НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

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

Випуск 25

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2023

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)
Н 34

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 № 5 від 30 листопада 2023 р.)

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

Редакційна колегія:
Кралюк Петро, доктор філософських наук, професор;
Ганаба Світлана, доктор філософських наук, професор;
Шевчук Катерина, доктор філософських наук, професор;
Бойченко Наталія, доктор філософських наук, професор;
Карповець Максим, кандидат філософських наук, доцент;
Губенко Ганна, кандидат філософських наук, доцент;
Матусевич Тетяна, кандидат філософських наук, доцент;
Вєжхославскій Рафал Павел, доктор наук (Ph.D.), адьюнкт.

Н 34 **Наукові записки** Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА», 2023. Вип. 25. 72 с.

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2023-25

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)

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2023-25

© Автори статей, 2023
© Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2023

© *Катерина Шевчук*

ISSN 2312-7112

Отримана 01.10.2023

Прорецензована: 09.10.2023

Прийнята до друку: 21.10.2023

e-mail: ksshev@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-3-8

Шевчук К. Війна як переживання: українське мистецтво та естетичний досвід в часи російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 3–8.

УДК: 7.01:28

Катерина Шевчук

ВІЙНА ЯК ПЕРЕЖИВАННЯ: УКРАЇНСЬКЕ МИСТЕЦТВО ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД В ЧАСИ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ[1]

Творчість українських митців з початку повномасштабної російсько-української війни спрямована, передусім, на художньо-образне втілення першої реакції на події, які стали величезним викликом і шоком для суспільства. Їхні праці виконують важливу місію з осмислення пережитого й близького усім українцям досвіду, і, крім того, допомагають документуванню цього досвіду в художньо-образній формі. У статті буде зосереджено увагу на аналізі естетичного предмета та ролі естетичних цінностей у творчості українських митців в часи російсько-української війни, а також осмислено роль українського мистецтва у формуванні сучасної української ідентичності.

Російсько-українська війна досі триває. Українське мистецтво переживає сьогодні не найкращі часи. Однак, багато українських митців продовжують займатися своєю справою, – пишуть картини, вірші, музику, сценарії для театральних вистав або ж кінофільмів. Їхні праці є художньо-образним втіленням першої реакції на події війни, які стали величезним викликом і шоком для суспільства. Відтак, вони виконують важливу місію з осмислення пережитого й близького усім українцям досвіду, і, таким чином, виконують передусім терапевтичну роль, однак, крім того, допомагають документуванню і збереженню пережитого досвіду війни.

У статті буде зосереджено увагу на аналізі естетичного предмета та ролі естетичних цінностей у творчості українських митців в часи російсько-української війни. Буде також висвітлено питання співвідношення естетичної (мистецької) перспективи та соціально-політичного дискурсу, які в умовах війни виявляють ще більш тісний зв'язок, ніж зазвичай. І зокрема, осмислено роль українського мистецтва у формуванні сучасної української ідентичності.

Ключові слова: *мистецтво, війна, естетика, естетичний предмет, естетичні цінності, досвід, переживання, ідентичність.*

Kateryna Shevchuk

WAR AS EXPERIENCE: UKRAINIAN ART AND THE AETHETICAL EXPERIENCE IN TIMES OF RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

The creativity of Ukrainian artists since the beginning of the full-scale Russian-Ukrainian war is primarily directed towards the artistic representation of the initial reaction to events that have become a tremendous challenge and shock to society. Their works serve an important purpose in comprehending the experienced and familiar experience for all Ukrainians. Additionally, they contribute to the documentation of this experience in an artistic form. This article will focus on the analysis of the aesthetic subject and the role of aesthetic values in the creativity of Ukrainian artists during the times of the Russian-Ukrainian war. It will also contemplate the role of Ukrainian art in shaping contemporary Ukrainian identity.

The Russian-Ukrainian war continues to the present day. Ukrainian art is currently going through challenging times. However, many Ukrainian artists continue to pursue their craft, creating paintings, poems, music, scripts for theatrical performances, or films. Their works serve as artistic representations of the initial reaction to the war events, which have posed a tremendous challenge and shock to society. Consequently, they play a crucial role in reflecting on the experienced and shared Ukrainian experience, thus primarily serving a therapeutic purpose. Additionally, they contribute to the documentation and preservation of the war experience.

This article focuses on the analysis of the aesthetic subject and the role of aesthetic values in the creativity of Ukrainian artists during the Russian-Ukrainian war. It will also highlight the relationship between aesthetic (artistic) perspectives and the socio-political discourse, which, in the conditions of war, exhibit an even closer connection than usual. Specifically, the role of Ukrainian art in shaping contemporary Ukrainian identity will be contemplated.

Keywords: *art, war, aesthetics, aesthetic subject, aesthetic values, experience, reflection, identity*

[1] Стаття підготовлена в рамках участі в програмі Ukraine in European Dialogue Fellowship Program, що реалізується Міжнародним інститутом гуманітарних досліджень у Відні (The Institute for Human Sciences).

Війна триває й створює багато викликів та загроз. У небезпеці перебувають об'єкти культурної спадщини, музеї, галереї тощо. Війна створює загрозу для усіх верств українського населення, не виключення й митці. Доволі складним був початок повномасштабної війни. Більшість людей з 24 лютого 2022 року пережили надзвичайно складні години-дні-тижні. Усі ми отримали досить травматичний досвід, комусь, на жаль, довелося побувати в окупації, полоні чи переживати втрати рідних. Відтак сьогодні постала потреба всебічної (філософської та естетичної зокрема) рефлексії щодо пережитого українськими громадянами досвіду війни.

Війна дала цілий спектр емоцій і відчуттів – від хаосу, страху, паніки й невизначеності на початку війни й до гордості за приналежність до такого героїчного народу, як українці. Усіх українців єднало також почуття поваги до людей, які відважно виборюють своє право на існування, і, насамперед відносно тих, хто тримав і тримає фронт зі зброєю у руках. Так само спільним для нас було співпереживання тим, хто зазнав втрат у результаті жахливої і несправедливої війни.

Характерно, що спектр пережитих емоцій надзвичайно великий – від розпачу, болю, страждань, пригнічення – до емпатії співгромадянам, радості від великих і малих перемог та досягнень українців в усіх галузях, зокрема, від перемог наших військових на болі бою, досягнень наших спортсменів під час змагань різного рівня, здобутків наших науковців, культурних амбасадорів, митців тощо; але також лють, ненависть і огиду до ворога. І українські митці прагнуть передати у своїх творах це різнобарв'я емоцій, переживань, з яких складається наш досвід війни. І в цьому цінність робіт українських митців, які розповідають про війну. Саме творчість як одна з найчутливіших сфер дозволяє чи не найповніше й найвиразніше передати відчуття, які переживають люди. Твори митців відтак є важливою реакцією на події й травматичні відчуття українців. З іншого боку, значення цих творів у тому, що вони допомагають у доступній формі експлікувати й образно-метафорично переказати всьому світу весь спектр відчуттів, які переживають сьогодні українці. Завдяки роботам художників і літераторів відбувається документування і збереження пам'яті про події війни й переживання з ними пов'язані. Крім того, мистецтво допомагає зняти напругу, а, отже, виконує таку важливу терапевтичну роль.

Незабаром з'являться ґрунтовні дослідження, присвячені проблематиці переживання війни. Хоча, загалом, ця тема не є новою. Відомим книгою про переживання війни, про внутрішній досвід сприйняття війни є праця Е. Юнґера «Війна як внутрішнє переживання». Тут чи не вперше Автор робить спробу філософського осмислення війни й міркує про те, як війна змінює людину, впливає на мистецтво, політику тощо [4].

Одним із перспективних напрямів дослідження естетичного переживання війни є аналіз естетичного предмету, а також тих категорій і цінностей, які втілюються в творчості українських митців. Сьогодні часто українські митці використовують в якості естетичного предмета символи (зокрема, тризуб, прапор або ж поєднання синьо-жовтого чи червоно-чорного кольору, які символізують наш офіційний «мирний» і наш бойовий стяг – що набуло сьогодні особливого значення, тощо) – це естетичні об'єкти, які наділені позитивними смислами і є втіленням цілої низки естетичних цінностей: прекрасного, піднесеного, героїчного, але також і трагічного. Варто зазначити, що мистецька практики сьогодення дозволяє осмислити значення втілених у працях українських митців усіх традиційних естетичних цінностей: піднесеного, героїчного і низького; прекрасного і потворного, трагічного і комічного тощо.

Загалом, про естетичні цінності в творах мистецтва в часи повномасштабної російсько-української війни ще не має ґрунтовних досліджень. Однак, є низка праць, у яких аналізується близькість естетичного і політичного дискурсу, а також визначається роль естетичних цінностей у формуванні соціально-політичної доктрини сьогодення: Дж. Аґамбен [5], Ф. Анкерсміт [6], Ж. Рансьєр) [8]. Зокрема, осмисленню значення естетичних цінностей у політичному дискурсі присвячена монографія В. Бушанського «Естетика політичної влади» [1].

Одним із найпоширеніших символів, які часто використовуються сьогодні у творчості українських митців є калина. І це не дивно, адже калина – це символ життя, крові й вогню. Калина часто використовується для зображення світового дерева, на вершечку якого птахи їдять ягоди і приносять людям вісті, іноді з потойбіччя. Тому це давній український символ позачасового єднання народу: живих з тими, що відійшли в інший світ. Калина також символізує материнство: кущ – сама мати; цвіт, ягідки – діти. Крім того, калина це також уособлення дому, батьків, усього рідного й навіть

України. Як відомо, платформа «Меморіал героїв» прагне реалізувати проєкт «Калина пам'яті» зі створення Алеї пам'яті Героїв.

Натомість символічні зображення на означення ворога і його імперських наративів: герб РФ – двоголовий орел, який в народі отримав назву – «курка», «двоголова курка-мутант» тощо, карикатурне зображення Путіна як втілення рашистської кровожерності, – часто використовуються алюзії на Гітлера (на що вказують характерні вуса, зачіска, нацистська символіка тощо), збірний образ росіянина мародера-невігласа й ґвалтівника (рускій Ванька), а також кокошників і матрьошок як найбільш упізнаваних російських образів-символів мають негативне забарвлення і втілюють такі естетичні категорії, як потворне, низьке і комічне.

Таким чином, у працях українських митців відбувається художньо-ціннісне протиставлення позитивних і негативних образів та категорій з ними пов'язаних. Крім того, такий підхід виконує надзвичайно важливу деколонізаційну місію: у своїх творах митці звертаються до історичної та культурної пам'яті українського народу, нагадують про тривалу націонал-визвольну боротьбу, а з іншого – говорять про існування «одвічного ворога», який лише маскувався під «брата», «сусіда», але впродовж багатьох століть проводив методичну роботу з нищення всього українського.

Варто зауважити, що чи не найбільш поширеною сьогодні категорією є трагічне. Це само собою зрозуміле, коли йдеться про відтворення і переживання сповнених жахіттями війни подій з величезним потоком втрат та руйнувань. Війна сама по собі є трагедією для людей, натомість для людства у XXI столітті («столітті благ і добробуту») ця війна стала справжнім шоком. Здавалося б, після пережитого жахіття Другої світової людство винесло урок й поширене гасло: «ніколи знову!» стало смислотвірним конструктом, що відображав консенсус усього людства щодо недопущення нового розв'язання великої кровопролитної війни. Ціла низка провідних міжнародних правових, демократичних й безпекових інституцій, що виникли після завершення Другої світової війни, була покликана забезпечувати світовий порядок і дотримання прав людини. Однак, сталося так, що в центрі Європи знову точиться жахлива й несправедлива щодо незалежної демократичної держави війна.

Для українців трагічним є все, що пов'язане з цією війною. Біль і розпач викликають у кожного з нас кадри початку вторгнення підступного ворога, агресія й небувала жорстокість «сусіда», його абсолютно антигуманне ставлення до всього: людей, тварин, природних об'єктів. Однією з доволі трагічних сторінок початку повномасштабної війни зокрема була висадка російського десанту під Києвом та окупація частини Київщини. Усі пам'ятають про Бучу, Бородянку, Ірпінь тощо. Цим подіям присвячено низку муралів, ілюстрацій, інсталяцій. Так, вцілілий глечик у формі півника на кухонній поличці в Бородянці став одним із символів тих подій, йому присвячено багато різних ілюстрацій, створено інсталяцію. Ще одним символом тих подій стала світлини із зображенням людей під напівзруйнованим мостом в Ірпіні. Розпач і жах викликала у всіх світлина із зображенням руки з манікюром жінки, закатованої в Бучі, – цей образ став одним із найбільш вразливих і водночас трагічних символів цієї війни. Втіленням трагічного й потворного водночас були зображення дощенту спаленої військової техніки, танків і БТР у Бучі й на Житомирській трасі, вирви на місцях вибуху ракет, авіабомб тощо. Згодом було створено інсталяцію з частиною спаленої російської техніки на Софіївській площі в Києві. Так само трагічною було доля Маріуполя й маріупольців (зображення Драмтеатру з написом «Дети» глибоко закарбувався у нашій пам'яті). Не менш трагічною була також доля захисників Маріуполя – зокрема багатостраждальних представників полку «Азову» у складі Національної гвардії України. Всім відомо про навмисний теракт ворога над військовополоненими «Азовцями» в Оленівці. Саме подіям в Оленівці присвячено низку акцій і перформансів з метою розголосу й привернення уваги світової спільноти до антигуманної політики ворога, яка здійснюється всупереч усім міжнародним нормам.

