

УДК 316. 257

Світлана Амеліна

### СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНИЙ КАРТЕЗИАНСЬКИЙ ПОДІЛ ЯК ЗАСАДНИЧИЙ КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ПРИНЦИП НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

*У статті проаналізовано суб'єкт-об'єктний картезіанський поділ з перспективи експлікації у соціокультурній реальності закладених у ньому епістемологічних принципів і суперечностей. Зроблено спробу проаналізувати характерну для новоєвропейського способу мислення інтенцію до панування і контролю над суцям, що виявилось у діяльнісно-пізнавальних і ціннісних установах щодо природи і суспільства, а також у виникненні різноманітних форм маніпуляції суспільною свідомістю.*

**Ключові слова:** дуалізм, субстанція, контемпліяція, «парадокс Манхейма», гомеостазис, смислова фрустрація.

Svitlana Amelina

### SUBJECT-OBJECT CARTESIAN DISTINCTION AS FUNDAMENTAL CONCEPTUAL PRINCIPLE OF MODERN EUROPEAN MENTALITY

*The article analyzes the Cartesian subject-object division from the perspective of explication in social and cultural reality epistemological principles and contradictions which was embodied in this division. We may see an attempt to analyze a mindset intention to dominate and to control an exists – which is characteristic feature of the modern European way of thinking.*

*Such control is manifested in action-cognitive and values attitudes towards a nature and society, but also in the emergence of various forms of manipulation of the public opinion.*

*In the early modern period philosophical and epistemological paradigmatic principles was changed. This changes is primarily linked with the trends of secularization, fighting against a medieval metaphysics, an attempts to create a new humanistic value system, which will be based on Reason rather than Divine Covenant. The analysis of such trends in historical perspective makes it possible to conclude : the mental models, which was newly established, led to large-scale aftereffects. In our opinion one of this aftereffects was the emergence of mass cultural forms, whose the most common and fundamental principle is request for the reduction, in another words – simplification of inherently profound phenomenon to a set thinking and behavior clichés. Assuming that one of the fundamental goals of mass cultural forms is a logging of superficial layer of social reality, it becomes clear why popular culture is a relevant form by which ideological systems can acquire a spreading.*

*In the early modern times a person appeared as godlike individual, who may do action – and then this person transformed into an object of manipulation. Even society begins to be seen and analyzed as an object and from the perspective of control over it.*

**Keywords:** dualism, substance, contemplation, «Mannheim paradox», homeostasis, sence frustration.

Светлана Амелина

### СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОЕ КАРТЕЗИАНСКОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

*В статье проанализировано субъект-объектное картезианское разделение с перспективы экспликации в социокультурной реальности заложенных в нем эпистемологических принципов и противоречий. Совершено попытку проанализировать характерную для новоєвропейского способа мышления интенцию к господству и контролю над суцям, что проявилось в деятельностно-познавательных и ценностных установках по отношению к природе и обществу, а также в возникновении разнообразных форм манипуляции общественным сознанием.*

**Ключевые слова:** дуализм, субстанция, контемпліяція, «парадокс Манхейма», гомеостазис, смысловая фрустрація.

В епоху Нового часу європейська філософія переживає зміну парадигмальних засад. Ця зміна пов'язана перш за все з тенденціями секуляризації, боротьби з середньовічною метафізикою, спробами створення нової гуманістичної системи цінностей, заснованої на Розумі, а не Божественному Завіті. Якщо розглядати ці тенденції в історичному ракурсі, то стає зрозумілим, наскільки значущими є соціокультурні наслідки, причиною яких і стали новостворені мисленнєві моделі.

Зокрема такими закономірними наслідками є, на нашу думку, виникнення масової форми культури, найбільш загальним і засадничим принципом якої є запит на редукцію, пов'язаний з новопосталими проблемами розрізнення субстанції протяжності (*res extensa*) і субстанції мислення (*res cogitans*) – і відповідно – суб'єкт-об'єктної дихотомії.

Розділення в окремі категорії суб'єкта й об'єкта є максимально загальною тенденцією, яка характеризує діяльнісно-пізнавальні і ціннісні відношення людини і дійсності, з якою вона взаємодіє. Гносеологічна антиномія цих категорій призводить до проблем як епістемологічного, так і практичного характеру, зокрема в етичній сфері.

