сумління формує свободу, яку можна розпізнати за такими ознаками: «емансипація, скасування рабства, вільна торгівля, свобода преси, освіта, національність, Закони про бідних, самоврядування залежних територій» [1, с. 295]. Відповідно Актон дає таке визначення свободи: «1. Безпека меншин. 2. Розум панує над розумом, а не воля над волею. 3. Обов'язок перед Богом без перешкод із боку людини. 4. Розум попереду волі. 5. Право [панує] над силою» [1, с. 295]. Отже, сумління для Актона – це засаднича ідея всієї ліберальної теорії: «Лібералізм, зрештою, спирається на ідею сумління. Людина повинна жити внутрішнім світлом – віддавати перевагу голосу Господа, а не людини» [1,

с. 346]. Сумління як голос Господній вказує істинний шлях і застерігає від кривих стежок людського лукавства.

Це дуже сміливе, навіть радикальне твердження, яке ставить феномен свободи в повне підпорядкування релігійній істині. І ця тотальна покора Богу парадоксальним чином звільняє людину з-під влади людини, що в цілому кидає виклик рабству та підносить значимість людини й її свободи на небачені висоти, тим самим утверджуючи індивідуалізм як базовий ліберальний концепт. «Християнське уявлення про сумління імперативно вимагає відповідного ступеня особистої свободи. Почуття обов'язку та відповідальності перед Богом – єдиний арбітр християнських дій. У цю царину не дозволено втручатися жодній людській владі. Ми зобов'язані якомога розширити сферу – й берегти її від усіляких зазіхань, – у якій можна діяти, корячись лише голосові сумління, незважаючи на будь-які інші міркування. Церква не може терпіти жодної форми врядування, що не визнає цього права. Церква – непримиренний ворог державного деспотизму...» [1, с. 426]. Як бачимо, сумління – умова свободи, але й сама свобода – умова сумління. Сумління несумісне зі стороннім примусом; релігія має бути вільною, аби свобода стала засадничим принципом у політиці, культурі, економіці. «Отже, свобода має бути релігійною, а релігія – вільною» [1, с. 305]. «За межами християнства свободи не існувало. Провидіння, хоч і закликає більшу частину людства тішитися істиною, яка є благословенням релігії, також закликає тішитися і свободою, що є благословенням політичного устрою, – отже, свобода має бути релігійною, а релігія – вільною» – ось як сам Актон висловлює ідею взаємозв'язку між правдою і свободою [1, с. 78]. У цій цитаті недвозначно стверджується, що релігійна істина, хоча й належить до приватної сфери, на яку не має права впливати політична влада, проте саме вона творить визначальне значення в утвердженні політичних свобод. Тому свобода є релігійним феноменом, похідним від християнської істини. Церква, за переконанням Актона, має подвійну місію: «відновити образ Бога в людині і, що не менш важливо, утвердити у світі божественний порядок. Релігія мала трансформувати і приватне, і публічне життя народів і запровадити систему публічного права, відповідного приватній моралі, бо без такої моралі вона недосконала й непевна» [1, с. 417].

Християнство не тільки опосередковано звільняє соціальну систему через вплив на неї вільних від панування гріха індивідів, а й запровадило засадничий принцип, який став революційним для всієї політичної сфери. На початку статті йшлося, що відправною точкою історичного прогресу свободи на Заході Актон вважав не античність, а слова Ісуса Христа: «Віддайте ж кесарево кесарю, а Боже – Богові» (Матвія 22:21) [1, с. 916]. Цей короткий вислів провів демаркацію між людським сумлінням та світською владою. Сумління підпорядковується насамперед Богові і вже потім політичній владі, і то за умови, якщо її директиви не суперечать Божим. Людина отримала своєрідний імунітет у верхній сфері, тобто у сфері сумління, а політична влада утримується в певних рамках [1, с. 223]. «Новий закон, новий дух, нова влада надали свободі значення й вартості, яких вона не мала ні філософії, ні в державному устрої Греції чи Риму до того, як з'явилися знання істини, що робить нас вільними» [1, с. 223]. І найважливішим Актон вважав те, що «наш Господь не тільки дав припис, а й створив силу виконувати його» [1, с. 223]. Бог не просто підняв на небачену висоту моральну планку для індивіда і світської влади, але й дав необхідні сили (у християнстві – це благодать через дію Духа Святого) для праведного життя.

Справжня праведність не належить виключно до приватної сфери. Метафорично у християнстві праведність – це сіль, властивість якої заповнювати своєю присутністю весь можливий простір. Тому Чарльз Райл говорить, що вільні люди Христа в усі часи були найкращими друзями свободи. Чарльз Райл звертається до англійської історії: «Така свобода є секретом того, як бути добрим політиком. У будь-якому столітті вільні люди Христа є найкращими друзями закону і порядку... Ніколи не варто забувати, що двісті років тому зневажувані пуритани зробили більше для справи реальної свободи в Англії, ніж усі уряди, які будь-коли керували цією країною» [7, с. 182]. Ідентичну думку висловлює Актон, що свобода є результатом радикальної посвяти Богу тих, хто вважав смерть кращою за хибне життя. «Ланцюг міркувань, що довів до створення сучасної свободи, почався з найвищого духовного бачення справи Бога й закінчився революцією не тому, що люди не могли терпіти бідності, злиднів і страждань, а тому, що їх навчили: краще руїна і смерть, аніж хибне життя» [1, с. 304-305]. «Якщо щастя – мета суспільства, тоді свобода зайва. Вона не робить людей щасливими. Свобода залежить від іншого світу. Це сфера обов'язку, а не прав. Страждання й жертва заради мети, яка перебуває за межами цього життя» [1, с. 303]. Шляхи Господні, як твердить біблійний текст, не збагненні, але в розумінні Актона всі вони ведуть до свободи. Він розумів Бога як головного емансипатора світової