Щодо осмислення втілення решти естетичних цінностей у творчості українських митців, то варто зауважити, що здавна помітна кооперація таких категорій, як піднесене і героїчне, а українське мистецтво часів війни відображає тяглість цієї традиції: героїзм українців, які з гідністю протистоять ворогу, боронячи свою землю, викликає захоплення всього світу і знаходить своє втілення в художніх образах. Художники і поети присвячують праці оспівуванню героїзму всього українського народу, що відважно бореться за своє існування. Окрему групу робіт митців присвячено подвигу наших воїнів: військових, добровольців, тероборонівців, які ціною власного життя протистоять ворожому наступу. На сьогодні створено низку муралів, велику кількість ілюстрацій, картин, написано багато віршів про подвиг захисників і захисниць.

Щодо прекрасного як естетичної цінності, то варто зазначити, що втілення цієї категорії в творчості українських митців є всебічним, оскільки усі образи, героїчні й піднесені, є одночасно прекрасними. Зокрема, прекрасними й надихаючими є образи наших військових, волонтерів, звичайних українців, що чинять опір. Зворушливими й прекрасними є вчинки українських дітей, які долучаються до зборів коштів на підтримку ЗСУ. Нас надихають образи пожежників, рятівників, енергетиків, фермерів, які кожен на своєму місці виконують вкрай важливу для суспільства роботу, а часом і непрості завдання поруч із зоною бойових дій чи при подоланні наслідків обстрілів й руйнувань інфраструктурних об'єктів по всій території країни. Прекрасними символами української боротьби і незламності стали образи України-матері, Мадонни України-Заступниці, а також вже згадані стилізовані образи українських символів – калини, тризуба, прапора чи української вишиванки, які широко використовувалися у творах українських митців і стали символом народження сучасної української нації.

Натомість використання таких категорій, як потворне і низьке в творчості українських митців зумовлене реакцією на огидну й антилюдську поведінку ворога-мародера й ґвалтівника. Таким чином, помітне протиставлення «позитивних» і «негативних» естетичних цінностей у відповідності до образів, які вони відображають. Поляризація – відомий прийом, який здавна використовується в мистецькій практиці, сьогодні ж набуває ще більш виразного прояву у зв'язку з війною.

Варто зауважити, що надзвичайно важливу роль з перших днів повномасштабної війни виконували твори з використанням такої традиційної естетичної категорії як комічне. Як відомо, комічне має різні види втілення: гумор, іронія, сатира, сарказм. Все це інструменти комічного, які використовує митець з метою посилення ефекту сприйняття і переживання досвіду, і що не менш важливе – з метою емоційної розрядки. Результатом застосування різних видів комічного зазвичай є сміх, який як відомо буває різним: позитивним, дошкульним, в'їдливим, нищівним. Сміх допомагає зняти напругу, відтак має терапевтичну, релаксаційну й катарсистичну дію, що є важливим для відволікання і захисту психіки в умовах емоційного й психологічного виснаження людей, які перебувають в умовах війни. Це сьогодні дуже важливо для збереження ментального і психологічного здоров'я українців. Окрім формування психологічної стійкості, використання комічного – жарти, гумор – сприяє гуртуванню людей, об'єднаних навколо спільної ідеї, як наприклад, незламність у протистоянні з ворогом, але чи не найбільше значення застосування комічного полягає у тому, що його засоби (іронія, сарказм) допомагають висміювати ницого і огидного ворога, а це допомагає остаточній деміфологізації імперських наративів і є своєрідним щепленням від колоніалізму для наступних поколінь. Крім того, комічне – надзвичайно потужний інструмент, який часом може бути навіть ефективнішим, ніж звичайні засоби художньо-образного переказу. Саме використання сміху, іронії як засобів комічного успішно допомагає розвінчанню стереотипних штамів роспропаганди.

Часто поряд з комічним митці активно використовують у своїй творчості також такі естетичні категорії як низьке та потворне. Власне висміюючи брехливого, потворного й позбавленого гідності й решти людських чеснот ворога, вони завдають йому і його посіпакам нищівного удару. Серед митців, які використовують комічне, а також поєднання усіх трьох згаданих категорій: комічного, потворного й низького такі українські автори, як: Ю. Журавель, Марі Кінович, Олексій Кустовський та ін.

Варто зауважити, що в реаліях сучасної українсько-російської війни набирає обертів предметне мистецтво або мистецтво експонування об'єкта. Тут подається об'єкт як він є, репрезентується чиста реальність як така, без жодної символізації зображеного об'єкта, якщо не враховувати факту, що згодом сам цей представлений об'єкт стає джерелом відповідних позахудожніх рефлексій і може отримати додаткове символічне навантаження. Прикладом є, зокрема, – унітаз, пралка – речі побуту, які найчастіше викрадали росіяни з українських помешкань і вивозили додому (що саме по собі було виявленням ницості й потворності росіян). Це вражало настільки, що був момент коли всі про це говорили, у соцмережах було купа мемів, які використовували ці предмети і всім одразу було зрозуміло, про що мова. Це були моменти які гуртували українців, та й гумор, як відомо, виконує терапевтичну місію, оскільки допомагає зняти напругу й розвантажує психіку, що важливо у час війни, коли хронічна втома, виснаження і пригнічення були найпоширенішими станами, які переживали тоді українці. Але, мабуть, найважливішим аспектом, що пов'язаний з цим випадком, було те, що весь світ побачив інший бік російської культури, про велич якої десятиліттями твердили самі ж росіяни, нав'язуючи цей імперський наратив. Війна в Україні загалом показала світу справжнє

обличчя Росії і росіян. Неприхована агресія Росії показала, що це країна-терорист, а росіяни – малокультурні, потворні вбивці, мародери й ґвалтівники.

Якщо говорити про естетичну оцінку цих творів, то варто зауважити, що поворот до предметного мистецтва спостерігається ще в часи дадаїзму і поп-арту. Зокрема, дадаїст М. Дюшан в якості художніх об'єктів зображував сушку для пляшок, колесо, лопату для вугілля, гачок для одягу, а його чи не найбільш провокативний твір «Фонтан» – це звичайний пісуар. Але власне надання назви цьому предмету, уміщення його у художньому просторі шляхом презентації перед публікою – а відтак перетворення його на експонат, робить з нього арт-об'єкт, який відрізняється від звичайного пісуара тим, що це предмет, наділений новим смислом і має певну естетичну цінність, навіть за фактичної відсутності цінності художньої. Власне мистецтво дада змусило задуматися щодо можливої естетизації будь-якого предмета. Але ще у 1912 р. В. Кандинський пояснюючи різницю між «великою абстракцією» і «великою реалістикою», останню визначав такою, що в результаті зведення художнього до мінімуму веде до вивільнення «чистого внутрішнього звучання» речі: «душа предмета звучить найсильніше, коли "художнє" редукується до мінімуму». На думку Кандинського, будь-який предмет, навіть окурок, розкриває своє внутрішнє звучання тільки тоді, коли постає в якості об'єкта, вільного від художнього «прикрашання» [7, с. 373].

Натомість митці поп-арту експонують предмети щоденного вжитку (наприклад, банку консервованого горошку, пляшку з кока-колою) без змін не задля висловлення супротиву мистецтву як такому, а з метою ствердження «Все чудово» (Воргол). Художник поп-арту експонує предмети для того, щоб спровокувати рефлексію як таку. І в цьому криється смисл і естетична значущість цих творів. Так, Лоренс Алловей говорив про кризу ідентичності щодо картини Джаспера Джонса, що експонує американський прапор, який займає все полотно. Ця криза породила важливе питання: «це прапор чи картина?» [7, 375]. Насправді ця криза ідентичності є внеском Дж. Джонса у виникнення поп-арту. Сутність поп-арту полягає у можливості переходу імітуючої репрезентації наявної дійсності в саму цю дійсність.

У часи російсько-української війни, як вже зазначалося, синьо-жовтий стяг також став одним із найбільш поширених образів, що широко використовується і символізує стійкість українського народу в боротьбі за власну незалежність. Ще з часів Майдану доволі популярними стали синьо-жовті стяги, під якими здійснювалися всі акції, поширеними стали також синьо-жовті стрічки, браслети, які носили учасники і прихильники акцій супротиву несправедливій антиукраїнській владі. З перших днів війни у 2014 р. український стяг став символом, що об'єднав усіх українців, і впродовж періоду повномасштабного вторгнення досі таким і залишається.

За визначенням Тео ван Дусбурга, твори безпредметного живопису є конкретними, оскільки нема нічого більш конкретного і реального, ніж лінія, колір, предмет в своїй природній дійсності, а в дійсності живопису він, навпаки є значно більш абстрактним, ілюзіоністським, спекулятивним. Подібно до предметів безпредметні картини не означають нічого, крім самих себе, і зберігають ідентичність самим собі. За визначенням ван Дусбурга – безпредметний живопис конкретний, тоді як предметний – абстрактний. Відповідно до цього розрізнення, картина Дж. Джонса є подвійною конкретністю, двумірною – і як прапор, і як картина. Прапор як символ стає завдяки феноменальній відсутності його відмінності з конкретним живописом предметом споглядання і не перестає при цьому бути символом [6, с. 376].

Характерною рисою творів поп-арту є те, що масове суспільство включається в саме зображення, оскільки типове для репродукції тлумачення дійсності в сенсі кліше зумовлене саме масовим суспільством і призначене саме для нього: зацікавлення викликає не сама дійсність, а її усвідомлення суспільством. Експонуючи речі без змін Воргол спонукає глядача до рефлексії, але не спрямовує її. Він не стверджує і не критикує. І те, й інше віддане на відкуп рефлексії глядача. І в цьому полягає значення поп-арту: твір спонукає до рефлексії, а в результаті спричиняє творення нової естетичної та соціокультурної реальності, в чому й полягає його найбільше значення.

Те що синьо-жовтий стяг є символом нашої ідентичності добре розуміє також наш ворог, який першим ділом нищить прапори, коли заходить в українські міста. Відомо, що саме поняття ідентичність позначає не тільки «тотожність», але й особу, особистість, формування яких відбувається в межах певного соціуму, відтак, посягання на символи ідентичності: прапори, герби й іншу національну символіку, викликають бурхливу реакцію в суспільстві й залишають рани на серці кожного українця.

Доволі часто сьогодні використовується поєднання використання предметного мистецтва і політичного перформансу. Прикладом може бути зокрема створена українським митцем Віталієм Шупляком, що мешкає в Берліні скульптура під назвою «Потенційно неприйнятний контент монумент», що представляє собою по суті дзеркало, скероване у бік російського посольства РФ в Берліні. Артоб'єкт нагадує про агресію Росії, яка і створює цей «потенційно неприйнятний контент».

З початку війни активно використовувалися в якості артоб'єктів гільзи від снарядів і частини ракет, які влучали по нашій території. Створюються різні інсталяції з використанням залишків знищеної російської техніки з деокупованих територій Київщини, Чернігівщини, Харківщини тощо. Це водночас нагадування про ті жахливі часи початку війни, коли ворог активно просувався на багатьох напрямках і відбувалися жорстокі бої, а з іншого боку – символ стійкості й згуртованості українського народу, який відважно протистоїть агресору.

Російська агресія викликала екзистенційне протистояння як власне боротьбу за існування та власну ідентичність, за збереження та зміцнення своєї моделі реальності та своїх уявлень про порядок і справедливість зі збереженням власної гідності, дотриманням моралі й найвищих людських цінностей. Як пригадуємо з історії, у стародавньому світі екзистенційне протистояння виникло в ситуації греко-перських війн, коли йшлося про виживання демократичних еллінських полісів в умовах навали Перської імперії. Відомо, що екзистенційним імперативом Риму тих часів було гасло Катона: «Карфаген має бути зруйнований!». З початку повномасштабної війни в Україні це гасло часто використовували мислителі, художники, деколи трансформували його в наступне: «Кремль має бути знищений!» або «Москва (Росія) має бути зруйнована!» Усі ми пам'ятаємо, як після вдалого знищення корабля росіян з одіозною назвою «Москва» з'явилося купа мемів та ілюстрацій на цю тему в соцмережах. Ще одним відомим випадком була відважна відповідь нашого військового на о. Зміїний на заклик здатися. Згодом укрпошта виготовила марку з цією фразою і зображенням російського корабля, що відходить.

Відомо, що задовго до початку російського вторгнення ворожа пропаганда поширювала відверту брехню, маніпулювала фактами історії, готуючи сприятливий ґрунт для нищення всього українського. На всіх можливих майданчиках РФ просувала тези, які були покликані до розмивання української ідентичності, нівелювання національної й культурної специфіки і підважували факт успішності розвитку незалежної України. Все це стало соціокультурним підґрунтям початку ворожої агресії. Фактом є також фінансування урядом РФ російської пропагандистської державної багатомовної телекомпанії «Russia Today», орієнтованої на закордонну аудиторію, що з 2005 року здійснює цілодобову трансляцію позиції РФ англійською та іншими мовами і часто викривається в систематичній пропаганді. Відомо крім того, що у Москві розташовано офіси провідних європейських і світових інформагентств, які займаються висвітленням подій у Східній Європі, а відтак, очевидно, що Росія має певний вплив на журналістське середовище західних ЗМІ і контекст новин, які вони продукують.