Метою статті є аналіз імплікованих у картезіанському поділі суперечностей, зокрема проблеми змішування атрибутів обох субстанцій і відповідно експлікації подібних епістемологічних настанов у соціокультурній реальності (виникнення маніпулятивних практик, масової культури, запиту на редукцію як спрощення смислу).

Новоєвропейська суб'єкт-об'єктна дихотомія ставала предметом дослідження багатьох визначних мислителів, які вдавались до її критики, однак найчастіше вона виступає у їх роботах як пресуппозиція. Зокрема філософами і науковцями, які займалися як епістемологічними, так і соціально-практичними наслідками виникнення суб'єкт-об'єктної дихотомії, були Е. Шредінгер, Ф. Капра, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Райл, К. Фішер, І. Берлін, К. Свасьян, М. Мамардашвілі, О. Дугін, О. Хома. Опосередковано в контексті конкретної етичної й соціальної проблематики цієї теми торкалися Х. Арендт, В. Франкл, М. Шелер, А. Макінтайр. Маніпулятивний аспект новоєвропейського способу мислення був проаналізований у роботах дослідників соціальної природи міфу та ідеологічних практик, зокрема – у К. Хюбнера, К. Гірца, С. Жижека, К. Армстронга.

Філософія Рене Декарта, без якої неможливим є розуміння новоєвропейського способу мислення, ґрунтується передусім на чіткому розрізненні, розграниченні – світу й людини, «Я» і «Не-Я», мислячої і протяжної субстанції. Наслідком подібного розрізнення стала впевненість у можливості об'єктивного опису світу, позбавленого згадок про особу спостерігача [5].

Розрізняючи ці субстанції, Декарт застерігає від такого мислення, за якого було б можливим їх змішування, або редукція одного до іншого, надання субстанціям атрибутів, які не є для них іманентними, властивими. Лише суворе умоглядне розрізнення може стати основою для точного і правильного опису як предметного світу, так і фактів свідомості. Отже, «*res extensa*» ні в якому разі не повинна набувати в процесі її осмислення атрибутів «*res cogitans*», тобто, як зазначає Мамардашвілі, заперечення в предметах «самодіяльності» є умовою розуміння. Або: ніяке тіло, яке є протяжним, не має здатності мислити і ніяка думка не може мати протяжності. Як зазначає К. Фішер, для людини властиво приписувати речам як таким певні властивості, які насправді є властивими лише нашому суб'єктивному характеру уявлення, нашому мисленню [9]. І навпаки: можливим стає уявлення про мислення через його опредмечення, його розгляд як матеріальної субстанції, що призводить, як підкреслює Свасьян, до зведення думки до «біохімічного шлаку мозку» [7, с. 73].

Отже, з цього випливає, що надання субстанціям у процесі рефлексії хибних невластивих їм атрибутів може стати причиною як епістемологічних, так і похідних від них, практичних проблем. Однак первинною є проблема власне розділення, розведення в окремі категорії обох субстанцій, яке і постає основоположним концептуальним вектором новоєвропейського мислення.

Якщо середньовічний спосіб мислення характеризувався схопленням суцього з перспективи спасіння душі, то в епоху Нового часу інтелект схоплює суще з перспективи контролю, маніпуляції сущим, яко здійснює «Я», суб'єкт.

Ісайя Берлін у своїй книзі «*Three critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*» акцентує увагу на етимології слова «*cognoscere*» – яке має значення спів-знання: людина для того, щоб пізнати якийсь предмет, повинна стати чимось одним з тим, що вона пізнає (через контемпляцію, споглядання). І. Берлін вказує на відомий діалог Платона «Бенкет», у якому згадується легенда про єдність, єдиність суб'єкта й об'єкта, природи і людини, яка існувала «на початку часів». У результаті «великої катастрофи» вони були розділені – і відтепер перебувають у стані прагнення до возз'єднання – через «*gno-sis*» [14, с. 34]. Той, хто пізнає, стає буттям того, що пізнається. К. Хюбнер щодо цього зазначав, що пізнання у міфі розуміється як процес, у якому нуміозна субстанція, яка пронизує об'єкт пізнання, впливає на пізнаючого і «наповнює» його. А це, своєю чергою, означатиме, що об'єкт, як і знання про нього в суб'єкті, є тією єдністю ідеального і матеріального, а відтак – повсюдно існує лише одна «об'єктивна реальність», суб'єктність як концепт зникає або не з'являється [13, с. 243].