історії, а лібералізм – як найбільший поступ Провидіння. «Що таке шлях Провидіння? Це шлях до свободи, її безпеки, розуміння і втішання нею» [1, с. 308]. Як натрапити на цей шлях? Актон радить дослухатися правдивого голосу Господнього, який промовляє через наше сумління; і він поведе до радикальної зміни як самого себе, так і навколишньої дійсності, що власне за визначенням є революцією людського духу і світової історії. Актон буквально стверджує, що якщо виключити сторонні впливи і коритися лише сумлінню, неминучим результатом стане Революція – слово навмисно написане Актоном з великої літери. Діяльність Провидіння спрямована на Революцію свободи: «Якщо дослухатися тільки до внутрішнього й відкидати інші впливи, тобто якщо коритися сумлінню, результатом буде революція. Вона й становить єдину Революцію» [1, с. 318]. У своїй лекції «Історія свободи за доби античності» в Бриджнортському інституті Лорд Актон зазначає, що античним свободам бракувало істини та сили її виконання, і що саме Ісус Христос дав людству і те, і інше [1, с. 223]. Він завершує свій виступ словами: «з'явилося знання істини, що зробить нас вільними», що є відсилкою до Євангелія від Івана 8:31-32. Крізь призму цих слів Актон інтерпретував всю світову історію. Тобто, прихід Ісуса Христа ознаменував нову еру, в якій Творець через жертву Свого Сина дарував істину, яка звільняє людину та народи від пут гріховного рабства. Ісус Христос здолав метафізичне зло, що є корінною причиною людського поневолення, і надає своїм послідовникам честь бути причетними до завоювання свободи у фізичному світі. Ця боротьба тільки наближає Царство Боже, яке Лорд Актон розуміє як Царство Свободи, що остаточно встановиться після другого пришествя Ісуса Христа: «Кінець Царству Божому, що є Свободою. Як ще далеко до кінця!» [1, с. 302].

Попри обнадійливу констатацію, Лорд Актон жив у найбільш вільному світі з усіх, що коли-небудь існували. Оглядаючись назад і аналізуючи прогрес людства до свободи, він писав: «Осереддя і верховна мета свободи – панування сумління. Релігія витворила цю силу тільки у XVIII столітті, так само як і скасувала рабство лише у XIX столітті – за тридцять років від 1833-го до 1864-го» [1, с. 306-307]. Рабство, як основна сутнісна характеристика гріха, настільки глибоко вкарбоване в людську ідентичність, що знадобилося 17 століть, аби Істина здійснила «метанойю» європейської ментальності та культури. Лише тоді Західна цивілізація стала цивілізацією свободи. Хоча це не була вершина, але на той час ніхто ще не піднімався так високо. Згідно з ідеями Актона, свобода є головною метою прогресу, і тогочасне людство перебувало на найближчій до її досягнення стадії. Якщо на початку нашої ери Засновник християнства проголосив наближення Царства Божого, то однозначно в Новий час воно стало ще ближчим. Чому ж ця революція свободи дала свої перші результати в соціальній сфері лише через сімнадцять століть після свого початку?

Можливо тому, християнство розвивалося як поступовий процес реформ, що базувався не на страху чи обережності, а на глибокому розумінні людської природи. Існує порядок речей, логіка, послідовність, яку не можна змінити. Революційні зміни соціального ладу, такі як Французька революція, часто закінчувалися провалом, якщо не були підкріплені глибокими змінами в масовій свідомості. Якщо революція – це справа рук маленької групи пасіонарних ідеалістів, а не загальна воля критичної маси народу, то далі руйнування старої системи справа не просунеться. Вона залишає по собі хаос, руїну та девальвацію ідеї. Такий революційний порив є контрпродуктивним: його вистачить лише для того, щоб зруйнувати, а не для того, щоб звести на старих руїнах нову систему. Ця половинчастість і є причиною того, що такі явища не можна назвати справжньою революцією, адже революція означає докорінну зміну існуючого ладу. А це – не більше ніж заколот, змова чи переворот.

Прихід Сина Божого був не пересічною подією, а епохальною, метою якої було не косметичне оновлення старої системи, а докорінне її перетворення. Ісус метафорично висловив це, сказавши, що не можна пришивати нову латку до старої тканини чи наливати молоде вино в старі бурдюки (Матвія 9:17) [2, с. 898]. Актон накладає цю метафору на європейську історію: «Християнство запровадило не нові форми врядування, а новий дух, який цілковито трансформував старі форми» [2, с. 427]. Ісус започаткував революцію. Слово «започаткував» здається недоречним, коли йдеться про революцію, адже революцію здійснюють, а не започатковують. Це, як правило, короткотривалий, максимум у кілька років, політичний акт, який починають і завершують приблизно одні й ті самі політичні актори. Але християнська революція розтягнута в часі, звісно, з погляду людського сприйняття, бо для Бога один день як тисяча років і тисяча років як один день (Друге Послання Петра 3:8) [2, с. 1135]. Вона готувала підґрунтя в людському серці для різних форм соціальної свободи. Мала відбутися корінна зміна системи цінностей, реформа світоглядної парадигми, перш ніж можна було

покласти край фізичному рабству. Христос прийшов насамперед, щоб звільнити людину з-під влади зла. Внутрішнє гріховне рабство – це першопричина соціального зла і рабства. Такий підхід мав на меті розв’язання проблеми на рівні не наслідків, а причин. Це вимагало великої підготовчої роботи з проповіді Євангелія, покаяння, відродження, звільнення великої маси людей з-під внутрішньої тиранії гріха. І тільки після цього християнізовані маси були здатні до соціальних реформ, спрямованих на викорінення різноманітних форм рабства. Історія Західної цивілізації, як доводить Актон, є цією поетапною революцією, що розширює християнські свободи.