Загалом, пропаганда Кремля впродовж багатьох років ще до початку війни в Україні у 2014 році просувала наративи про «один народ» й підважувала тим самим самостійність української державності, нівелювала здобутки й культурну специфіку українського народу. Саме так виявляється імперське прагнення Росії до поглинання, підкорення, привласнення й розчинення історичного спадку народів, які значно раніше пройшли шлях творення свого етносу. Відтак, дуже гостро сьогодні постало питання остаточної деколонізації України. І творчість українських митців сьогодні – це також своєрідна зброя у боротьбі з колоніальним мисленням та міфами ворожої пропаганди.

Література:

1. Бушанський В. *Естетика політичної влади*. К.: Парапан, 2009. 360 с.
2. Парахонський Б., Г. Яворська *Онтологія війни і миру. Безпека, стратегія, смисл*. Київ: НІСД, 2019. 560 с.
3. Шевчук К. *Естетичне переживання та його цінність у польській естетиці першої половини XX ст.* Рівне. 2016. 356 с.
4. Юнгер Е. *Війна як внутрішнє переживання*. К: Стилет і стилос, 2022. 136 с.
5. Agamben G. *The Man without Content*, tr. Gergia Albert. Stanford: Stanford University Press, 1999. 130 p.
6. Ankersmit F. *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*. Standford. 2000. 436 p.
7. Imdahl M. *Gesammelte schriften*. Suhrkamp. 1996. 488 p.
8. Rancière J. *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Kraków. 2007. 187 p.

Отримана 13.11.2023
Прорецензована 17.11.2023
Прийнята до друку: 20.11.2023
e-mail: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua
DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-9-14

Петрушкевич М. Екзистенційні мотиви у наративах учасників російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 9–14.

УДК: 141.3+477/80

Марія Петрушкевич

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ МОТИВИ У НАРАТИВАХ УЧАСНИКІВ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Потреба дослідити особливості екзистенційних категорій в активних та пасивних учасників війни зумовлена базовим постулатом екзистенціалізму, в якому екзистенція передує есенції, тобто сутності. Це вимагає використання специфічної методології, що не вписується у філософську методологічну базу. Для вивчення досвіду особистості та її життєвого простору застосовується наративний підхід.

Стаття присвячена аналізу ситуації російсько-української війни, світоглядним розмірковуванням її учасників. Використовуючи наратив, як основний метод дослідження, розглядаються основні екзистенційні категорії. На перше місце висуваються категорії абсурдності буття, зла, страху, відчаю, самотності, страждання, смерті. Також звертається увага на категорії свободи вибору, ризику, спілкування та комунікації, травми, відповідальності, втоми, сенсу, цінностей та інші. Акцентується увага на важливості для екзистенції учасників війни пріоритетів на нематеріальному. Аналізується феномен пам'яті в умовах війни, як один із рушіїв до дій.

Екзистенційні наративи характеризуються з «класичної» позиції французького філософа та письменника Альбера Камю та «некласичної» позиції психіатра та філософа Віктора Франкла. Вибір мислителів зумовлений потребою відкрити різні екзистенційні категорії та їх осмислення у світогляді воєнного часу.

Стаття звертається до інтерв'ю та роздумів 2022-2023 років українських військових, волонтерів, медичних інструкторів, підприємців, журналістів, менеджерів, керівників благодійних організацій, переважно жінок. Загалом аналізується 21 інтерв'ю.

Ключові слова: *російсько-українська війна, екзистенціалізм, наратив, вибір, страх, смерть, сенс.*

Maria Petrushkevych

EXISTENTIAL MOTIVES IN THE NARRATIVES OF THE PARTICIPANTS OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

The need to investigate the peculiarities of existential categories in active and passive participants in the war is determined by the basic postulate of existentialism, in which existence precedes essence. Such a situation requires the use of a specific methodology that does not belong to the philosophical methodological base. The narrative approach is used to study the experience of an individual and his life space.

The article is devoted to the analysis of the situation of the Russian-Ukrainian war, worldview reflections of its participants. The main existential categories are considered. The narrative is used as the main research method. In the first place are the categories of absurdity of existence, evil, fear, despair, loneliness, suffering, death. Attention is also paid to the categories of freedom of choice, risk, communication and trauma, responsibility, fatigue, sense, values, and others. Emphasis is placed on the importance of non-material priorities for the existence of war participants. The phenomenon of memory in the conditions of war is analyzed as one of the driving forces for actions.

Existential narratives are characterized from the «classical» position of the French philosopher and writer Albert Camus and the «non-classical» position of the psychiatrist and philosopher Viktor Frankl. The choice of thinkers is determined by the need to discover different existential categories and their interpretation in the wartime worldview.

The article refers to the interviews and reflections of 2022-2023 Ukrainian soldiers, volunteers, medical instructors, entrepreneurs, journalists, managers, heads of charitable organizations, mostly women. A total of twenty one interviews are analyzed.

Keywords: *Russian-Ukrainian war, existentialism, narrative, choice, fear, death, sense.*

Екзистенціалізм, що виник в 19 ст. із некласичного світогляду данського мислителя Сьорена К'єркегора поряд з іншими філософськими течіями: нігілізмом, персоналізмом та феноменологією, дав можливість виробити нові ракурси антропологічних візій філософії 20 ст. Він, безперечно, є багатогранним і суперечливим явищем, оскільки різнопланово представлений не лише у філософії, а й у літературознавчому дискурсі; має яскраво виражене національне забарвлення та різноспрямовані світоглядні напрямки (зокрема, християнський та атеїстичний).

Екзистенційний підхід не втратив своєї актуальності і в 21 ст., він вдало реалізує себе при осмисленні неоднозначних, важких або критичних життєвих та світоглядних ситуацій. Стан війни є потенційно загрозливим і для життя, і для зрушення світоглядних переконань, тому екзистенційні категорії та поняття стають своєрідними маркерами для осягнення і себе, і ситуації загалом.

Людина в екзистенціалізмі розглядається як унікальна духовна істота, яка здатна до вибору власної долі. Екзистенція безпосередньо пов'язана зі свободою, яка в ситуації війни є одним із ключових понять. Вищу життєву цінність екзистенціалісти надають свободі особистості, а існування людини тлумачиться як драма свободи. На перше місце тут висуваються категорії абсурдності буття, страху, відчаю, самотності, страждання, смерті [10, с. 35]. Одним із проявів людської свободи є ризик, якого неможливо оминути під час війни.

Потреба дослідити особливості екзистенційних категорій в активних та пасивних учасників війни зумовлена базовим постулатом езистенціалізму, в якому екзистенція передує есенції, тобто сутності. Це вимагає використання специфічної методології, що не вписується у філософську методологічну базу. Для вивчення досвіду особистості та її життєвого простору можна застосувати наративний підхід, що зараз використовується в психології та лінгвістиці. Обґрунтування такого вибору наступне.

В наративному підході ключовою є особистість в її зв'язках з оточуючим світом; особистість з її умінням сприймати та розуміти простір свого буття та себе в ньому, а також мова особистості як показник власної життєвої позиції, ставлення до значущих подій свого життя та взагалі рівня самосвідомості [8, с. 192].

Наратив – це розповідь особи про найважливіші події із власного життя на певному відрізку часу, які відтворюють світосприйняття та ставлення людини до дійсності [7]. Зрозуміло, що пережиті події воєнного часу накладають як найглибші відбитки на оповіді та переповнені екзистенційними питаннями та сюжетами.

Поль Рікер користується поняттям «наративної ідентичності», яке передбачає, що особистість отримує своє існування у процесі розповідання історій іншій людині або собі самій. Відбувається наративізація свідомості, а також особистого досвіду, тобто здатності «людини описати себе та свій життєвий шлях у вигляді єдиної розповіді, яка будується за законами жанрової організації художнього тексту» [13, с. 484]. Така оповідність стає популярною в рамках психотерапевтичного процесу, лінгвістичних дослідженнях, в соціо- та психолінгвістиці, тобто там, де з'являється необхідність вивчення процесу відображення самим суб'єктом власних особистісних якостей, ціннісних установок, значних подій, емоційних переживань, реакцій поведінки, тобто різних аспектів досвіду у вигляді саморозповіді [8, с. 194].

Незважаючи на те, що екзистенціалізм зачіпає дуже дражливі, подекуди навіть болючі питання існування, спробуємо охарактеризувати їх з «класичної» позиції французького філософа та письменника Альбера Камю та «некласичної» позиції психіатра та філософа Віктора Франкла. Вибір мислителів зумовлений бажанням привідкрити різні екзистенційні категорії та їх осмислення у світогляді воєнного часу. Зокрема, це такі поняття як: травма, відповідальність, відчай, самотність, страждання, втома, смерть, страх, сенс, цінності та інші.

А. Камю в «Міфі про Сізіфа» ставить одне з головних питань філософії як питання про вартість життя [4]. Чи варте воно того, аби його жити? У радикальному варіанті це питання постає як вибір між життям і самогубством. До самогубства призводить, зокрема, усвідомлення своєї смертності. Війна це усвідомлення робить невідворотним, загострює його, оскільки від смерті стає неможливо відвернутися чи ігнорувати. Потрібно на неї реагувати і такі реакції є досить різними.

Військова ЗСУ Юлія Микитенко усвідомлення смерті, її тотальність намагається подолати за допомогою конструктивної діяльності. Вона говорить: «*Розумію, що зараз на відміну від бойових дій 2017 року в мене, як і в будь-кого, набагато більше шансів загинути. Проте я покладаюся на долю і готова до цього. Я знаю, що у своєму житті зробила не так багато, але я це зробила максимально добре… Коли у 2018-му в боях на Сході загинув мій чоловік, у мене був страшний стрес і затяжна депресія. Єдине, що мене тримало, – це робота. Робота дуже допомагає притлумлювати погані думки*» [9, с. 32].

Страх перед смертю безпосередньо пов'язаний із усвідомленням своєї відповідальності за інших. Про це говорить українська режисерка та військова Аліса Коваленко. «*Одного разу вночі, коли я перебувала в окопі, росіяни нас обстріляли з усього, що в них було… У мене немає паніки, тим паче коли розумієш, на якій відстані цей "приліт". Але тієї ночі були такі думки, що якщо загину, то мій син*

виросте без мене і через деякий час забуде свою маму. Так сумно від цих думок стало… Але швидко опанувала себе, подумала: "Ну чого я взагалі про це думаю? Адже я нічого не зміню, з окопу нікуди подітися, прилетить чи ні – це лотерея. І взагалі – ми маленькі, Всесвіт великий"» [9, с. 41].

Із відчуттям смерті нерідко пов'язане загострення всього вітального, проявляється своєрідний азарт, так говорить Михайло Ротар, морський піхотинець та полонений. «*Саме в той момент відчув спокусу життя, коли зіграв зі смертю один на один – і ледве не програв*» [2].

Проте, усвідомлення своєї смертності в людей, що переживають війну безпосередньо пов'язане зі страхом, його всеохопністю і тотальністю. Він може як паралізувати, так і стимулювати до дій. Саме тут екзистенція визначає сутність людини, есенцію. Деколи він може бути ситуативним, зумовленим викликами війни, про такий страх говорить засновниця гуманітарного центру Інга Кординовська: «*Уранці 24 лютого був саме панічний страх, коли ти хапаєш валізу, щоб кудись тікати*» [9, с. 117].

Страх згадує в інтерв'ю і полтавчанка Інна Поперешнюк: «*Від початку вторгнення вперше я заплакала 7 березня. Я запам'ятала цей день, оскільки була налякана сиренами й дуже переймалася через дочку – вона була не зі мною. Я ночувала в підвалі через повітряну тривогу, а якщо сирена лунала вдень, то боялася виходити з підвалу*» [9, с. 163].

Страх як звільнення, розширення своїх можливостей та кордонів, пізнання себе присутній в наративах Аліси Коваленко. «*Коли вирішувала, що піду на фронт, – було не страшно. Я навіть відчула полегшення від того, що роблю те, що відчуваю серцем. Моя планка страху трохи відсунулася, коли я пережила полон. Це був такий екстремальний досвід, що потім усе, що було менш екстремальним, мені здавалося нормальним… У деяких бійців я спостерігала панічний страх, який паралізує, блокує людину, й вона не може нічого робити. Такого страху в мене не було*» [9, с. 42].

Волонтерка та менеджерка Альона Шевцова із переживанням страху пов'язує усвідомлення повноти життя, національної приналежності та відповідальності. «*Щодо мене – я відкрила в собі неймовірне бажання жити в усіх його проявах: жити на нашій рідній землі, жити з єдиною національною ідеєю для кожного українця, жити у квітучій та вільній державі без пережитків минулого, жити задля себе та свого сусіда, разом з яким ми будуємо гарне майбутнє для України*» [9, с. 149]. Про діяльнісний аспект подолання страху говорить і голова управління благодійної організації Олена Стрижак: «*Я відпускаю деякі страхи й перестаю концентруватися на цьому як на проблемі, яку треба розв'язати. Просто роблю все, що залежить від мене, а там – як буде*» [9, с. 179]. Такі ж наративи й у волонтерки та захисниці тварин Насті Тихої: «*Емоційно тоді було не страшно, адже думали лише про собак, яких вивозили*» [9, с. 103].

В творі «Сторонній/Чужий» [5] А. Камю розмірковує про абсолютну свободу, яка зовнішнім спостерігачам може здатися байдужістю чи емоційною холодністю. На війні така свобода може поставати як позитивна чи негативна, ставати причиною тотальної самотності. Ольга Куділенко, засновниця українського благодійного фонду, самотність у зв'язку із війною маркує через тугу за втраченим минулим. «*Не вистачає наших з друзями розмов, складання мирних майбутніх планів, світлого бачення майбутнього*» [9, с. 74].