Оскільки християнський світогляд був тісно переплетений у середньовічній соціокультурній реальності з міфологічним – ми можемо говорити про їх співіснування і взаємовплив. М. Мюллер називав міф «дитячою хворобою мови», маючи на увазі факти міфологічного гіпостазування деяких слів, які таким чином перетворювалися в містифікованих суб'єктів. Приклади такого гіпостазування знаходимо й у християнському світогляді.

У контексті християнської філософії людський інтелект схоплює суще як те, у що неможливо втрутитись чи змінити таким чином, щоб це суще залишилось істинним (у перспективі співвідношення природної речі і людського інтелекту). Єдиний спосіб пізнати річ – це співвіднести її з нею, уподобитись їй (*per assimilationem*), стати одним цілим – і ні в якому випадку – шляхом відсікання себе від неї, визнання себе і свого інтелекту чимось радикально протилежним до речі. Річ, її форму і сутність людський розум не може змінити таким чином, щоб божественний інтелект перестав «знати» цю форму, а отже – перестав з нею співвідноситись [1].

Людина в середньовічній парадигмі може впливати на сотворену Богом природу лише в дуже обмежених рамках, заданих її найпростішими вітальними потребами. Вихід за подібні рамки, як пише К. Хюбнер, ще у давніх греків отримав назву «хібріс» (дерзновіння, зухвалість), а у християнстві – «диявольської справи» [13, с. 260]. Втручання в природний світ, наприклад, роботи, пов'язані з видобутком гірських порід, супроводжувалися дотриманням відповідних ритуалів, сповнених благоговінням перед божественним творінням, «*exemplar artis divinae*» [1].

Що ж стосується філософії раціоналізму і емпіризму, то її «хібріс», дерзновіння набула нечуваних раніше масштабів. Заклики Ф. Бекона здійснити «розтин природи» (*dissecare naturam*) мали на меті здобуття перемоги над так помисленою природою за допомогою діяння, втручання в її процеси.

У сучасних дослідників новоєвропейської філософії досить часто зустрічається метафора природи як трупа, природи як «умертвленого» за допомогою думки утворення. Пізнання розглядається як «мімізис мертвого» [12, с. 78], «Я» отримує абстрактну перевагу над «Не-Я», анонімним (позбавленим індивідуальних рис) трупом [7, с. 355].

Позбавлений «життєвості», одухотвореності, а відтак, можливості «самодіяльності» [6, с. 786] матеріальний світ відтепер стає придатним для будь-яких маніпуляцій і контролю.

Отже, починаючи з епохи Нового часу, міфологічні уявлення, які в попередні епохи задавали структуру і сенс людському життю, перетворюються у дискредитовані утворення, архаїзми. Безапеляційна віра у пізнавальний потенціал людського Логосу, як зазначає К. Армстронг, супроводжується хвилею оптимізму. Подібний оптимізм не є цілком обґрунтованим, оскільки він продовжується ґрунтуватися власне на вірі того самого гатунку, на якій осноувалося знання попередніх епох.

З одного боку, спостерігаємо активні заклики філософів мислити власним розумом, боротися з необґрунтованими, архаїчними, нерациональними страхами й уявленнями. З іншого боку, суспільство все глибше впадає в залежність від «спеціалістів», які постають як окрема і єдина каста, що може проникати в таємниці природи. Відтак про самостійність подібного мислення не може бути й мови.

Філософ науки Ігуда Елкана називає це явище «просвітницьким фундаменталізмом»: новий світогляд є одержимим ясністю, де центральною стає вимога об'єктивності «з ввічливим реверансом у бік плюралізму, який все ж є націленим на об'єктивність». Подібні епістемологічні принципи він називає не інакше як релігійно-догматичною вірою.

Це означає, що бурхливий розвиток природознавчих дисциплін, нова методологія знання, з одного боку, покликана визволити людину з-під гніту застарілих і неефективних парадигм, а з іншого – полонити її шляхом новостворених мисленнєвих моделей. Ці нові моделі поступово поглинаються і стають релевантними до конкретних ідеологічних систем (саме виникнення ідеології і соціальної міфології пов'язане саме з епохою Просвітництва).