Найкращим доказом того, що Актон мав рацію, є сучасна «епоха постправди». Існуючі дослідження на цю тему, зокрема П. Померанцева, доводять пряму кореляцію між постмодерним запереченням істини та зростанням авторитарних тенденцій. Брехня стала головним інструментом автократичних режимів для поневолення народів [18, с. 34-35]. І, що найважливіше для нас, українців, це те, що апологетика брехні стала основою путінського режиму, який використовує свою пропагандистську машину для знищення нашої свободи [6, с. 161]. Українці, як нація, що активно бореться за свою незалежність, як ніхто інший, усвідомлюють, наскільки небезпечною є брехня, коли вона стає практичним керунком політичних дій. Саме для нас теорія Актона може надати належну аргументацію і нові сенси в національно-визвольній боротьбі. Тим більше, що в схожому контексті Ф. Гаск у повоєнній Європі бачив саме Лорда Актона тією масштабною фігурою, довкола цінностей та ідей якої мали б об’єднатися інтелектуали для відновлення зруйнованих цивілізаційних підвалин.

Література:

1. Актон Джон Емеріх Едвард Дальберг. *Нариси з історії свободи, влади та демократії*. Упоряд., передмова, коментарі Олег Проценко. Київ: Видавничий дім «Простір», 2019. 712 с.
2. *Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту*. Пер. Іван Огієнко. Київ: Українське біблійне товариство, 2003. 1159 с.
3. Гаск Фрідріх. *Шлях до рабства*. Пер. з англ. Сергій Рачинський. Київ: Наш Формат, 2022. 208 с.
4. Гаск Фрідріх-Август. Індивідуалізм істинний і хибний. *Консерватизм: Антологія*. 2-ге вид. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. В’ячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2008. С. 309–331.
5. Гаск Фрідріх-Август. Принципи ліберального соціального порядку. *Лібералізм: Антологія*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Смолоскип, 2002. С. 19–32.
6. Померанцев П. *Це не пропаганда. Подорож на війну проти реальності*. Пер. з англ. О. Форостина. Київ: Yakaboo Publishing, 2020. 288 с.
7. Райл Дж. Ч. *Практична релігія*. Пер. О. Кошелева. USA / Canada: Come Over and Help, українське видання, 2008. 400 с.
8. Фромм Е. *Мистецтво любові*. Пер. з англ. В. Кучменко. Харків: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2017. 192 с.
9. Честертон Г. Кіт. *Ортодоксія*. Пер. з англ. О. Гладкий. Львів: Свічадо, 2019. 200 с.
10. Acton John Emerich Edward Dalberg. *Essays on Freedom and Power*. Boston, Mass.: The Beacon Press, 1949. 429 p.
11. Arendt, Hannah. Truth and Politics. In: *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 2006. P. 227–263.
12. Augustine Saint. *The City of God*. Translated by Marcus Dods. Moscow, Idaho: Roman Roads Media, 2015. 835 p.
13. Calvin John. *The Institutes of the Christian Religion*. Translated by Henry Beveridge. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. 1266 p.
14. *English dictionary Merriam-Webster*. Conscience vs. Conscious: Let Us Be Your Guide. Avoiding Confusion Involves Grammar and Science. 10 August 2024. URL: <https://www.merriam-webster.com/grammar/usage-of-conscience-vs-conscious>
15. Hayek F. A. Historians and the Future of Europe. In: Klein, P. (ed.) *The Collected Works of F. A. Hayek*, Vol. 4: The Fortunes of Liberalism: Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom. Chicago: University of Chicago Press, 1992. Pp. 201–215.
16. Lewis C. S. *Mere Christianity: A Revised and Enlarged Edition, with a New Introduction, of the Three Books: The Case for Christianity, Christian Behaviour, and Beyond Personality*. New York: The Macmillan Company, 1960.
17. Lewis, C. S. Man or Rabbit? In: Hooper, W. (ed.) *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970. Pp. 108–113.
18. Pomerantsev P., Weiss M. *The Menace of Unreality: How the Kremlin Weaponizes Information, Culture and Money*. A Special Report presented by The Interpreter, a project of the Institute of Modern Russia, 2014. 44 p.
19. Schaeffer, F. A. A Christian View of Philosophy and Culture. In: *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview*, Vol. 1. Westchester, IL: Crossway Books, 1982. 404 p.
20. Synteresis. In: *Brockhaus Enzyklopädie Online*. Gütersloh: Wissen Media Verlag. Zugriff am 27. Juni 2025. URL: <https://brockhaus.de/ecs/enzy/article/synteresis>

Отримана 18.04.2025

Прорецензована: 15.05.2025

Прийнята до друку: 23.05.2025

Електронна адреса: nataliia.shcheglova@oa.edu.ua

DOI: <http://doi.org/10.25264/2312-7112-2025-28-77-82>

Щеглова Н. Співвідношення естетики та політики в працях Жака Рансьєра. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2025. № 28. С. 77–82.

УДК 141.2:32

Наталія Щеглова**СПІВВІДНОШЕННЯ ЕСТЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ В ПРАЦЯХ ЖАКА РАНСЬЄРА**

Філософські роздуми Жака Рансьєра сягають багатьох аспектів розуміння політики, проте основною ідеєю, на нашу думку, є співвідношення естетики та політики. Рансьєр розглядає естетику не лише як філософію мистецтва чи теорію прекрасного, але як фундаментальний спосіб чуттєвого сприйняття та організації світу, який тісно пов'язаний з політикою. Він стверджує, що і політика, і естетика мають справу з «розподілом чуттєвого» (*le partage du sensible*) – визначенням того, що є видимим і невидимим, чутним і нечутним, таким, що має значення, і таким, що ігнорується в певному суспільному порядку. Ці погляди відобразилися у низці його праць. Саме аналізу цього аспекту творчості французького філософа присвячено цю статтю.

Ключові слова: філософія, естетика, політика, Жак Рансьєр.

Natalia Shcheglova**CORRELATION OF AESTHETICS AND POLITICS IN THE WORKS OF JACQUES RANCIÈRE**

Jacques Rancière's philosophical reflections touch upon many aspects of understanding politics, but the main idea, in our opinion, is the correlation between aesthetics and politics. Rancière considers aesthetics not only as a philosophy of art or a theory of beauty, but as a fundamental way of sensory perception and organization of the world, which is closely related to politics. He argues that both politics and aesthetics deal with the "division of the sensible" (*le partage du sensible*) – the definition of what is visible and invisible, audible and inaudible, what matters and what is ignored in a particular social order. These views are reflected in a number of his works. This article is devoted to the analysis of this aspect of the French philosopher's work.