Над екзистенційними категоріями А. Камю задумується і в «Чумі» [6], тут він апелює до коричневої чуми – нацизму. Проте філософ розгортає трагічну картину і говорить про зло взагалі, яке не можна відділити від буття, для якого зло властиве завжди. Чума постає не лише абсурдом, що є формою існування зла, це також потреба розділити спільну боротьбу. Ідентичний екзистенційний стан накладається на війну: травматичність пережитих подій та емоцій, відчай, розгубленість, страждання, втома нависають над людиною, вимагаючи зробити вибір. А. Камю сподівається, що люди, керуючись свободою та доброю волею, можуть перемогти конкретне зло, але вони не можуть його знищити остаточно як категорію, елемент буття.

Травматичність переживання подій війни перетворюють кожну ситуацію на ситуацію вибору. Засновниця громадської організації Оксана Лебедєва так говорить про стимули своєї діяльності: «*Насправді, все почалося з моєї травми – травми свідка після подій в Ірпені та Бучі. У мене тоді з'явилося гостре бажання допомогти*» [9, с. 281]. В іншому свідченні інструкторка з тактичної медицини Анастасія Леонова згадує: «*Я серед перших потрапила з гумконвоєм на деокуповані території на Київщині. Не плакала від того, що бачила, лише тому, що в мене було багато роботи, а коли я працюю, концентруюся на тому, що треба зробити. Однак те, що я бачила, змусило мене буквально посивіти. Я нікому ніколи це не пробачу*» [9, с. 82].

Страждання від травми проявляються в розповіді підприємиці Інни Скаржинської: «*Після побаченого я ніби заморозилася всередині. Намагалася не давати волю негативним емоціям, щоб вони не впливали на мій фізичний стан, бо інакше ти руйнуєш себе й не можеш нічого робити*» [9, с. 155].

Травма від переживання подій війни, усвідомлення масштабів спричиненого зла вплинула на Андріану Ковалишину – капітанку, інспекторку Управління патрульної поліції, яка доброволицею поїхала на передову. Раніше жінка писала вірші та прозу, публікувалася у львівських журналах та альманахах, проте перестала творити через війну. «*Свій крайній вірш я написала 8 березня 2022 року. "Народжувала" його 13 днів, він вийшов із мене. У мене є кілька початих творів, але я не можу їх завершити. На передовій я бачила надто багато болю, і це на мене дуже вплинуло*» [11]. Подібний досвід проговорює і Аліса Коваленко: «*Насправді, ще на сьомий день війни я зрозуміла, що не зможу знімкувати документальне кіно, як раніше. Я досі вважаю, що це важливо, але в ту мить була розгублена і відчувала, ніби втратила себе як режисерку*» [9, с. 39].

Безперечно така глобальна травма робить життя застиглим, відкладеним на потім. «*Шок від повномасштабного вторгнення зараз нагадує мені шок від травми, який я спостерігала в багатьох. Ти починаєш жити, залишаючи нормальність на потім*» [9, с. 51] – говорить Уляна Пчолкіна, яка допомагає реабілітувати поранених військових. Проте, переживання травми може й підштовхувати до дій. «*Насправді, що більше травма, то загартованішим стаєш, тому думаю, що після війни українці стануть ще сильнішими*» [9, с. 13] – говорить журналістка Юлія Панкова.

У контексті війни та пережитих подій поступово настає знесилення та втома, що заважають повноцінно реагувати на світ довкола. Олена Стрижак говорить: «*Якщо згадувати перші дні війни, то я навіть не помічала днів тижня. Для мене це був один день, який затягнувся*» [9, с. 179].

Австрійський психотерапевт і філософ, в'язень нацистського концтабору, що пережив випробування Другої світової війни, Віктор Франкл спираючись на свій важкий досвід часів війни, розробив теорію, яка описує особливості світогляду, що допомагають людині вижити в екстремальних умовах. Спостерігаючи за іншими в'язнями концтабору, він помічав, що ті, хто зневірявся, не знаючи, коли прийде порятунок, не маючи духовної опори та спрямованості в майбутнє, впадали в апатію, що зазвичай швидко призводило до їхньої загибелі. Мужність жити або втома від жахливого життя зазвичай залежали лише від того, чи мала людина віру в сенс життя, її життя [14, с. 124].

Українська дослідниця Олена Шахова зазначає, що прагнення людини до пошуку та реалізації сенсу свого життя В. Франкл розглядає як вроджену мотиваційну тенденцію, яка притаманна всім людям і є основним двигуном поведінки та розвитку особистості. Відсутність сенсу породжує в людини стан, який В. Франкл називає екзистенційним вакуумом. Важливо те, що він описує шляхи, за допомогою яких людина може зробити своє життя осмисленим: за допомогою того, що ми даємо життю (у сенсі нашої творчої роботи); за допомогою того, що ми беремо від життя (в сенсі переживання цінностей); за допомогою позиції, яку ми займаємо по відношенню до долі, яку ми не можемо змінити. Кожному шляху відповідають три групи цінностей: цінності творчості, цінності переживання та цінності відношення [12, с. 104; 14, с. 124].

Так про сенс говорить співзасновниця благодійної організації Лейла Туваклієва: «*Так, ми допомогли великій кількості людей, але ми допомогли й собі, ми створили новий сенс життя*» [9, с. 328]. Про важливість настанов В. Франкла у своїй розповіді згадує менеджерка Ольга Руднєва: «*не загубитися у стресі дуже допомагають настанови Віктора Франкла... На його думку, головне – знайти те, заради чого прокидатися щодня. А ще я раджу пошукати свою суперсилу: те, що ви вмієте й любите робити. Зайдіть це й робіть цього трішечки більше*» [9, с. 60].

Смисли витворюються на основі цінностей, які під час війни переосмислюються та трансформуються. Українці часто у своїх розповідях фіксують ці зміни та їх важливість для розуміння себе та своїх виборів. Найперше відбулося акцентування уваги на важливості для своєї екзистенції пріоритетів на нематеріальному. «*Я почала приймати будь-яку реальність, яка відбувається. Також зрозуміла для себе те, що мені не потрібні речі*» – говорить співзасновниця громадської організації Ксенія Драганюк [9, с. 264]. Подібні думки виникають і в Інни Скаржинської: «*Немає прив'язки до матеріальних речей зовсім. Зараз цінність лише в тому, щоб працювати й бути ще щирішою, ніж до війни*» [9, с. 158].

Про знецінення матеріального говорить Ольга Кудіненко: «*Я втратила навичку радіти матеріальним речам… Ти ніби не можеш більше відчувати радість від того, від чого радів раніше. І таке відчуття в багатьох, з ким я спілкуюся*» [9, с. 73].

Інші ціннісні акценти роблять безпосередні учасники бойових дій. «*Наше життя – ресурс на війні, воно належить ЗСУ, і цим ресурсом треба правильно розпоряджатися»* – констатує бойова медикиня Ліза Коржнєва [3]. А військовий Микита з позивним «Індус» оптимістично говорить: «*Ми воюємо за усмішки людей! Зараз – війна, такий чорний період у нашій країні. Але у мене надія, що війна змінює людей, в нашому випадку – змінить на краще. Єдність, незалежність, щирість*» [1].

Найбільше значення для набуття сенсу життя В. Франкл надає цінностям міжлюдських відносин, що найперше пов'язані зі спілкуванням, комунікацією. Саме про це говорить Аліса Коваленко: «*Коли в нас був інтернет … постійно намагалася дзвонити сину Тео, щоб не втратити емоційний контакт*» [9, с. 42].

До цих цінностей людині доводиться вдаватися, коли вона опиняється в обставинах, які вона не в змозі змінити. Але за будь-яких обставин людина вільна зайняти осмислену позицію по відношенню до них і надати своїм стражданням глибокий життєвий сенс [14, с. 125]. Така екзистенційна ситуація опредмечується в рішучості дій, висловлювань, думок; в усвідомленні важливості пам'яті як основного рушія для дій. В наративах українців досить багато таких тем. Ось кілька з них.

«*Була мить тваринного страху, руки тремтіли, але мені вдалося швидко опанувати себе. Про те, щоб бігти кудись за кордон, думки геть не було. Я свідомо обрала Україну своїм домом і нікуди втікати не збиралася*» [9, с. 78] – говорить Анастасія Леонова. Екзистенційний вибір постав перед багатьма українцями, він загострив відчуття, думки, переживання, що в повсякденному, мирному житті могли бути навіть неможливими. «*Про виїзд із країни не думала. Міркувала лише про те, де взяти зброю, щоб захищатися, якщо окупанти зайдуть у місто. Тобто думки були більше про захист, а не про евакуацію*» [9, с. 174] – ділиться своїми переживаннями Олена Стрижак. Подібні думки висловлює і Аліса Коваленко: «*Для мене було органічним та очевидним, що тепер я виконаю… обіцянку й замість камери візьму в руки зброю*» [9, с. 39].

Виклики війни підштовхують до розмірковувань про важливість усвідомлення цінності жити тут і зараз і, одночасно, непереборної потреби, не зважаючи ні на що, ставати кращими, сильнішими. «*Війна навчила того, що наступного дня може не бути для тебе, тому відкладати життя та чекати інших умов не варто*» [9, с. 310] – говорить волонтерка Ольга Белицька. А Ірина Іванчик, співзасновниця благодійного фонду, зазначає: «*Війна руйнує звичайний навколишній світ. Однак це є також стимулом для того, щоб ще більше, ніж у минулий час, намагатися змінювати світ на ліпше*» [9, с. 192].

В екзистенційних умовах війни пам'ять стає одним із рушіїв до дій, стимулів відчути себе живими, саме вона не дає заклякнути на місці, зупинитися. Військова та режисерка Аліса Коваленко говорить: «*Мені було важливо зберегти творчий простір, людей, атмосферу, тому змушувала себе й інколи знімкувати. Здебільшого це було щось, на мою думку, неважливе – квітуча вишня, пейзажі, дим від вибухів, мурахи в окопах, люди, що були поруч. Нічого драматургічного та цілісного, щоб створити кіно. Просто хотілося зберегти всі ці фрагменти… Смерть Штика для мене теж стала таким моментом, коли я усвідомила, що недарма знімкувала. У мене залишилося багато кадрів зі Штиком ... Спершу мені було важко ці матеріали переглядати, бо відразу починала плакати. З часом стала спокійніше дивитися ці відео*» [9, с. 43]. В. Франкл наголошує, що смисли не вигадуються, не створюються самим індивідом, їх треба шукати та знаходити. Ми можемо лише вибрати покликання, в якому ми знайдемо сенс.

Віктор Франкл стверджує, що навіть ті сторони існування, які видаються нам негативними (страждання, вина і смерть), мають смисл і можуть бути перетворені на щось позитивне. Смисл, який можна побачити в безвихідних ситуаціях, залежить від того, як ми до них ставимося і чи займаємо внутрішню позицію, здатну обмежити вплив долі [14, с. 125].

Один із механізмів подолання, приборкання тригерних ситуацій, який зараз використовується дуже ефективно – це гумористична візія подій. Гумор неможливий без відчуття внутрішньої свободи. Свобода в екзистенціалізмі визначається як відповідальність за результат свого вибору, що можна побачити в багатьох наративах учасників війни. Аліса Коваленко говорить: «*Насправді, дуже рятує гумор під час служби. Він дає легке сприйняття, бо не можна з важкими думками воювати, інакше можна збожеволіти. Важку реальність треба сприймати з легкістю*» [9, с. 41].

Осмислювати, усвідомлено переживати війну – це значний екзистенційний виклик, який, безперечно, травматичний і показовий. Учасники війни – усі ті, на кого впливають її наслідки, як в зоні бойових дій, так і в безпечніших місцях – знаходяться перед постійними загрозами, потребою негайного

і, деколи, доленосного вибору. Загроза життю, відповідальність перед іншими, перед своєю країною роблять кожен вибір, слово, думку значущими та знаковими, а часто й символічними. Потреба у вербалізації своїх страхів, визначені смислів, усвідомлені ситуацій стає життєво важливою. «*І цей страх невизначеності за відчуттями гірше, ніж безперервний вогонь артилерії*» [9, с. 29] – констатує Юлія Микотенко.

Наративний метод, оповідність допомагають структурувати переживання та осмислення себе і світу у центрі війни, підтвердити смисли свого власного існування та недаремності своїх зусиль та переживань для того, щоб у майбутньому можна було уникнути таких людських трагедій.

Література:

1. Герман О. «Весна восени». Розповідь журналістки, яка вижила в окупованому Ізюмі й дочекалася визволителів, Новинарня. *Новини України що воює.* Режим доступу: https://novynarnia.com/2022/10/02/zvilnenyj-izyum/

2. Ільтьо М. «Голлівудська історія» морпіха Михайла Ротаря: з Маріуполя через полон, тортури і два теракти назад в ЗСУ, *Новинарня. Новини України що воює,* Режим доступу: https://novynarnia.com/2023/11/01/gollivudska-istoriya-morpiha-myhajla-rotarya-z-mariupolya-cherez-polon-i-dva-terakty-nazad-v-zsu/?fbclid=IwAR3wD8zjPHC0EJHcCjFjtilKYG3wEG0cWDPGKNSeg5u2pN0bfege39LBENA

3. Ільтьо М. «З мого відділення жива я одна. Наше життя – ресурс на війні, воно належить ЗСУ». Історія бойового медика Лізи «Чайки», *Новинарня. Новини України що воює.* Режим доступу: https://novynarnia.com/2023/06/08/lchajka/

4. Камю А. *Міф про Сізіфа. Бунтівна людина*. Харків: Фоліо, 2022. 448 с.