Класичною тезою/догмою модернізованої свідомості стає переконання в тому, що науковий і технічний прогрес приніс людям визволення від гніту природи і страху перед трансцендентними силами, тим самим примноживши людське щастя і врятувавши людську гідність [13, с. 262].

Для того, щоб відповідати просвітницьким ідеалам, наука і філософія повинна була послуговуватися роботою популяризаторів своїх ідей, найочевидніше – в політичній і освітній сферах. Прикладами подібних популяризаторів можуть бути названі Дюбуа-Раймон (праці якого сприяли проникненню онтології Нового часу в суспільну свідомість), Дж. Бентам (родоначальник утилітаризму, для якого щастя пов'язане з досягненням користі, вигоди, задоволення і добра, воно знаходиться в безпосередній реляції з конкретними благами [8, с.171]).

Саме виникнення поняття «ідеологія» також є наслідком новоєвропейського способу мислення. Як писали Хоркхаймер і Адорно, якщо для науки матеріалом для поневолення стає природа, яка починає сприйматися як пасивний об'єкт впливу, то для людей влади подібним матеріалом стає саме суспільство. Аргументи на користь такої думки ми спробуємо подати.

Саме поняття «ідеологія» виникає (стає предметом рефлексії) у XVIII–XIX ст. зусиллями А. де Трасі, П. Кабаніса, К. Вольнея. А. де Трасі, займаючись створенням нової програми національної освіти, наполягав на тому, що вона повинна засновуватися на науці про ідеї (якою і постала «ідеологія») [11]. Ідеологія задумувалася як наука, яка стояла б вище від інших соціальних наук і водночас була б їх теоретичним фундаментом, який сприяв би їх інтеграції. Наголосимо також на тому, що поняття ідеології (1825–1827 рр.) виникає в руслі рефлексії над проблемами освіти в той час, коли у різних країнах

Європи починають прийматися закони про обов'язкову всезагальну середню освіту населення (напр., Данія – 1814, Великобританія – 1874).

Засновники науки ідеології вважали, що її предметом повинні стати істинні ідеї, на основі яких стане можливою побудова розумного суспільного устрою. Відношення марксистської філософії до поняття ідеології є двояким. К. Маркс перейняв це поняття у його творців, і використовував його у своїй викривальній критиці домагання влади з боку буржуазії. Оскільки ідеологія буржуазії представлялась в марксистській як ілюзорна і хибна свідомість, то фактично «ілюзорне» та «ідеологічне» відображення дійсності виявились тотожними. Однак розробники марксизму заявили, що ідеологія може бути адекватною – щодо об'єктивної дійсності.

Відтак даний приклад є показовим і є ілюстрацією для «парадоксу Манхейма» [3 с. 224]. Кліффорд Гірц, говорячи про цей парадокс, задається питанням, чи має змогу дослідник у роботі свого мислення залишатися нейтральним щодо поняття «ідеологія»? Де знаходиться точка об'єктивності й нейтральної критики? К. Гірц доходить висновку, що суспільні науки так і не спромоглися розробити справді безоціночне поняття ідеології, тому більшість визначень цього поняття зводяться до визнання його «мисленням, яке збілось з вірного шляху» – яким може бути проголошена фактично будь-яка теорія [3, с. 227].

З одного боку, дослідники визнають, що будь-які форми мислення є соціально зумовленими, однак це не заважає їм одні з них визнавати легітимними, в той час як інші – піддавати критиці та стигматизувати поняттям ідеології. Поняття ідеології не піддається безоціночній рефлексії, оскільки дослідник підходить до нього з перспективи конкретної, власної соціально-історичної ситуації.

Визначення У. Матца, на нашу думку, наділене більшим евристичним потенціалом. Він називає ідеологією ту картину світу, яка склалась в ході систематичного редукування складності дійсності.

Сам запит на спрощені схеми з'являється також у період Просвітництва і пов'язаний, на нашу думку, з поступовим утвердженням законів про обов'язкову середню освіту в різних країнах Європи (Хоркхаймер і Адорно називали подібну освіту «передачею минулого шляхом його руйнування», «розплавленням всього, що стосувалася культури, в одному гігантському тиглі» [12, с.13]).