Keywords: philosophy, aesthetics, politics, Jacques Rancière.

Жак Рансьєр – сучасний французький філософ, відомий своїми працями в галузі політичної філософії та естетики. Спочатку його думка розвивалася у руслі постмарксистської традиції, хоча згодом він відійшов від структуралістських поглядів свого раннього наставника Луї Альтюссера. Рансьєр здобув визнання завдяки критичному аналізу понять рівності, політики, демократії та ролі мистецтва в суспільстві. Народився майбутній філософ в Алжирі, проте навчався філософії в *École Normale Supérieure* в Парижі, де й був учнем Луї Альтюссера. Брав участь у написанні відомої праці Альтюссера «Як читати «Капітал»». Згодом Рансьєр розійшовся з поглядами свого наставника, зокрема щодо ролі інтелектуалів у емансипації робітничого класу. Рансьєр наголошував на здатності самих робітників усвідомлювати своє пригноблення та боротися за звільнення без керівництва еліти.

Так, ранні праці Рансьєра були присвячені історії робітничого руху у Франції XIX століття, зокрема його книга «Ніч пролетарів» (1981) була присвячена дослідженню інтелектуального життя робітників того часу. У подальших працях Рансьєр розробив власну оригінальну філософію, зосереджуючись на поняттях рівності як передумови політики, «незгоди» (*mésentente*) як сутності політичного, та ролі «виключених» у політичній боротьбі. Рансьєр тривалий час викладав в Університеті Париж VIII (Венсенн – Сен-Дені), де з 1990 до 2000 року очолював кафедру естетики та політики. Він також був професором Європейської вищої школи (European Graduate School) у Заас-Фе.

Філософські роздуми Жака Рансьєра сягають багатьох аспектів розуміння політики, проте основною ідеєю, на нашу думку, є співвідношення естетики та політики. Рансьєр розглядає естетику не лише як філософію мистецтва чи теорію прекрасного, але як фундаментальний спосіб чуттєвого сприйняття та організації світу, який тісно пов'язаний з політикою. Він стверджує, що і політика, і естетика мають справу з «розподілом чуттєвого» (*le partage du sensible*) – визначенням того, що є видимим і невидимим, чутним і нечутним, таким, що має значення, і таким, що ігнорується в певному суспільному порядку. Ці погляди відобразилися у низці його праць. Зокрема «Політика естетики» (*The Politics of Aesthetics*) (2012), яка є англійським перекладом збірки інтерв'ю та есе, що охоплюють

основні ідеї Рансьєра щодо естетики та політики і є своєрідним введенням до його думок з цієї проблематики.

«Розподіл чуттєвого: естетика і політика» (*Le Partage du sensible: Esthétique et politique*) (2000) є однією з ключових праць Рансьєра, в якій він найбільш повно розкриває своє розуміння взаємозв'язку між естетикою та політикою через поняття «розподілу чуттєвого». Він демонструє, як естетичні режими (способи організації мистецтва та сприйняття) тісно пов'язані з політичними порядками та можуть їх підривати, роблячи видимим те, що раніше було невидимим, і даючи голос тим, хто раніше його не мав.

Проблема співвідношення естетики і політики не є новою і дане питання піднімалося багатьма філософами. Для прикладу, українські дослідники Катерина та Дмитро Шевчуки у статті «Естетика та політика: основні моделі взаємозв'язку в сучасному політичному світі» [8] досліджують взаємозв'язок між естетикою та політикою в сучасному політичному світі шляхом аналізу трьох основних моделей, що зустрічаються в сучасних гуманітарних науках. Автори стверджують, що ці концепції є не лише частиною політичної філософії, але й методологічними інструментами для розуміння сучасної політики та естетики в світлі значних змін, що відбулися в обох сферах.

Перша модель розглядає кореляцію між політичним та естетичним представництвом, головним чином через призму концепції Френка Анкерсмита про естетичну державу. Анкерсміт виступає проти «міметичного представництва» в політиці, яке прагне до точного копіювання волі народу, і натомість пропонує «естетичне представництво», де різниця між представником і представленим стає умовою політичної влади та легітимності [8]. Він вважає, що політична реальність створюється через це представництво, і воно є вирішальним для уникнення тиранії та безсилля, зрештою дозволяючи індивіду стати громадянином.

Друга модель зосереджується на ідеї естетики як політики, головним чином через праці Жака Рансьєра. Рансьєр стверджує, що мистецтво та політика є двома формами «розподілу чуттєвого» [6; с. 70]. Він аналізує історичний перехід від міметичних до експресивних художніх систем, стверджуючи, що сучасна естетика, у своїй автономії, може кинути виклик існуючим владним структурам, руйнуючи усталені способи сприйняття реальності [6; с. 79-83]. У статті К. Шевчук та Д. Шевчука обговорюється також концепція Рансьєра про «етичний поворот» в естетиці та політиці, де «непредставлене» стає центральною категорією, потенційно перешкоджаючи емансипаторному потенціалу мистецтва.

Третя модель, яка проаналізована у згаданій статті, досліджує емансипаторний потенціал естетики, спираючись на ідеї Джанні Ваттімо та Герберта Маркузе. Ця перспектива підкреслює роль уяви та фантазії у протистоянні репресивному пануванню розуму та у візуалізації альтернативних політичних реальностей [8]. Італійський філософ Дж. Ваттімо наголошує на амбівалентності та крижкості, властивих естетичному досвіду, як противазі універсалізуючим тенденціям мас-медіа. Автори також коротко згадують концепцію естетичного плюралізму представника польської філософії Мечислава Валліса.

Стаття надає огляд трьох різних, але взаємопов'язаних моделей для розуміння складного взаємозв'язку між естетикою та політикою в сучасному світі, висвітлюючи теоретичні внески Анкерсмита, Рансьєра та Ваттімо. Як ми можемо побачити, кожен з філософів має свій погляд на проблематику взаємодії естетики та політики, просте саме Жак Рансьєр звертається до її чуттєвої сторони.