5. Камю А. *Чужий*. Харків: Фоліо, 2019. 128 с.

6. Камю А. *Чума*. Харків: Фоліо, 2020. 288 с.

7. Назарук О. М. Вікові аспекти розуміння особистого досвіду, *Проблеми психологічної герменевтики. Монографія*. За ред. Н. В. Чепелєвої. К.: Міленіум, 2004. С. 217-237.

8. Назарук О. М. Особливості підходів вивчення життєвого простору особистості та її досвіду, *Актуальні проблеми психології.* Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І .Франка, 2010, Т. 7: Екологічна психологія, Вип. 24. С. 191–199.

9. Покатіс В. *Незламні. Книжка про спротив українських жінок у війні з російськими загарбниками*. К.: Yakaboo Publishing, 2023. 336 с.

10. Ситник Г. П. *Філософія війни та миру: курс лекцій*. К: ТОВ «САК Лтд.», 2023. 118 с.

11. Сіробаб Н. Андріана Ковалишин: Коли я в «пікселі» чи в «мультикамі», чоловіки відразу опускають очі, *Повага. Кампанія проти сексизму.* Режим доступу: https://povaha.org.ua/andriana-kovalyshyn-koly-ya-v-pikseli-chy-v-multykami-choloviky-vidrazu-opuskayut-ochi/?fbclid=IwAR1iE2VrozAt-Nr0BnISC1BG3tjDZzob8RdnkEhsyRw9cMikxA1E6mcLcE4

12. Франкл В. *Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі*. Видав-во: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2020. 160 с.

13. Чепелева Н. В. Нарратив как средство интерпретации личного опыта, *Психологія на перетині тисячоліть*. Т. ІІІ. К.: ДОК-К, 1998. С. 484–491.

14. Шахова О. Г. Екзистенція в умовах війни, *Особистість, суспільство, війна*: тези доп. учасників міжнар. психол. форуму (м. Харків, Україна, 15 квіт. 2022 р.). Харків : ХНУВС, 2022. С. 123–126.

Отримана 08.11.2023
Прорецензована 15.11.2023
Прийнята до друку: 20.11.2023
e-mail: kulykandry@gmail.com
DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-15-20

Кулик А. Феноменологія містицизму Герди Вальтер і богословська антропологія Едит Штайн: історико-філософський підхід. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 15–20.

УДК: 1(091)

Андрій Кулик

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МІСТИЦИЗМУ ГЕРДИ ВАЛЬТЕР І БОГОСЛОВСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЕДИТ ШТАЙН: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД

Ця стаття досліджує два визначні аспекти сучасного філософського та релігієзнавчого дискурсу: феноменологію містицизму за роботою Герди Вальтер та богословську антропологію, представлену в працях Едит Штайн. Феноменологія мистицизму є однією з найцікавіших тем в сучасній філософії та релігієзнавстві. Ця глибока дослідницька область розглядає та аналізує духовний досвід і містицизм через призму філософського підходу, що називається феноменологією. Дві видатні жінки і подруги, Герда Вальтер і Едит Штайн, зробили вагомий внесок у розвиток цієї галузі. В їхніх дослідацьких роботах зустрічаються глибокі роздуми про природу містицизму, віру та богословську антропологію.

Феноменологія містицизму дозволяє нам краще зрозуміти природу духовного досвіду та внутрішніх переживань, а також показати феномени містицизму через феноменологічний метод. В працях Г. Вальтер висвітлюються ключові аспекти цього підходу. З іншого боку, Е. Штайн пропонує богословську антропологію, яка розглядає віру та релігійний досвід в контексті людської екзистенції і через відношення з Богом. Її роботи надають вагому концептуальну основу для розуміння віри і її роль в сучасному світі. Тому стаття є спроба розглянути їхні думки і внесок у розвиток феноменології мистицизму та богословської антропології та їхній внесок у філософію й релігієзнавство.

Ключові слова: *феноменологія, містицизм, містичний досвід, богословська антропологія, людина (особистість), світ, свідомість, інтенційність, Бог, Божественне.*

Andrii Kulyk

GERDA WALTER'S PHENOMENOLOGY OF MYSTICISM AND EDITH STEIN'S THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY: A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL APPROACH

This article examines two prominent aspects of contemporary philosophical and religious discourse: the phenomenology of mysticism in the work of Gerda Walther and theological anthropology presented in the writings of Edith Stein. Phenomenology of mysticism is one of the most interesting topics in modern philosophy and religious studies. This deep research area examines and analyzes spiritual experience and mysticism through the lens of a philosophical approach called phenomenology. Two outstanding women and friends, Gerda Walther and Edith Stein, made a significant contribution to the development of this field. Deep reflections on the nature of mysticism, faith and theological anthropology are found in their research works.

Phenomenology of mysticism allows us to better understand the nature of spiritual experience and inner experiences, and also to show the phenomena of mysticism through the phenomenological method. The works of G. Walther highlight the key aspects of this approach. On the other hand, E. Stein offers theological anthropology, which examines faith and religious experience in the context of human existence and through the relationship with God. Her works provide a strong conceptual basis for understanding faith and its role in the modern world. Therefore, the article is an attempt to consider their thoughts and contribution to the development of the phenomenology of mysticism and theological anthropology and their contribution to philosophy and religious studies.

Keywords: *phenomenology, mysticism, mystical experience, theological anthropology, human (person), world, consciousness, intentionality, God, Divine.*

Постановка проблеми. Сучасний філософський і релігієзнавчий дискурс відзначається заглибленим інтересом до дослідження духовного досвіду і внутрішніх переживань, що розкриваються через містицизм та віру. У цьому контексті, феноменологія містицизму, яким її презентує Герда Вальтер, відіграє ключову роль у розумінні природи та значення цих явищ. З іншого боку, Едит Штайн, застосовуючи богословську антропологію, створює концептуальну основу для розуміння віри і людини та її ролі в сучасному світі.

Проте, незважаючи на інтерес і внесок обох вчених, залишається без відповіді ряд ключових питань. Як саме феноменологія містицизму Г. Вальтер допомагає розкрити сутність духовного

досвіду та його зв'язок із релігійними віруваннями? Як богословська антропологія Е. Штайн впливає на сучасну теологію та погляди на роль віри в індивідуальному та колективному житті?

Дане дослідження спрямовано на вивчення та аналіз концепцій Г. Вальтер і Е. Штайн, зокрема їхнього підходу до містицизму і віри, а також визначення їхнього впливу на філософію і релігієзнавство. Вона ставить перед собою завдання розкрити ключові аспекти їхніх підходів і визначити, як ці ідеї сприяють поглибленню нашого розуміння феноменів віри та містицизму в сучасному світі.

Актуальність дослідження. Актуальність дослідження, присвячене феноменології містицизму Г. Вальтер і богословській антропології Е. Штайн, полягає в кількох ключових аспектах. В сучасному світі спостерігається різноманіття релігійних поглядів і віровчень, що створює необхідність в більш глибокому і розширеному розумінні духовності та містицизму. Філософські підходи Г. Вальтер і Е. Штайн сприяють створенню платформи для діалогу між релігією та наукою, допомагаючи подолати антагонізм та сприяючи глибшому розумінню обох галузей. Слід зазначати, що обидві філософині жили в непрості часи, крім політичних змін, існували й різні інтерпретації сенсу життя, релігійні та філософські концепції.

Мета статті. Дослідження покликане пролити світло на ключові аспекти феномену віри і містицизму, а також виявити спільні та відмінні риси підходів Герди Вальтер і Едит Штайн до цих питань, розширити розуміння релігійного досвіду і внутрішнього світу людини в контексті філософії (феноменології) та богословської антропології. Мета статті – розкрити ключові аспекти їхніх концепцій, а також визначити вплив цих ідей на сучасну філософію та релігієзнавство.

Виклад основного матеріалу. Філософія та релігієзнавство завжди викликали глибокий інтерес до духовного досвіду людини, ролі віри та містицизму в її житті. Сучасний світ, який характеризується релігійною плюралізацією, секуляризацією та розмаїттям релігійних переконань, ставить перед нами виклик розуміти та аналізувати ці аспекти глибше, ніж будь-коли раніше. У цьому контексті дві видатні філософині, подруги і колежанки, Г. Вальтер і Е. Штайн, пропонують свої унікальні підходи до дослідження феноменів містицизму та віри. Г. Вальтер розглядає ці явища через призму феноменології, вивчаючи духовний досвід та внутрішні переживання. З іншого боку, Е. Штайн пропонує богословську антропологію, яка розглядає віру та релігійний досвід в контексті екзистенції людини та її особливий зв'язок з Богом. Поринувши в аналіз феноменів віри та містицизму через призму філософського та богословського досвіду цих вчених, ми намагатимемося відкрити глибокі розуміння цих складних явищ і визначити їхню роль в гусерліанській традиції і, зокрема, у сучасному світі.

Г. Вальтер (1897-1977) є видатною представницею раннього феноменологічного руху, була студенткою А. Пфендера, але «загорілася» феноменологією, переїхала до Фрайбурга, де почала вивчати феноменологію Е. Гусерля. На той час, Е. Штайн вже була асистенткою засновника феноменології і затоваришувала з новою подругою, познайомивши її з іншими із «феноменологічного дитячого садка», як лагідно називала учнів Е. Гусерля, його дружина – Мальвіна Гусерль. Усі, хто Г. Вальтер знав особисто, визнавали її унікальний філософський талант, філософиня запропонувала нові ідеї соціальної онтології, психології і містики в феноменологічній традиції. Г. Вальтер на початок своїх філософських пошуків, вивчала марксистську теорію, захоплювалася соціалізмом, належала до гуртка К. Каутського, де читали Г. Геґеля, Л. Фойєрбаха, К. Бабеля.

Г. Вальтер відома тим, що склала об'ємний предметний покажчик до першої книги «Ідей І» Е. Гусерля, який був включений додатком до другого видання «Ідей чистої феноменології і феноменологічної філософії». В 1918 році Г. Вальтер пережила містичну «зустріч», коли подорожувала потягом. Як стверджує сама філософиня, її щось торкнулося, і вона відчула неймовірне тепло і прилив гарного настрою. Г. Вальтер сприйняла цей «досвід» як Божественну подію. Після «зустрічі» з невідомим, німецька дослідниця написала свою головну працю – «Феноменологія містицизму» (1923). Через власний досвід зустрічі з Божественним, Г. Вальтер зазначає, що вона змогла відкрити для себе «світ духу», який відкрився для неї таким, що має в-собі божественну основу. У передмові до другого видання «Феноменології містицизму», вона підкреслювала, що життя здавалося б безглуздим або навіть не вартим уваги, щоб бути прожитим, якби не існувало реальності Божественного. Г. Вальтер зазначає, що ідея божественної реальності, в конкретних тенденціях тогочасної філософії, які вона добре знала, була представлена як «самообман людей, які тікають від світу», або «ознакою занепаду тих, хто належав до певних соціальних класів, чиє історичне завдання підійшло до кінця» [13, с. 16].

Унікальною характеристикою філософського шляху Г. Вальтер, була її здатність об'єднувати численні інтереси та сфери досліджень, включаючи її праці по соціології, парапсихології, теософії, йогу

і містику, які вона розглядала як явище, і що спільне для усіх релігій. Німецька філософиня об'єднує вищезгадане, завдяки філософському методу, який використовує феноменологія. Якщо бути вірним «до самих речей», гасло Е. Гусерля, то стає очевидним, що феномен є складною реальністю, тобто кожне явище має численні аспекти і свої власні суттєві характеристики, які водночас відрізняють його і поєднують. Як влучно зауважив американський філософ і дослідник феноменології Д. Веллтон: «Феноменологія Е. Гусерля, яка повинна була стати завершенням історії людської думки, сама була народжена цією історією» [14, с. 16].

Як і Е. Штайн, Г. Вальтер серйозно сприймала праці по психології А. Пфендера, але обидві філософині відчували, що А. Пфендер не повністю розглядав зв'язок між тілом і душею, а також душею і духом. Філософ вважав феноменологію «елементарним дослідженням, розробленим для встановлення підстав психології волі» [9, с. 30]. А. Пфендер не вимагав від феноменологічного проєкту займати місце пояснювальної психології. Але без повного і ретельного фіксування феноменів свідомості, психологія здібна дати в якості своїх результатів лише оманливі і спотворені інтерпретації. А. Пфендер почав вживати термін «феноменологія» одночасно з Е. Гусерлем, хоча можливо й раніше. Вже у своїй книзі «Свідомість воління» (1898), він уже ставив питання про психологію нового типу, яка має називатися як розуміюча або дескриптивна психологія.