Італійський ідеолог Антоніо Грамші у своїй праці «Тюремні зошити» (1930 р.) задається питанням, чи правомірно вважати, що в будь-якій філософії, філософській системі ми можемо відшукати властивий їй «спекулятивний» елемент; чи є цей елемент тією формою, яку повинна набути будь-яка теоретична побудова «per se»; і щобільше, чи є «спекуляція» синонімом філософії і теорії?

Грамші робить припущення, що будь-який світогляд (характерний для певної культури) в певній історичній фазі набуває «спекулятивної» форми, яка знаменує «апогей» і початок занепаду культури, культурно-історичної епохи.

На думку Грамші, власне ідеології і виявляються тією «істинною» філософією, оскільки їм властива широка популяризація, яка спонукає велику кількість людей до конкретних дій у справі перетворення дійсності [4]. Однак у ситуації необхідної популяризації філософські ідеї проходять через вимушене спрощення з метою адаптації до рівня розуміння і в такій формі позбавляються чогось суттєвого (а можливо і всієї своєї сутності).

Ще однією характерною рисою ідеології є її інтенція до зняття напруги. С. Жижек вважає, що функція ідеології полягає не в тому, щоб запропонувати нам спосіб вислизнути від дійсності, а в тому, щоб представити саму дійсність як укриття від деякої травматичної, реальної сутності [5, с. 26]. К. Гірц вважав, що якщо більшість людей сучасного світу живуть у стані «організованого відчаю» (а відтак, соціальної і психологічної напруги), то ідеологія постає «відповіддю» на подібний «виклик». «Ідеологія намагається надати смисл незрозумілим соціальним ситуаціям, побудувати їх так, щоб всередині них стала можливою доцільна дія». Таким чином, якщо ідеологія як «молекулярна агресія в культурне ядро» (А. Грамші) означатиме динамічну і, можливо, деструктивну зміну наявної соціокультурної реальності, то «ідеологічний фермент» (К. Гірц), розлитий у рамках конкретного соціуму, постає як закономірна реакція на напругу.

К. Гірц вважає, що соціальна напруга, антиномії, які неможливо розв'язати, на особистісному рівні проявляються у формі психологічної напруги. Проте в цьому випадку, на нашу думку, більш доцільно зупинитися власне на рівні індивідуального існування (онтогенетичному рівні, іти «від суб'єкта») і розглядати «напругу» як невикорінену і життєво необхідну для ментального здоров'я властивість людської психіки. Такої позиції притримується В. Франкл, стверджуючи, що цей тип напруги викликаний розривом між буттям (або «те, чим людина є») і смислом («те, чим людина повинна стати»). Це є розрив між реальним і ідеальним, існуванням і сутністю. Смисл не повинен збігатися з буттям: лише за умови, що подібна дистанція зберігається, смисл має змогу впливати на буття [11]. Подібні позиції стали основою його критики психодинамічно орієнтованих шкіл (Е. Фромм, А. Маслоу). Отже, на думку В. Франкла, такі психоаналітичні школи своєю інтенцією мають зняття подібної напруги через самореалізацію особистості, вони у своїй основі є помилковими, оскільки власне ця напруга між буттям і смислом є основою, що дозволяє людині «здійснюватись», і як тільки вона буде знята – ні про яку реалізацію не може і йтися. Самореалізація у психодинамічно орієнтованих школах означатиме на-

буття людською психікою стану гомеостазису, тобто стану рівноваги динамічного середовища [11]. Тут знову ми стикаємося з проблемою змішування субстанцій, оскільки гомеостазис є нормальним станом для «субстанції протяжності», в той час як для субстанції мислення саме порушення цієї сталості і є нормою. Запит на редукцію дійсності, її схоплення у найпростіших ідеологічних схемах також на пряму пов'язаний з бажанням зняття напруги, досягнення гомеостазису, однак у сфері духовного і психічного життя особистості досягнення подібної мети супроводжуватиметься специфічними психологічними розладами, яскраву експлікацію яких ми можемо спостерігати у ХХ ст. (зокрема «смилова фрустрація», В. Франкл).