Інша стаття Катерини Шевчук «Естетичне як політичне: аналіз основних ідей концепції Жака Рансьєра» [3] звертає увагу на те, що Рансьєр «стверджує близькість і взаємопроникність таких дискурсів, як естетика і політика». Авторка зазначає, що сучасна філософія загалом бачить світ крізь призму естетики, і спроба окреслити зв'язок естетики з політикою є одним з аспектів цієї тенденції. К. Шевчук підкреслює, що для Рансьєра «від естетики до політики один крок», оскільки «справа естетики – встановити стосунки між тим, що можна побачити, і тим, що говориться, то справа політики – встановити стосунки між тим, що робиться, і тим, що може робитися» [3]. Ж. Рансьєр визначає естетику як систему апріорних форм, які визначають те, що відкривається у відчутті. Естетика є поділом часу, простору, того, що видиме і невидиме, мови і шуму, котрий водночас визначає місце і мету політики як форми досвіду. Авторка пояснює, що для Рансьєра політика починається тоді, коли розділення чуттєвого піддається сумніву, тобто коли воно як таке стає не лише територією, але і ставкою у боротьбі. Головною умовою політики філософ вважає рівність, а демократію розуміє як «полемічну співдружність, що поділяє один і той самий світ, а також полемізує з приводу цього поділу». Разом з

тим, К. Шевчук розглядає розуміння естетичного у Рансьєра через поняття «розділення», стверджуючи, що політика не твориться з відношень влади, а твориться з відношень між світами. Політика є одним із способів розділення чуттєвого, поділяючи його з практиками мистецтва, яке, починаючи з Малларме і Флобера, увійшло в «естетичний режим функціонування».

Авторка детально аналізує поняття «естетичний режим мистецтва» як чуттєву тканину, що утворює нові стосунки між «мистецтвом» і «життям», звільняючи твори від правил репрезентації. Вона також розглядає критичне ставлення Рансьєра до «етичного повороту» в естетиці та політиці, де відбувається нерозрізнення норми та факту. Наприкінці статті Шевчук зазначає, що Рансьєр критикує спрощене протиставлення модерну і постмодерну, вказуючи на внутрішні протиріччя модернізму між самостійністю мистецтва та очікуванням майбутньої спільноти. Це дає підстави розглянути розуміння авангарду у Рансьєра як поєднання прагнення до трансформації художніх форм та збереження автономії мистецтва.

Отож, як зазначалося раніше, Ж. Рансьєр розглядає співвідношення естетики та політики через призму концепції поділу чуттєвого, де естетика і політика є рівнозначними видами діяльності, зміст яких зводиться до реконфігурації чуттєвого досвіду. Естетика та політика перебувають у протистоянні, не передбачаючи позитивної соціальної програми.

Під розподілом чуттєвого Рансьєр вбачає «систему чуттєвих очевидностей», яка одночасно демонструє існування чогось спільного для всіх та членувань, визначальних в ньому відповідні місця і частини» [6]. Таким чином філософ розглядає сприйняття реальності різними соціальними прошарками. Наприклад, знаходячись в спільному просторі та часі, кожна соціальна група має свій власний досвід реальності, свої «чуттєві очевидності».

Витоки концепції розподілу чуттєвого можна побачити в класичній проблемі розподілу праці. Спираючись на платонівський принцип «кожен має займатися своєю справою», оскільки неможливо та й не доцільно робити одночасно кілька справ. Французький філософ, проте, вбачає тут не гармонію, а виключення частини із цілого, поділ приватного та загального. Його концепція поділу чуттєвого розглядає сприйняття реальності як конфлікт «чуттєвих очевидностей», притаманних різним соціальним групам, як поділ загального простору-часу. Оскільки в фокусі розгляду перебуває сприйняття реальності, концепцію поділу чуттєвого можна назвати феноменологічною.

Також Жак Рансьєр оперує категорією соціальних груп, де особливо виділяється досвід реальності нижчих соціальних верств, які є виключеними з політичного життя. Проте, його досвід реальності сповнений великою кількістю різних досвідів які постійно конкурують між собою. При цьому відбувається діалектика між частиною і цілим, загального та окремого.

Свій підхід він називає «горизонтальним». Він уникає протиставлення субстрата і поверхні, внутрішнього і зовнішнього, істинного і хибного, явища та сутності. Думка філософа рухається горизонтально по поверхні не заглиблюючись у приховані та недоступні погляду області. Таким чином, Рансьєр відмовляється від протиставлення ілюзорного та реального, явного та неявного, щоб залишитись на поверхні чуттєвого досвіду. Реальне те, що лежить на поверхні. З цього виникає потреба у реконфігурації «чуттєвих очевидностей», що реалізується, з його точки зору, в політичній та естетичній практиці. Справжню політику і мистецтво він розглядає як незгоду з усталеним режимом поділу чуттєвого, як діяльність по реконструкції усталеного чуттєвого порядку, як введення нових суб'єктів політичної та естетичної діяльності, які змінюють наявність поділу чуттєвого. Політика, на його думку, починається тоді, коли ті, кого не було почуто, отримують право голосу, а нові суб'єкти перекривають політичний простір, виступають як рівноправні учасники політичних процесів. Про мистецтво ж у повній мірі можна говорити тоді, коли створюються нові форми, образи, звуки, змінюючи тим самим відчуття реальності. Тому, політика та мистецтво змінюють форму видимості, співвідношення між тим, що може бути сказаним, побаченим та зробленим. Таким чином, філософ розглядає справжню політичну та мистецьку діяльність як рівноправні практики, які створюють новий чуттєвий досвід.

У своєму творі «Поверхня дизайну» (*The Surface of Design*) Жак Рансьєр плавно переходить від естетичного досвіду до соціального. У такий спосіб він намагається дослідити соціальну реальність через призму мистецтва. Його цікавить те, як дизайнерські практики ХХ ст. визначають інші види практик: соціальних, виробничих, рекламних, економічних, політичних тощо. Так, ніби лінія, проведена на поверхні аркуша паперу, розділяє і разом з тим визначає загальний простір взаємодії цих практик між собою.