Дослідження душі є фундаментальним для обох жінок-феноменологів. Звісно, що вони йшли особистим шляхом, щоб пізнати людину «саму по собі» та в її множинних стосунках. Е. Штайн прояснила три аспекти людини – тілесність, психіка і духовність – в своїй докторській роботі «До проблеми вчування» (1916). Вона запитували, чи можливий доступ до духовного життя інших особистостей без посередництва тіла, і чи можна вважати стосунки між людьми суто духовними. Як пише Е. Штайн: «Оскільки людина належить до обох царств, історія людства повинна брати до уваги їх обидва. Вона призначена для розуміння становлення духу і духовного життя й визначення того, що стало реальністю» [10, с. 102]. Дослідження духу, привели Е. Штайн до аналізу можливості існування чистих, створених духів (янголів). Ця можливість проливає нове світло на наше розуміння духу або духовності особистості і її містичний досвід. Г. Вальтер хотіла через певні рефлексії увійти в світ життєвого (містичного) досвіду, використовуючи навіть телепатію, щоб зрозуміти, як присутність іншого вторгається усередину, в душу, з фону свідомості.

І для Е. Штайн, і для Г. Вальтер, складність модусів буття втіленої психодуховної особистості аналізується через різні складові людської істоти, від периферії до глибинних понять, від того, що видиме, до того, що залишається невидимим. Щоб інтуїтивно відчути, «побачити» що таке річ, необхідно зробити процедуру феноменологічної редукції, «удужкування», яке наївно стверджує існування речей в їх фактичності. Але, слід зазначати, що epohé не має скептичного відчуття заперечення чи радикального сумніву, в дусі Декарта, а радше те, що залишається «у дужках» і не заперечується: воно тимчасово лише виводиться з обігу фактичності. Другим кроком є трансцендентальна редукція, яка припускає, що об'єкт свідомості взаємодіє з «живим» досвідом «чистої» свідомості. Для Е. Гусерля, свідомість – область смислу. А смисл є суто ментальним феноменом.

У феноменології можна знайти постійні роздуми, посилання про міжсуб'єктивні зв'язки. Е. Гусерль торкається теоретично складних питань, конструювання Іншості, Своїсті, досвід Чужого, і досліджує, разом з Е. Штайн й Г. Вальтер, у різноманітних текстах різні форми соціальної онтології. Засновник феноменології стверджує, що Інший є фундаментальним поняттям, оскільки людина не лише бачить, чує та переживає за допомогою відомих нам почуттів, але й за допомогою інших, і навпаки. Звісно, що не можна відокремити людину і її середовище. Згідно з Е. Гусерлем, існувати в світі у якості суб'єкта – це створювати, конструювати власний світ, поширювати свою суб'єктивність. Як пише Е. Гусерль: «Саме ego є сущим для себе самого в неперервній очевидності, отже, таким, що неперервно конституюється у самому собі, як таке, що існує» [1, с. 154].

Як зазначалося вище, Е. Штайн і Г. Вальтер були подругами, разом вивчали філософію, ходили на лекції Е. Гусерля, вели дискусії по феноменології, але цікаво те, що їх власний «містичний досвід», відбувся після певних особистих потрясінь. У Е. Штайн після загибелі на фронті в Першій світовій війні, друга і вчителя А. Райнаха та прочитання «Життя святої Терези Авільської», а у Г. Вальтер – у потягу, коли вона поверталася від батька, який був прикутий до ліжка від невиліковної хвороби. Можна згадати і французьку філософиню Симону Вейль, яка теж пережила свій особистий «містичний досвід», після чого перейшла від марксизму і атеїзму до християнської віри. «Містика С. Вейль, як і метафізика Августина, використовуючи християнську термінологію, відтворюють

античні уявлення про гармонію, в якій кожна річ – необхідна і займає певне, належно відведене їй місце. Але одночасно у цій гармонії сфер є місце для розриву тотальності у вигляді дива любові до Іншого – предмета уваги, смирення і терпіння перед його незбагненною унікальністю, вміння бачити і відчувати у ньому Божественне» [4].

Американський філософ і психолог В. Джеймс чудово описав «містичний досвід» в своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду», у XVI лекції, де підкреслює, що «містичний стан, у тісному сенсі цього слова, завжди залишає спогади про їх сутність і глибинне відчуття їх важливості»[6]. Справді, якщо описувати кожний «містичний досвід», то можна розширити, власне, саму містичну свідомість в межах феноменології релігії або феноменології містицизму. І як пише В. Джеймс: «Я глибоко сумніваюся у тому, що безпристрасне, інтелектуальне споглядання світу могло б створити – без допомоги відчуття внутрішньої втраченості та бажання спасіння, з одного боку, і містичних переживань, з іншого – ті системи релігійної філософії, які є нині» [8, с. 288]. В. Джеймс ніби очима лікаря придивляється до різноманіття релігійного і містичного досвіду, бо надівся знайти в містицизмі «ідеальний тип релігійного досвіду», що свідчить назва його книги.

Е. Штайн, як і Е. Гусерль, відкидає ідею математизації душі, що робить її детермінованою та піддається кількісному вимірювання. Обидва філософи були переконані, що людину не можна досліджувати за тими самими критеріями, які використовують природничі науки, оскільки людина є духовною і вільною, і, отже, неможливо кількісно чи точно визначити людські потенції з математичною точністю. Існують постійні імпульси психіки, душі, які виходять за межі окремої людини і відкриваються на соціальний і духовний світ. Як підкреслює Е. Штайн: «Для вирішення цих питань потрібно, аби наш людський розум сам із себе мав ще один, інший шлях пізнання, ніж досвід і філософське розуміння, або рішення мусить прийти нам при допомозі духа, котрому доступне те, що людський розум не спроможний досягти сам із себе» [6, с. 133]. Вона натякає на шлях містики, який досліджується у різних її працях. Г. Вальтер зауважує: «Чого феноменологія містицизму не може і не намагатиметься робити, так це давати можливе природне, каузальне пояснення або редукцію містичних фактів, відповідно до принципів природничих наук» [13, с. 3].

Проте, «слід сказати, що сфера абсолютного буття повинна бути встановлена як друга трансцендентна сфера; до неї з іманентної сфери три маршрути: шлях містичного бачення, шлях віри, шлях логічного процесу. Перший є переконливим, але не є загальним шляхом; другий відкритий для всіх, але воля повинна допомагати досягненню мети; третій - шлях природного пізнання, яким могла б піти кожна людина, якщо має розум […]» [12, с. 16]. Буття є такою властивістю об'єкта, який дозволяє увімкнути мовний аналіз про себе відразу у двох смислах: сенс того *що* існує, і в сенсі існування цього «що». І «це буття, що його свідомість покладає у власному досвіді, що його принципово можна споглядати і визначати лише як ідентичне у вмотивованих розмаїтих явищах – але поза тим воно – це ніщо» [2, с. 105].

Г. Вальтер у своїй праці «Про онтологію соціальних спільнот» йде іншим шляхом, ніж Е. Штайн: вона досліджує внутрішній зв'язок між суб'єктами, щоб за «мить» дійти до реальності Я без попереднього глибокого аналізу стосунків між Я та спільнотою. Це поняття «Я», стверджує Г. Вальтер, виникає тому, що єдність спільноти є чимось, що буквально залишається на задньому плані або позаду Я-центру. В «Феноменології містицизму», філософиня розкриває «містичний союз» як метатрансцендентну конституцію духовного буття. Спираючись на Е. Гусерля, Е. Штайн, А. Пфендера і Я. Конрад-Мартіус, німецька дослідниця пропонує справжній підхід, що дозволяє просувати трансцендентальну парадигму далі. Її ключовим твердженням є відчутність і досвідченість духовного буття, для Г. Вальтер – це Бог. За допомогою «містичного бачення» духовне буття не лише сприймається і пере-живається; радше, згідно Г. Вальтер, людська Я-свідомість також спілкується з Богом як духовною Особою.

Слід зазначити, що питання, які розглядається в «Феноменології містицизму», це: чи є містичний досвід «справжнім» досвідом Бога. Для роз'яснення, Г. Вальтер розглядає досвід, який за своїм внутрішнім контекстом стверджує даність Бога. І для цього, філософиня задіює гусерлівську концепцію ноетично-ноематичного аналізу на містичний досвід. Слід за цим, виникає припущення, що «досвід» має епістемологічний, так і онтологічний вимір. А з іншого боку, підхід Г. Вальтер ґрунтується на понятті душевно-духовної конституції особистості, що розкриває трансцендентну інтенційність Я-центру і душевно-духовний характер, властивий природі людини по відношенню до Божественної природи. Г. Вальтер викриває «містичний досвід» як недосконале сприйняття реальної

присутності Бога, умовою такої можливості є «містичне бачення», яке в перцептивному плані нагадує «перенесення», специфічний спосіб інтерсуб'єктивного сприйняття, який Г. Вальтер демонструє в союзі з телепатичними переживаннями.

Між 1923 і 1955 роками Г. Вальтер відвідувала лекції з психології та психіатрії, працювала в психіатричній клініці, почала вивчати парапсихологію і мала, як вона сама стверджує, низку містичних переживань, які вважала справжніми. До речі, існує три видання «Феноменології містицизму», перше було опубліковане у 1923 році, друге – 1955 році, а третє – у 1976 році. Як вона пояснює, зміни між другим і третім виданням були незначні, а ось між першим і другим виданням були дуже значними. А у 1944 році навернулася до Католицької Церкви і охрестилася. Подібні трансформації можна знайти в біографії інших представників феноменологічного руху, що, до речі, спантеличив Е. Гусерля, як ми знаємо з одного з його листів до Р. Інґардена. Після особистого досвіду «пробудження», відбулося навернення А. Райнаха і Е. Штайн. Водночас, Г. Вальтер відрізняє містичний досвід від інших даностей, які зовні схожі на цей досвід, але відрізняються від нього за своїм контекстом.

Е. Штайн в межах богословської антропології розглядає три категорії ладу: створення світу, впалої природи (гріхопадіння) і спасіння. Спочатку вона досліджує «першу» людину, порівнює її з людиною спасенною, яка є центральною темою християнського віровчення, а також католицької педагогіки. На думку Е. Штайн, між природою людини, яку створив Бог, і людиною спасенною й наділеною благодаттю, є головна характеристика, це – її свобода, бо «скерування до добра лежить у сфері свободи» [7, с. 42]. Е. Штайн особливо розглядає феномен містицизму в останній своїй праці «Наука Хреста», яка присвячена життю і вченню іспанському містику XVI століття Хуану де ла Круса, але ранішні міркування можна знайти й в гейдельберзькій лекції «Інтелект та інтелектуали» (1930), в якій вона розрізняє різні інтелектуальні типи та містиків.

Містичний досвід, як зазначає Е. Штайн, «дарується людині Богом, через містичне бачення: Бог дарує їй особисту зустріч через дотик до найпотаємнішого; Він відкриває їй своє внутрішнє єство через особливе просвітлення і свої таємні поради; Він віддає їй своє серце – спочатку як миттєвий сплеск особистої єдності (в молитві), а потім в постійне володіння у містичного союзу» [11, с. 115]. Для Г. Вальтер, містичний досвід пов'язує з телепатією, але вона вагомо розрізняє інтенційність і переживання цих двох досвідів. У містицизмі Г. Вальтер стверджує, що об'єктом дослідження є особлива і безпосередня подія-зустріч з Богом. Щоб описати мить зустрічі, обидві філософині досліджують людину, а Г. Вальтер метафорично порівнює її з лампою. І саме через цей образ Г. Вальтер показує, як це – відчути «живу» присутність Бога; присутність, яка вторгається в наше єство. Цей містичний досвід можна знайти й в інших релігіях, і тим самим, демонструючи, що це реальна можливість, яку людині дає Бог.

Г. Вальтер здійснила неймовірну роботу і цілеспрямоване дослідження феномену й досвіду містицизму. Е. Штайн, хоч і глибоко цікавилася містичним досвідом, це відомо з її біографії, досліджувала його, але значною мірою через конкретні праці св. Терези Авільської та св. Івана від Хреста. І, власне, особистий досвід, який привів її кармелітського монастиря. Але слід зазначити, що Е. Штайн відрізняє, слідом за св. Терезою Авільською, досвід віри від містичного досвіду. Свята Тереза Авільська надихала й Г. Вальтер, але її вразило особливий характер контакту з Божественним, який філософиня розуміє і тлумачить як містичний досвід, і зосереджується на самій темі містицизму, роблячи метафори й ілюстративні посилання на містиків з різних релігій.

У Е. Штайн розум в межах «містичного досвіду» відіграє не останню роль, в стилі Е. Гусерля, німецька дослідниця пише: «Розум задіяний в акті віри, по-перше, тим чином, що нам перед очима ставиться правда, сенс якої ми повинні зрозуміти, навіть якщо ми її і не можемо осягнути як безпосередньо зрозуміле речення або таке, що можна логічно з необхідності вивести зі зрозумілих засад. Оскільки, з іншого боку, прийняття цієї правди не нав'язується розуму доступними мотивами, бо наявні мотиви для сумнівів і невіри, то для прийняття об'явленої правди необхідно сильнішої участі волі, ніж для правди емпіричної або правди природного розуму» [7, с. 154]. Питання про людську природу, інтегровану в широке дослідження конститутивного елемента індивідуальності, розуму, і, зокрема, містичного досвіду, позначає одну із ключових тем мислення Е. Штайн. Вона підняла це й поглибила в кількох своїх творах, як це зробила Я. Конрад-Мартіус, особливо в «Кінцеве і вічне буття». Щоб це зрозуміти, нам необхідно прийняти epoché, яку, до речі, Е. Гусерль порівнював з «релігійним переворотом».