Отже, філософія Нового часу, ввівши в наукову методологію категорії суб'єкта й об'єкта, зіткнулась з низкою проблем як епістемологічного, так і практичного, емпіричного характеру, які, з одного боку, пов'язані з категоричністю самого поділу, а з іншого – з неможливістю, небажанням його дотримуватися – через недостатнє розуміння того, чим власне цей поділ є. М. Мамардашвілі у «Картезіанських роздумах» пише про те, що Декарт, говорячи про мислення і протяжність, розуміє їх як модуси (божественної субстанції), а не наділені самостійним існуванням субстанції. Дуалізм Декарта не є дуалізмом субстанцій або основ світу. Теза про те, що матерія може бути розглянута лише як протяжність, насправді є лише правилом інтелігібельності, умовою можливості здобуття знання. Тобто фізичні закони про природні об'єкти можуть бути сформульовані лише в тому випадку, якщо умовою спостереження буде відсутність у матерії ознак «самодіяльності», «внутрішніх таємниць». Об'єкт пізнання повинен бути абсолютно артикульованим. Однак сама людина у своєму бутті є прикладом «зрощення» обох субстанцій, зв'язок яких сприймається як факт, і водночас сам цей факт є «непроникним і сирым» (не артикульованим).

Отже, картезіанський поділ і досі не лише викликає нові епістемологічні проблеми і парадокси, але й сам по факту представляє проблему, особливо у випадках, коли сприймається буквально та спрощено.

Для нас важливим є те, що незалежно від того, наскільки категорично цей поділ сприймається (чи заперечується) філософами і науковцями, він задав вектор новоєвропейському способу мислення. Вектор цей пов'язаний з інтенцією, легітимацією маніпулятивного погляду на навколишній світ. Однак об'єктом у цьому випадку виступає не лише природний, матеріальний світ, але й сама людина – як «зрощення» обох субстанцій у межах конкретного живого буття. Хоркхаймер і Адорно зазначають стосовно цього, що пробудження суб'єкта було куплене ціною визнання влади як принципу будь-яких відносин [13, с. 22]: людина постає богоподібною в тому сенсі, що здобуває суверенітет над існуванням, і водночас сама стає об'єктом поневолення і маніпулятивних практик. Цим об'єктом постає як людське тіло, так і людська свідомість, про що свідчить весь широкий спектр «втручання» в них масової індустрії.

Частими є випадки, коли як тіло, так і думка розглядається в ракурсі їх матеріалістичного трактування (різного рівня вульгарності), аж до визнання думки «біохімічним шлаком мозку». Як філософи, так і фізики задаються питанням, яким чином, завдяки чому стає можливим виникнення свободної волі у людини, якщо припустити, що вона, її тіло складається з елементів, які повністю позбавлені цієї самої свободи, які, по суті, є «трупом», оскільки саме наявність волі є умовою життєвості?

Втім матеріалістичний детермінізм у різних своїх виявах набув неабиякого поширення, зокрема в рамках дискурсивного поля масової культури. Масова культура постає інструментом протоколювання поверхового шару соціальної дійсності, а отже, засобом поширення і легітимації ідеологічних комплексів. Оскільки, як ми зазначили, основною характеристикою ідеологічного способу мислення є запит на редукцію – спрощення складних за своєю суттю явищ і процесів до набору мисленневих і поведінкових стереотипів і кліше – масова культура та зокрема масове мистецтво є цілком релевантними формами, за допомогою яких ідеологічні комплекси можуть поширюватися.

Масова культура як ідеологічне утворення також спрямована на те, щоб знімати соціальну напругу, і більш глобально – ментальну, онтогенетичну напругу, яка існує між буттям і смыслом. Це призводить до того, що невластивий для душі потяг до гомеостазису – як спокою системи – постає її єдиною метою. Гомеостазис означає стан захищеності, непорушності, впевненості, відсутність напруги. Найчастіше людина занурюється у ковітальний процес, тобто процес відтворення людського роду, і цей процес постає для неї єдиною наділимим смыслом, своє життя вона присвячує продовженню себе у наступному поколінні. Ще одним прикладом постає служіння «соціальним процесам», що означає розчинення індивідуальної людської екзистенції у «більшому», важливішому від неї, її життя процесі – наприклад, суспільному поступі, служіння якому постає смыслом. Індивідуальний смысл підмінюється колективним, однак оскільки він за своєю суттю є лише сурогатом – людина може відчувати екзистенційну фрустрацію. Розчинення в ковітальному процесі або суспільному поступі означатиме зняття напруги – і відповідальності з конкретного людського життя: відповідальності за власне самоздійснення. Як зазначає Ханна Арендт, «родове життя людства утверджується як єдиний абсолют» [2, с. 418]. Завдяки масовій культурі пропагуються різноманітні ідеологічні комплекси, які можуть постати потужним смысловим сурогатом, задаватимуть мету і темп людському життю, спрощені (нібито універсальні орієнтири), способи орієнтації в навколишній соціокультурній дійсності. Таким чином, людина, яка з початку Нового