Рансьєр розвиває думку що до взаємодії мистецтва і політики у низці своїх праць. Так, у книзі «Естетика та її незадоволення» (*Aesthetics and Its Discontents*) (2009) Ж. Рансьєр продовжує досліджувати складні відносини між мистецтвом, політикою та етикою, критикуючи сучасні тенденції, які, на його думку, обмежують емансипаторний потенціал мистецтва через надмірний акцент на етичних судженнях. «Емансипований глядач» (*Le Spectateur émancipé*) (2008) – привертає нашу увагу до ролі глядача в мистецтві як активного учасника процесу сприйняття та інтерпретації, пов'язуючи це з ідеями політичної емансипації. Автор критикує пасивну роль глядача, нав'язану певними традиційними підходами до мистецтва та політики. Рансьєр присвячує увагу аналізу окремих видів мистецтва, таких як кіно (зокрема у праці «Майбутнє образу», 2003) та література, розглядаючи їхній політичний та естетичний вимір.

Український дослідник Євген Ланюк [2] розглядає концепцію французького філософа Жака Рансьєра щодо взаємозв'язку політики та мистецтва в контексті трансформацій західного суспільства другої половини ХХ – початку ХХІ століття. Автор зауважує, що Ж. Рансьєр розробляє власну теорію, що ґрунтується на понятті «розподілу чуттєвого» – системи апіорних форм досвіду, які структурують соціальний простір і визначають видиме/невидиме, чутне/нечутне, артикульоване/замовчуване.

Пан Ланюк аналізуючи праці Ж. Рансьєра звертає нашу увагу, що філософ виокремлює три історичні «режими» політико-мистецького зв'язку:

Етичний режим (спирається на вчення Платона): політичний порядок є первинним і директивно підпорядковує собі мистецтво, елімінуючи ті його форми, які суперечать устрою держави.

Репрезентативний режим (спирається на вчення Арістотеля): мистецтво отримує самостійний статус і орієнтується на мімезис – естетичне відтворення дійсності за певними правилами, таким чином закріплюючи соціальну нерівність. Для цих двох режимів характерна єдність естетики та етики, де мистецтво "виховує" громадян та формує їхній «етос».

Естетичний режим (починаючи з епохи романтизму): характеризується особистою свободою, деконструкцією ієрархій та відокремленням мистецтва від політичних і соціальних функцій. Мистецтво стає сферою творчої самореалізації, а зв'язок між естетичною дією та етичним наслідком руйнується. Рансьєр наголошує, що в цьому режимі «естетика передусім означає цей колапс; вона насамперед має значення розриву гармонії між текстурою твору та його дією» [2; с.75].

Французький філософ стверджує, що в естетичному режимі мистецтво перестає бути привілеєм обраних і стає загальнодоступним, що відображає демократичну політику, яка ґрунтується на плюралізмі та «незгоді». Він вважає, що єдина політична функція мистецтва в цьому режимі є критичною, формуючи певний модус думок і ставлень до світу.

Проте, останні десятиліття характеризуються «етичним поворотом», коли єдність демократії та «естетичного» мистецтва відступає. Зазначимо, що Рансьєр розуміє «етику» не як мораль, а як отождення факту і норми, що призводить до нерозрізнення та легітимації дій проти «незгоди». Рушієм цього процесу є поняття «консенсус», яке, на думку філософа, «знищує те, що становить саму серцевину політики, а саме дисенсус» [2; с.76].

Рансьєр ілюструє «етичний поворот» аналізом фільмів «Догвіль» Ларса фон Трієра та «Таємнича ріка» Клінта Іствуда, вбачаючи в них метафоричне відображення сучасного західного суспільства з його «безкінечним правосуддям» та нерозв'язаними колективними травмами. В мистецтві «етичний поворот» проявляється через поняття «непредставного», що означає одночасну неможливість і заборону зображувати певні події, як, наприклад, Голокост. Як пише Рансьєр, «непредставне – центральна категорія етичного повороту в естетичній рефлексії паралельно з терором у політичній площині, оскільки вона також є категорією нерозрізненості між фактом і правом» [2; с.78]. Філософ пов'язує «етичний поворот» із «теологією часу», де історія розділена певною вирішальною подією (у випадку постмодерну – минулою катастрофою), що призводить до безкінечного спокутування колективної провини та повернення до етичного режиму функціонування мистецтва. Рансьєр закликає відкинути будь-яку «теологію часу» та повернути політичним і художнім вимислам їхню двоїстість і суперечливість.

Ще однією важливою працею, яку неможливо оминути аналізуючи співвідношення естетики та політики, є «Незгода: Політика і філософія» (*La Méésentente: Politique et philosophie*) (1995). Тут Жак Рансьєр радикально переосмислює сутність політики, визначаючи її не як консенсус чи боротьбу за владу, а як «незгоду» (*mésentente*) – специфічний тип комунікативної ситуації, в якій одна зі сторін

не визнається як така, що володіє здатністю говорити або чиї висловлювання не сприймаються як легітимні (це можна розглядати як розвиток його ранніх ідей про «невидимих» та їхнє включення до політичної сфери).

Рансьєр стверджує, що політика виникає не тоді, коли існують спільні інтереси чи згода, а саме в момент порушення усталеного «розподілу чуттєвого» (*le partage du sensible*) – неявного порядку, який визначає, що є видимим і невидимим, чутним і нечутним, хто має право говорити, а хто ні. Ми вже змогли побачити, що ця концепція є центральною для розуміння його підходу до політики та естетики і вона підтримується і розвивається в усіх його творах.

Ключовим моментом є те, що політична боротьба розгортається навколо питання про те, хто рахується як політичний суб'єкт і чиї голоси мають бути почуті. Коли ті, хто раніше був невидимим або чиї слова ігнорувалися, виходять на політичну сцену і заявляють про свою рівність (наприклад, вимагаючи прав, які раніше їм не належали), вони створюють ситуацію розбіжності, оскільки їхня поява ставить під сумнів існуючий.