Звернення Г. Вальтер до містичного, це стосується й Е. Штайн, не слід сприймати як езотеричне чи несерйозне. Навпаки, німецька дослідниця представила світові суворий феноменологічний опис в дусі гусерліанської традиції. Ознайомившись з працею колишньої студентки, Е. Гусерль написав листа Г. Вальтер, і цей лист є своєрідною рецензією на «Феноменологію містицизму». Він критикує не спосіб, яким чином Г. Вальтер задіяла феноменологічний метод до опису паранормальних явищ і теофанії, а висловлює та акцентує свої сумніви щодо об'єкту містичного досвіду. Його слова не слід тлумачити лише тому, що він не вірив (сумнівався) в Бога, а тому, що не вважав, що те, що описували містики, може слугувати дійсною основою для пізнання Бога. Справді, засновник феноменології «обережно» ставився до християнства, як згадують колишні студенти слова Е. Гусерля: «Подивіться на мій Новий Завіт. Він завжди лежить на моєму письмовому столі, але я ніколи його не відкриваю. Тому що я знаю, якщо я почну його читати, то буду змушений кинути філософію» [5, с. 41].

В своєму листі, Е. Гусерль не ідентифікує себе скептиком, а радше посибілістом, бо стверджує, що в людській природі існує така глибочінь, яка є трансцендентною, і саме там відкривається Божественне. Трансцендентність не може бути атрибутом свідомості. Як писав французький богослов О. Клеман: «Людина повинна з'єднатися з усім, аби зробити чутною похвалу німої природи» [3, с. 222]. Е. Штайн і Г. Вальтер, розширюють горизонт нашого розуміння містичного досвіду, посилаючись на містику і містиків в інших релігіях. Особливим є те, що Г. Вальтер і Е. Штайн не боялися спиратися на власний досвід, щоб пояснити ключові аспекти своїх філософських (феноменологічних) чи богословських (містичних) поглядів, які актуальні й до сьогодення в межах історико-філософського дискурсу.

Література:

1. Гусерль Е. *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології*. Київ: Темпора, 2021. 304 с.

2. Гусерль Е. *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології*. Харків: Фоліо, 2020. 348 с.

3. Клеман О. *Джерела ранньохристиянської містики: Тексти і коментарі*. Львів: Український католицький університет, 2020. 404 с.

4. Кулик А. *Феномен Симони Вейль як «надлишок» і «нестача» в символічній структурі філософської мови: персоналістичний підхід*, 114-135. Режим доступу: http://reflections.eeit-edu.info/article/view/244676/242499.

5. Назар Н. *Едіт Штайн: Жага істини*. Львів: Добра книжка, 2019. 88 с.

6. Штайн Е. *Будова людської особи: Лекція з філософської антропології*. Жовква: Місіонер, 2011. 192 с.

7. Штайн Е. *Що таке людина?: Богословська антропологія.* Жовква: Місіонер, 2014. 232 с.

8. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Abingdon: Taylor & Francis, 2005. 400 p.

9. Phänder A. *Phänomenologie des Wollens; Eine Psychologische Analyse*. J. A. Barth, 1963. 155 s.

10. Stein E. *Zum Problem der Einfühlung*. E-artnow, 2018. 108 s.

11. Stein E. *Kreuzeswissenschaft*. Freiburg: Verlag Herder, 1954. 300 s.

12. Stein E. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seines*. Freiburg: Verlag Herder, 2005. 320 s.

13. Walther G. *Phänomenologie der Mystik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976. 265 s.

14. Wellton D. *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981. 205 p.

ISSN 2312-7112

Отримана 06.11.2023

Прорецензована 17.11.2023

Прийнята до друку: 20.11.2023

e-mail: petrashchuk.myroslava@chnu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-21-23

Петращук М. Прикладний потенціал феноменологічного розуміння смерті та смертності. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 21–23.

УДК: 128

Мирослава Петращук

ПРИКЛАДНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ СМЕРТІ ТА СМЕРТНОСТІ

У статті здійснено спробу структурувати феноменологічне тлумачення смерті та смертності через дослідження їхнього взаємовідношення з іншими суттєвими феноменологічними темами, зокрема тілесністю, інтерсуб'єктивністю та темпоральністю. Авторкою визначено, що феноменологічне розуміння тілесності як поєднання фізичного тіла (нім. der Körper) та тіла живого (нім. der Leib) здатне сприяти подоланню природничу-наукову редукцію тіла до фізичного й функціонального аспектів. У статті висвітлено й інтерсуб'єктивну вкоріненість розуміння людиною власної минучості, визначено роль досвідчування смерті інших у формуванні ставлення до власної смерті. Авторка виражає ідею щодо недоступності переживання смерті як актуальної, безпосередньої дійсності, натомість доводиться її непізнаваність. У контексті темпоральності смерть визначена авторкою як момент, в якому не закладається ніякої наступності, як час, який більше не розгортається. У прикінцевих міркування обґрунтовано розуміння смерті як втрати унікального внеску в інтерсуб'єктивний досвід, визначено роль усвідомлення смертності у виникненні культури. Зрештою, зроблено висновок, що феноменологія здатна стати не лише теоретичним інструментом для інтерпретації смерті, але й прикладним підґрунтям для розвитку біоетики.

Ключові слова: *смерть, тілесність, живе тіло, інтерсуб'єктивність, темпоральність.*

Myroslava Petrashchuk

APPLIED POTENTIAL OF PHENOMENOLOGICAL UNDERSTANDING OF DEATH AND MORTALITY

The presented article attempts to structure the phenomenological interpretation of death and mortality through the study of their relationship with other significant phenomenological themes, in particular corporeality, intersubjectivity, and temporality. The author determined that the phenomenological understanding of corporeality as a combination of the physical body (German: der Körper) and the living body (German: der Leib) is capable of helping to overcome the natural-scientific reduction of the body to physical and functional aspects. The article also highlights the intersubjective rootedness of a person's understanding of his own transience and defines the role of experiencing the deaths of others in the formation of an attitude towards one's own death. The author expresses the idea of the inaccessibility of experiencing death as an actual, immediate reality. In the context of temporality, death is defined by the author as a moment in which no continuity is established, as time that no longer unfolds. In the concluding remarks, the understanding of death as the loss of a unique contribution to intersubjective experience is substantiated, and the role of awareness of mortality in the emergence of culture is determined. Overall, it was concluded that phenomenology can become not only a theoretical tool for the interpretation of death but also an applied basis for the development of bioethics.

Keywords: *death, corporeality, living body, intersubjectivity, temporality.*

Примітною особливістю феноменології є те, що приймаючи її настанови, при спробі опису того чи іншого явища, ти неодмінно зіштовхуєшся з необхідністю розгляду й інших значущих феноменологічних тем. Тому в цій статті ми пропонуємо структурувати розгляд смерті та смертності в їхньому стосунку до інших значливих феноменів, до яких наразі віднесемо передовсім *тілесність*, *інтерсуб'єктивність* та *темпоральність*. Розуміючи, що всі ці теми й близько не охоплюють та не вичерпують всю складність та глибину феноменології як методу та як традиції, що пропонує чітку концептуальну структуру, все ж вважаємо, що зазначених вище понять на цьому початковому етапі дослідження цілком достатньо, аби прояснити, яким чином феноменологічний погляд на смерть та смертність здатен збагатити домінуючий в медичному полі (а отже, і в біоетиці) суто природничо-науковий підхід до людського народження, життя, смертності та смерті.

Розпочнімо нашу розвідку з розгляду найочевиднішої підстави нашої смертності, тобто з тілесності. Погляд на людську втіленість як синтез фізичного тіла *(нім. der Körper)* та живого тіла (*нім. der Leib*) простежується у працях чи не всіх мислителів, дотичних до феноменологічної традиції. Тож

цілком закономірно, що феноменологічне тлумачення тіла стає наріжним каменем і для сучасних спроб розбудови підходу біомедичної етики на засадах феноменологічної традиції.

Адже й справді, тілесна вразливість та слабкість, яку ми повсякчас відчуваємо, стає нагадуванням про неминучість кінцевої кульмінації цієї вразливості – вгавання життя та настання смерті. Проте якщо у медичному полі тіло піддається здебільшого об'єктивації та редукується виключно до його фізичного та функціонального виміру, то для феноменології йдеться не лише про тіло як фізичний об'єкт чи річ поміж інших речей, а й про живе тіло як центр досвіду, що присутній в ньому непроблематично, рідко експлікується й переважно залишається непоміченим у звичному, непорушеному перебігу досвіду. Тож тілесність, яка визначає особливості нашого існування в цьому світі, стає першим кроком на шляху розуміння смерті та смертності крізь призму феноменологічного підходу в біоетиці.

Проте знання про те, що я помру, має не лише суб'єктивне, але й також інтерсуб'єктивне походження. Наше життя не є позаконтекстним та ізольованим, натомість тісно переплітається у досвіді з життями інших. Або ж, якщо точніше, народженням, життями та смертями інших. А відтак і саме усвідомлення нашої тимчасовості формується під впливом вимушеного переживання того, як смерть настає для інших. Засвідчуючи смерть інших, ми неодмінно переоцінюємо уявлення про смерть і «прокидаємось» під впливом разючого й моторошного усвідомлення про те, що смерть є постійною супутньою нам можливістю та загрозою, що нависає та чатує над кожним подихом.

А. Шюц та Т. Лукман, визначаючи роль інтерсуб'єктивності досвіду в контексті усвідомлення людиною її смертності, зазначають: «Очікування моєї смерті як остаточного відвертання (від життєсвіту) також виникає з мого існування в інтерсуб'єктивному світі. Інші старіють і вмирають, а світ існує далі (і я в ньому). Але моїм базовим досвідом є те, що я старію. Я старію, отже, я знаю, що я помру, і знаю, що світ буде тривати далі. Я знаю, що моєму триванню покладені межі» [1, с. 64]. Проте парадоксально, що сама смерть є недоступною нам в тому сенсі, що вона завжди може поставати у формі натяку або загрози, проте ніколи не дає схопити себе у досвіді у безпосередній спосіб.

Так, безпосередньо у межах власного досвіду ми можемо переживати старіння як ознаку невблаганності часу та неминучості смерті, перебувати в досвіді вмирання як процесу, однак ми не в змозі досвідчувати власну смерть, так би мовити, з точки зору або перспективи першої особи, тобто як абсолютне, актуальне, завершене та безповоротне вгавання нашого життя. Тож ми охоплюємо лише частину широкого спектру смерті, в той час як момент власного завершення безперечно залишається для нас таємничим. Виразно про це пише, зокрема, Дж. Дод, зазначаючи: «Смерть – це таємниця, присутність, яку ми відчуваємо в мовчанні тих, хто залишив нас, хоча це мовчання ніколи не є тишею, яку ми можемо проживати та відчувати як свою власну» [4, с. 17]. Що ж до смерті інших, то вона нам також доступна лише опосередковано.

Якщо ж феноменологічно розглядати темпоральність як таку тривалість часу, що у кожному своєму моменті містить попередню історію та водночас залишається завжди відкритою до можливості подальшого розгортання майбутнього, то смерть – це момент, що не передбачає ніякої наступності. І в цьому сенсі смерть для помираючого – це час, що більше не розгортається, хоч при цьому світ і не зникає, а продовжує тривати, відбуватися. Ф. Боурінг [3] зокрема визначає смерть як єдину з поміж усіх можливостей, що ніколи не може бути витіснена іншою можливістю, і висновує з цього, що наша взаємодія зі смертю не може бути тимчасовою справою, а натомість є невіддільною частиною нашого існування.

Насправді, ми повсюдно зіштовхуємося із втратами, які К. Аго назвав «маленькими смертями», що вивільняють нас від наївної та комфортної ілюзії про те, що в тому, ким ми є, є щось принципово тривке [2]. Такі «маленькі смерті» (як-от втрата роботи, втрата соціальних зв'язків, розлучення, захворювання), що ми їх колекціонуємо впродовж життя, навіть всі разом у сукупності не рівнозначні безпосередньому досвіду смерті, натомість лише віддалено натякають на велику смерть, нагадують про справжню, прийдешню смерть, усвідомлення якої «супроводжує ідеалізації і-так-далі та я-можу-завжди тихим нагадуванням: поки що» [1, с. 493].

Шюц та Лукман, співставляючи смерть як остаточний рубіж досвіду з тимчасовими обмеженнями, зазначають: «…смерть як межа життєсвіту відрізняється від інших меж, проведених всередині життєсвіту (в самій повсякденності та між повсякденністю й іншими життєсвітовими дійсностями). Зі сновидіння та екстазу кожний приносить натяки на іншу дійсність, які після повернення до природної

настанови можуть бути перетлумачені хибно чи ні. Приніс хтось зі смерті щось до життя?» [1, с. 492].

Та все ж як саме феноменологічно інспіровані міркування щодо смерті можуть бути застосовані у контексті біоетики? Чи не надто дивно та песимістично розпочинати обговорення прикладного потенціалу феноменології для біоетики – етики живого – саме з розгляду смерті?

Втім цей крок цілком можна виправдати самою сутністю процесу усвідомлення власної смертності, яке визначає не лише різноманітні аспекти нашого життя, але й прямо пов'язане з основними питаннями біоетики. І хоч біоетика етимологічно – етика живого, однак у сфері її компетенції все ж тіло. Хоч і живе тіло (як у буквальному, так і у феноменологічно зрозумілому значеннях), однак вразливе тіло. Тіло, що нищиться та страждає. Тіло, що потребує допомоги. Зрештою, тіло, що помирає. Хоче воно того чи ні.