часу постає як богорівний суб'єкт дії – перетворюється в об'єкт маніпуляції – максимально, наскільки це можливо, позбавлений свободи мислення і свободи вибору. Як підкреслює Куно Фішер, живучи виключно у зовнішніх об'єктах, представлених нам чуттєво (*res extensa*), ми займаємося самозабуттям, нестача самопочування приховує від нас власну духовну природу (*res cogitans*). У результаті субстанція протяжності, чуттєво сприйнятті тіла, об'єкти перетворюються в єдино можливу реальність, а саме поняття «ідеї» набуває дещо іронічних семантичних забарвлень («what's a big idea!» – «що за дурниця?»). Іронія полягає в тому, що незважаючи на дискредитацію самого поняття «ідеї» та ідеалізму, ідеологія як «наука про ідеї» постає найбільш прийнятною формою мислення, або точніше – відсутності потреби в самому акті мислення, оскільки він починає сприйматися як функція мозку, протяжної субстанції.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Аквинский Фома Дискуссионные вопросы об истине [Электронный ресурс]/ Фома Аквинский. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000790/>.
2. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Х. Арендт ; пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. – СПб. : Алетей, 2000. – 437 с.
3. Гирц К. *Интерпретация культур* / К. Гирц ; пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 2004. – 560 с.
4. Грамши А. *Избранные произведения в трех томах* / А. Грамши ; перевод с итальянского В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина. – М. : Издательство иностранной литературы, 1959. – Том 3 : Тюремные тетради [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://publ.lib.ru/ARCHIVES/G/GRAMSHI\\_Antonio/\\_Gramshi\\_A\\_.html](http://publ.lib.ru/ARCHIVES/G/GRAMSHI_Antonio/_Gramshi_A_.html).
5. Жижек С. *Возвышенный объект идеологии* / С. Жижек. – М. : Художественный журнал, 1999. – 114 с. – С. 26.
6. Капра Ф. *Дао физики* / Ф. Капра. – Изд. «София», 2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.ru/KAPRA/daofiz.txt>.
7. Мамардашвили М. К. *Философские чтения* / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.
8. Свасьян К. А. *Становление европейской науки* / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2002. – 448 с.
9. Сичивица О. М. *Либерал-рестрикционизм и архитектура гармонического мира : историко-политологический трактат* / О. М. Сичивица. – Львов : Каменярь, 2013. – 1220 с.
10. Фишер К. *Декарт. Его жизнь, сочинения и учение* / К. Фишер. – СПб., 1994. – 560 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://platonanet.org.ua/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_novoe\\_vremja/fisher\\_kuno\\_istorija\\_novoj\\_filosofii/10-1-0-737](http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_novoe_vremja/fisher_kuno_istorija_novoj_filosofii/10-1-0-737).
11. Франкл В. *Воля к смыслу* / В. Франкл ; пер. с англ. – М. : Апрель-Пресс, 2000. – 368 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://log-in.ru/books/volya-k-smyslu-frankl-viktor-osnovy-psikhoterapii/>.
12. Хорина Г. *Идеология как элемент системы культуры* [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://tourism.mosgu.ru/o\\_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm](http://tourism.mosgu.ru/o_fakultete/kafedra/cultural/Nayka/Horina.htm).
13. Хоркхаймер М. *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты* / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М.-СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
14. Хюбнер К. *Истина мифа* / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
15. Berlin I. *Three critics of the Enlightenment : Vico, Hamann, Herder*/ edited by Henry Hardy. – Princeton University Press, 2000. – 382 p.

*Рецензент – доктор філософських наук, професор В. П. Мельник*