Рансьєр критикує філософські підходи, які прагнуть звести політику до пошуку універсальних принципів справедливості або до процедур досягнення консенсусу (тут можна побачити його полеміку з такими мислителями, як Юрген Габермас та Джон Ролз, хоча прямого посилання в оглядах часто немає, але його критика спрямована на подібні концепції). Він вважає, що такі підходи ігнорують фундаментальну розбіжність, яка лежить в основі політичного.

Він також розрізняє політику як сферу розбіжності та емансипації, і поліцейний порядок (*la police*) як діяльність, спрямовану на підтримання існуючого соціального порядку та запобігання будь-яким формам його порушення (це розрізнення є ключовим для розуміння його критики сучасних форм управління). «Поліція» в його розумінні не обмежується лише правоохоронними органами, а охоплює всі практики, які регулюють "розподіл чуттєвого" та пригнічують голоси незгодних.

Рансьєр наголошує на важливості суб'єктивації як політичного процесу, в якому індивіди або групи, які раніше були невидимими, стають політичними акторами через свою участь у розбіжності. Цей процес передбачає не просто висловлення власної думки, а й демонстрацію того, що їхні голоси мають значення і що існуючий порядок є несправедливим.

Таким чином, «незгода» є фундаментальною працею, в якій Ж. Рансьєр закладає основи свого оригінального розуміння політики, зосереджуючись на моментах порушення усталеного порядку, боротьбі за визнання та фундаментальній незгоді, яка лежить в основі політичного життя. Його концепція незгоди як конститутивної основи політики стала впливовою в сучасній політичній філософії та соціальній теорії.

Одним з тих, хто звертається до аналізу цього аспекту філософії Рансьєра є український дослідник Євген Бистрицький, який у своїй статті «Комунікативна рівність і політика незгоди» [1] досліджує поняття комунікативної рівності, спираючись на теорію комунікативної дії Габермаса, та розглядає роль нерозуміння та незгоди в міжлюдській комунікації, використовуючи концепцію Жака Рансьєра про «незгоду» як ключовий інструмент для аналізу парадоксальних ситуацій, що виникають у контексті комунікативної рівності. Бистрицький демонструє, що сама ідея рівності комунікаторів, яка лежить в основі теорії Ю. Габермаса та загалом сучасного розуміння комунікації, парадоксальним чином може призводити до нерозуміння та конфліктів.

Євген Бистрицький наводить центральне визначення незгоди за Рансьєром: це не просто розбіжність думок (коли один каже «біле», а інший «чорне»), а фундаментальне непорозуміння всередині спільного висловлювання. У ситуації незгоди обидві сторони можуть використовувати одні й ті самі слова («біле»), але вкладати в них абсолютно різний зміст, не усвідомлюючи цього. Це «дійсне» нерозуміння виникає не через суб'єктивні помилки чи неточність мови, а є глибинною характеристикою комунікації, що виходить за межі простого обміну інформацією.

Бистрицький підкреслює, що Ж. Рансьєр пов'язує цю комунікативну незгоду з ширшими питаннями соціальної нерівності та політики. Рансьєр розглядає політику не як сферу консенсусу чи раціонального узгодження (як це часто представлено в ліберальних теоріях), а як арену боротьби, що виникає через нерівність у «розподілі чуттєвого», тобто у визначенні того, хто є видимим, чиї голоси є чутними та чиї інтереси є легітимними в суспільстві.

Комунікативна рівність, яка формально проголошується, вступає в конфлікт із фактичною соціальною нерівністю. Ті, хто відчувають себе «без частки» у суспільному розподілі благ та влади, можуть використовувати рівне право на свободу слова (комунікативну рівність), щоб висловити

свою незгоду з існуючим порядком. Однак їхні голоси можуть не бути почутими або зрозумілими тими, хто займає домінуючі позиції, саме через різне розуміння фундаментальних понять та різний досвід соціальної реальності.

Тут ми також знаходимо ключові поняття Рансьєра в аналізі Є. Бистрицького:

Tort (не-добре): Бистрицький пояснює, що це поняття у Рансьєра означає узагальнене відчуття несправедливості в розподілі суспільних благ. Це суб'єктивне переживання «не-доброго» стану є першоосновою для виникнення незгоди та політичної боротьби. Саме відчуття *tort* спонукає «тих, хто це відчуває», до комунікації з домінуючими групами, вимагаючи змін у «розподілі чуттєвого».

Police (поліційність): Бистрицький представляє розуміння Рансьєром «поліційності» як системи процедур та інститутів, що підтримують і легітимізують існуючий соціальний порядок та розподіл «часток». «Поліційність» прагне до консенсусу та придушення незгоди, розглядаючи її як порушення встановленого порядку.

Politique (політика): На противагу «поліційності», Рансьєр (і Бистрицький у своєму аналізі) визначає «політику» як діяльність, що порушує цей усталений порядок, роблячи видимими та чутними тих, хто раніше був невидимим і нечутним – «тих, хто не має частки». Політика виникає з незгоди, з вимоги перерозподілу «чуттєвого» та визнання рівності там, де її раніше не було.

Blaberon: Бистрицький використовує інтерпретацію Рансьєром цього аристотелівського поняття, що позначає невиразний звук або галас. Рансьєр пов'язує його з голосами тих, хто не має «логосу» (раціонального слова, визнаного в політичному діалозі) в існуючому порядку. Їхні протести можуть сприйматися як неартикульований шум, що підкреслює комунікативну нерівність та нерозуміння між домінуючими та домінованими групами.

Бистрицький, слідом за Рансьєром, наводить приклад П'єра-Сімона Балланша для ілюстрації цієї подвійної логіки комунікації. Сецесія плебсу в Римі розглядається як ситуація, де плебеї, не маючи рівної «частки» та відчуваючи несправедливість, вдаються до комунікативної дії (хоч і у формі мовчазного протесту). Патріції спочатку відмовляються визнавати їхні вимоги як легітимні («не розмовляють»), сприймаючи їх лише як «галас». Сам факт переговорів стає актом визнання комунікативної рівності плебеїв, що відкриває шлях до політичних змін.

Використання концепції Рансьєра дозволяє Є. Бистрицькому критикувати теорію комунікативної дії Габермаса, яка надмірно оптимістично розглядає комунікацію як процес, орієнтований на досягнення розуміння та консенсусу. Рансьєрівська перспектива підкреслює невід'ємну роль нерозуміння та конфлікту в політичній комунікації, особливо в контексті соціальної нерівності.

Таким чином, аналіз Бистрицького, спираючись на Рансьєра, показує, що комунікативна рівність є необхідною, але недостатньою умовою для справедливого політичного порядку. Сама можливість висловлення незгоди на тлі формальної рівності є рушійною силою політичних змін, що вимагає постійного переосмислення «розподілу чуттєвого» та боротьби за визнання голосів «тих, хто не має частки». Концепція Рансьєра дозволяє глибше зрозуміти, як комунікація може бути не лише інструментом порозуміння, але й ареною боротьби за соціальну та політичну рівність.

Отже беззаперечним є той факт, що філософія Жака Рансьєра є значним внеском у сучасну думку, пропонуючи нові способи розуміння політики та мистецтва не як окремих сфер, а як глибоко взаємопов'язаних практик, що формують наше сприйняття світу та можливості його зміни. Його праці залишаються актуальними для дослідження сучасних політичних та культурних процесів. Філософ розробив низку власних концепцій а саме: «розподілу чуттєвого», «незгоди», «етичного повороту» та інші через які він проводить свій аналіз взаємодії естетики, етики, політики та мистецтва.

Література:

1. Бистрицький Є. Комунікативна рівність і політика незгоди. // Філософська думка. – 2020. – № 3. – С. 38-60.
2. Ланюк Є. Політика і мистецтво. Історичний взаємозв'язок : монографія / Євген Ланюк. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2017. – 244 с. + вкл. 24 с.
3. Шевчук К. Естетичне як політичне: аналіз основних ідей концепції Жака Рансьєра / К. Шевчук // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер. : Філософія. – 2010. – Вип. 7. – С. 86-94.
4. Rancière J. Disagreement: Politics and Philosophy. – Minneapolis, 1999. – 246 p.
5. Rancière J. Dzielenie postrzeganego. Estetyka i polityka. – Kraków, 2007. – 187 p.
6. Rancière J. Estetyka jako polityka. – Warszawa, 2007. – 208 p.
7. Rancière, J. The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible. – London, 2006.
8. Shevchuk D, Shevchuk K. Aesthetics and Politics: the Main Models of Relations in the Modern Political World 2023.10.2.5.shevchuk-1.pdf

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Аршинов Сергій – аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

Возняк Степан – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), докторант кафедри філософії, соціології та політології Державного торговельно-економічного університету (м. Київ).

Доброносова Юлія – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету

Зайцев Микола – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія»

Коберська Тетяна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Національного університету водного господарства та природокористування

Лесів Михайло – доктор PhD в галузі «Богослов'я», завідувач кафедри пасторального богослов'я Українського католицького університету

Патин Іван – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Порадюк Сергій – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія»

Тимофєєв Олександр – доцент кафедри педагогіки і психології Українського державного університету науки і технологій, ННІ «Придніпровська державна академія фізичної культури і спорту»

Харламенков Микола – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія»

Храпко Павло – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Національного університету водного господарства та природокористування

Шевчук Катерина – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету

Щеглова Наталія – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія»

Яременко Іван – аспірант кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

ЗМІСТ

Степан Возняк ТОТОЖНІСТЬ ПІД ПІДОЗРОЮ: ЗАБУТТЯ ДИСКУРСУ ГЕГЕЛЯ	3
Юлія Доброносова ЕТИКА ЧЕСНОТ В ЕПІСТОЛЯРНОМУ ДИСКУРСІ ВАСИЛЯ СТУСА	10
Катерина Шевчук ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОГО ПЕРФОРМАНСУ І СТАНОВЛЕННЯ ПЕРФОРМАТИВНИХ СТУДІЙ	17
Микола Зайцев ПРОБЛЕМА ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ ЯК ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИХ	22
Олександр Тимофєєв «ІНСТРУМЕНТИ КОНВІВЕЛЬНОСТІ» ІВАНА ІЛІЧА: ПОНЯТІЙНИЙ КОНТЕКСТ	26
Сергій Порадюк ВІЙНА ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИКЛИК: ЕКЗИСТЕНЦІАЛ СТРАХУ	33
Павло Храпко, Тетяна Коберська ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ У ВИВЧЕННІ ЗНАКУ-ІНДЕКСУ: ВІД «ПАРАДИГМИ СУМІЖНОСТІ» ДО «ПАРАДИГМИ ДОПОВНЕННЯ»	40
Іван Яременко ЕТИКА СТАЛОГО РОЗВИТКУ: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ДИСКУСІЇ	50
Михайло Лесів «ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ» ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ У СВІТЛІ ПАТРИСТИЧНОЇ АНРОПОЛОГІЇ	54
Іван Патин ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ПОДІЯ СЕНСУ: МІЖ МОВОЮ, БУТТЯМ ТА ІСТОРІЄЮ	58
Сергій Аршинов ВИХІД ЗА МЕЖІ ЧИ МЕЖА ВИХОДУ: АДІКЦІЯ У ПРОСТОРІ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕТЕРМІНАЦІЇ	63
Микола Харламенков ПРАВДА ЯК РЕЛІГІЙНА ДЕТЕРМІНАНТА СВОБОДИ В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ ЛОРДА АКТОНА	68
Наталія Щеглова СПІВВІДНОШЕННЯ ЕСТЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ В ПРАЦЯХ ЖАКА РАНСЬЄРА	77
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	83

Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

ВИПУСК 28

Науковий журнал

Головний редактор Д. М. Шевчук
Комп'ютерна верстка Н. О. Крушинської
Художнє оформлення обкладинки К. О. Олексійчук

Ідентифікатор медіа R30-04857. Дата випуску: 12.06.2025.
Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 10. Наклад 100 пр. Зам. № 18–25.
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «Times New Roman».

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.