Варто зазначити й те, що разом з життям зникає й особливий та до певної міри неповторний, незамінний погляд, що був притаманний кожному помираючому, визначав його спосіб розуміння речей, людей та подій, надавав їм власний сенс. Тож смерть – не лише особисте настання остаточної неможливості переживання будь-якого наступного досвіду, але й втрата унікального внеску в інтерсуб'єктивний досвід. Зі смертю у світі виникає пустка, утворюється певний дефіцит сенсу, який ніяк неможливо повністю компенсувати.

Однак тут ми можемо простежити двосторонній зв'язок. З одного боку, як ми зауважили раніше, кожен, хто відійшов у засвіти, бере із собою і ті сенси, які, виявляється, були лише надані життєсвіту в позику. Проте цих ціннісних значень, можливо, й не було б, якби не усвідомлення людиною своєї скінченності. Адже саме моє знання про власну минущість, хоч і безумовно може викликати стан заціпеніння й паралізувати мої прагнення до сенсоутворення, проте не в меншій мірі й здатне спонукати до надання сенсу життєсвітовим структурам чи навіть мотивувати до активного створення цього сенсу. Тож сама культура, історія та традиції були б з усією вірогідністю неможливі, якби не їхня принаймні часткова укоріненість в усвідомленні людської смертності. На це звертає увагу у своєму феноменологічному розгляді смерті зокрема С. Хейнямаа [5], визначаючи, слідом за Е. Гусерлем, відчуття смерті, народження та спадкоємності (або вкоріненості у поколінні) як фундаментальні фактори, що уможливлюють культуру як таку.

Ми можемо зробити висновок, що проведений нами аналіз співвідношень смерті з тілесністю, інтерсуб'єктивністю та часовістю, демонструє, що феноменологічний підхід здатен пролити світло на ті важливі аспекти досвіду, які часто залишаються затіненими у межах традиційного наукового розгляду. Отже, окреслені нами ідеї, що їх бракує суто природничо-науковому знанню, актуалізують потребу у врахуванні не лише медичних аспектів, але й етичних та значущих філософських ідей, зокрема тих, що напрацьовані феноменологічною традицією. Для феноменології науково-природничий погляд не стільки невірний, скільки неповний, дещо обмежений й надто вузький. Там, де природнича наука у людській втіленості бачить функціонування організму, а в смерті – його припинення, феноменологія помічає також живе тіло, зі смертю якого згасає й особлива оптика на світ. Погляд на смерть та смертність, віддзеркалений у феноменологічній думці, розширює горизонти біоетичного поля та здатен збагатити його новими глибинами розуміння етичних аспектів життя та смерті. Тож феноменологія здатна стати не лише теоретичним інструментом для розуміння смерті, але й практичною засадою для розвитку біоетики.

Література:

1. Шюц А., Лукман Т. *Структури життєсвіту*. Харків: Фоліо, 2018. 540 с.

2. Aho K. A. Heidegger, ontological death, and the healing professions. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2016. P. 55–63.

3. Bowring F. Death and the form of life. *European Journal of Social Theory*. 2022. №. 3. P. 349–365.

4. Dodd J. Death and time in Husserl's C-Manuscripts. *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. 2010.

5. Heinämaa S. The many senses of death: Phenomenological insights into human mortality. *Death and Mortality: From Individual to Communal Perspectives*. Helsinki: GOLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, Helsinki Collegium for Advanced Studies. 2015. P. 100–117.

© Олександр Тимофєєв
ISSN 2312-7112

Отримана 05.11.2023
Прорецензована 13.11.2023
Прийнята до друку: 20.11.2023
e-mail: 2011satimo@gmail.com
DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-24-29

Тимофєєв О. Від Homo Sacer до Пульчінелли: «комічна політика» Джорджо Агамбена в контексті пандемії COVID-19. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 24–29.

УДК: 141

Олександр Тимофєєв

ВІД HOMO SACER ДО ПУЛЬЧІНЕЛЛИ: «КОМІЧНА ПОЛІТИКА» ДЖОРДЖО АГАМБЕНА В КОНТЕКСТІ ПАНДЕМІЇ COVID-19

У статті розглядаються критичні погляди італійського філософа Джорджо Агамбена щодо етичних та політичних наслідків пандемії Covid-19 в ретроспективному огляді його політичної теорії. Йдеться насамперед про емпіричне підтвердження в часи пандемії теоретичних гіпотез, які були запропоновані італійським філософом у відомій серії книг проєкту Homo Sacer. За допомогою компаративного аналізу показано як концепція «голого життя» (що в перших книгах проєкту уособлюється Агамбеном в парадигматичній фігурі римського права homo sacer) в часи пандемії трансформується у визначення «безсимптомний пацієнт», а суверенна влада перетворюється на «адміністративного Левіафана», який тримає людей в «зашморгу» указів та розпоряджень. Вихід з цієї кризової ситуації видається можливим через зміну оптики бачення парадигматичної фігури голого життя. А саме: через перехід від трагічної фігури римського права homo sacer, якого міг вбити будь-хто, безкарно – до фігури комедії дель арте Пульчінелли, якого неможливо вбити. Всупереч усталеному погляду на філософію Агамбена як негативну констатацію кризових ситуацій без пропозицій можливих варіантів вирішення, автор прагне показати позитивний характер думки італійського філософа, що пропонує вихід з політичних суперечностей через звернення до неполітичного, в даному випадку – до комедії.

***Ключові слова**: надзвичайний стан, «голе життя», суверенна влада, Пульчінелла, комедія.*

Oleksandr Tymofieiev

FROM HOMO SACER TO PULCINELLA: GIORGIO AGAMBEN'S «COMIC POLITICS» IN THE CONTEXT OF THE COVID-19 PANDEMIC

The article discusses the critical views of the Italian philosopher Giorgio Agamben on the ethical and political consequences of the Covid-19 pandemic in a retrospective review of his political theory. First of all, it is about empirical confirmation in times of pandemic of theoretical hypotheses proposed by the Italian philosopher in the famous series of books by the Homo Sacer project. The comparative analysis shows how the concept of «bare life» (which in the first books of the project is personified by Agamben in the paradigmatic figure of Roman law homo sacer) is transformed into the definition of «asymptomatic patient» during the pandemic, and the sovereign power turns into an «administrative Leviathan» that keeps people in the «noose» of decrees and regulations. The way out of this crisis situation seems possible primarily through a change in the optics of seeing the paradigmatic figure of the bare life. Namely, through the transition from the tragic figure of Roman law, homo sacer, whom anyone could kill with impunity, to the figure of Pulcinella's commedia dell'arte, who cannot be killed. Contrary to the conventional view of Agamben's philosophy as a negative statement of crisis situations without suggesting possible solutions, the author seeks to show the positive nature of the Italian philosopher's thought, which offers a way out of political contradictions by turning to the non-political, in this case, to comedy.

***Keywords**: state of emergency, «bare life», sovereign power, Pulcinella, comedy.*

Вступ

В есе «Винахід епідемії» від 26 лютого 2020 р. (цей текст також був опублікований в *Il Manifesto* в якості статті під назвою «Винятковий стан, спровокований невмотивованою надзвичайною ситуацією») італійській філософ Джорджо Агамбен процитував заяву італійської національної дослідницької ради (NRC), згідно з якою «в Італії немає епідемії SARS CoV2» [10]. Можна сказати, що у своєму повідомленні Агамбен припустився помилки, порівнявши Covid-19 (на підставі даних, які були наведені в заяві NRC) зі звичайним грипом. Прикра помилка філософа (на фоні подальшого розвитку пандемії та росту числа смертей, зокрема в Італії) справила ефект бомби, що розірвалася, поклавши початок так званій «справі Агамбена». Шквалом приголомшливої критики щодо його необережної заяви була затьмарена продуктивна концептуальна ідея, що становила основу його радикальних висловлювань: надзвичайний стан перетворився на нормальну, звичайну парадигму управління. Хоча коментарі Агамбена критикувалися як перебільшені та змовницькі, вони випливають

із концептуального сузір'я, яке він розробив, починаючи з першого тому його найбільш відомого проєкту – серії книг Homo Sacer. У центрі цього сузір'я знаходиться відношення між концепціями суверенної влади та голого життя, чия артикуляція в образі *homo sacer* простежується Агамбеном від античності до наших днів.

Метою статті є експлікація критичних коментарів Джорджо Агамбена щодо етичних та політичних наслідків пандемії Covid-19 в контексті загальної спрямованості його філософії. Для цього ми розглянемо не тільки роботи, що безпосередньо стосуються пандемії та стану виключення, але й твори, написані італійським філософом як на початку, так і по завершенні проєкту Homo Sacer, зокрема важливою в цьому зв'язку нам видається книга «Пульчінелла, або розваги для дітей» (2015). Всупереч усталеному погляду на філософію Агамбена як песимістичну констатацію кризової ситуації без відповідей на виклики сьогодення, ми будемо стверджувати позитивний характер його думки, котрий (запозичуючи визначення у фінського вченого С. Прозорова) можна визначити як «комічний» [15, с. 10]. Вважаємо, що саме в такому контексті у філософії Агамбена можна знайти відповіді не тільки на питання «Як це могло статися?», але, й що найважливіше: «Що нам тепер робити?»

Проєкт Homo Sacer і пандемія

Джорджо Агамбен – класик політичної думки, найбільш відомий своєю теорією біополітики, яка була розроблена ним в багатотомній серії Homo Sacer. Узагальнюючи, можна говорити, що в серії книг проєкту Homo Sacer простежується підпорядкування *життя* суверенній владі в політичній традиції Заходу. Тому не дивно, що Агамбен розглядає пандемію Covid-19 як парадигматичний випадок біополітичного управління, яке, згідно з аргументами його теорії, виходить з виключення голого життя в надзвичайному стані, та включення його в сферу політичного саме в якості виключення. Як пише Агамбен в «Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя» (1995): «включення голого життя у сферу політичного становить первісне – хоч і таємне – ядро суверенної влади. *Можна навіть сказати, що виробництво біополітичного тіла є справжньою діяльністю суверенної влади*» [1, с. 13]. Дії урядів під час пандемії надають цієї теорії найкраще емпіричне підтвердження. Інші висловлювання Джорджо Агамбена щодо пандемії також тісно пов'язані з його біополітичною теорією відношення суверенної влади й голого життя, що була розроблена в Homo Sacer.

Як вже було зазначено, в серії статей про короновірус Агамбен почав з того, що поставив під сумнів саме існування пандемії, применшивши серйозність короновірусної інфекції та представивши її як привід для розширення та посилення надзвичайного стану: «Щойно тероризм перестав існувати як причина для вжиття надзвичайних заходів, винахід епідемії пропонує ідеальний привід для їх розширення за всі відомі межі» [10]. У наступному тексті «Роз'яснення» Агамбен на підставі нагнітання паніки з приводу вірусу, зробив висновок про те, що «наше суспільство більше не вірить ні в що, крім голого життя. Тепер очевидно, що італійці готові пожертвувати практично всім – своїми умовами життя, своїми соціальними відносинами, своєю роботою, навіть своєю дружбою, а також своїми релігійними та політичними переконаннями – через небезпеку захворіти» [7]. Ця готовність суспільства призупинити свої взаємодії та відносини заради виживання уможливлює поширення виняткових урядових втручань, які роблять стан виключення «новою нормою»: «[Люди] так звикли жити в умовах вічної кризи і надзвичайної ситуації, що, схоже, не усвідомлюють, що їхнє життя зведене до суто біологічного стану. Суспільство, яке перебуває у постійному надзвичайному становищі, не може бути вільним» [7].

У пізніших коментарях Агамбен продовжив цю подвійну лінію критики, звертаючись до різних способів, завдяки яким страх перед короновірусом зводить наше соціальне життя до занепокоєння голим життям, що у свою чергу узаконює надзвичайні заходи, вжиті урядами.

Подібні твердження ми знаходимо в його роботі «Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя» (1995): «Надзвичайний стан, що був, по суті, тимчасовим призупиненням правопорядку, відтепер знаходить новий і стійкий просторовий контур, всередині якого і живе голе життя, яке не може більше вписуватися в межі встановленої системи» [1, с. 222]. Зупинивши дію закону у надзвичайному стані, суверенна влада може отримати доступ і захопити не лише якусь конкретну форму життя, а й *життя* як таке. Вся траєкторія західної політики полягає у зустрічі влади, позбавленої будь-якого нормативного змісту, з життям, позбавленим своєї форми. Ця концептуальна структура становить основу критичної відповіді Агамбена щодо управління пандемією коронавірусу. Пандемія проблематична, оскільки вона ще більше зближує суверенну владу та голе життя.

Таким чином, існує тісний зв'язок між двома фундаментальними концепціями політичної думки Агамбена, на які він продовжує спиратися у своїх роботах про короновірус: суверенна влада, що здійснюється у формі надзвичайного стану, і голе життя, включене в цей стан в якості виключення. Його твердження про пандемію, що зводить наше соціальне життя до голого життя і забезпечує управління через надзвичайний стан, – це не просто перебільшені застереження, вони дійсно емпірично підтверджують більш ранні теоретичні тези про ставлення суверенної влади до життя, які сягають статей 1990-х років і перших томів серії Homo Sacer. Тому висловлювання італійського філософа щодо пандемії Covid-19 потрібно розглядати у більш широкому контексті його політичної теорії. Розглянемо більш детально концепції голого життя та суверенної влади в філософії Агамбена, а також їх «трансформацію» в часи пандемії.

Голе життя, *homo sacer* і безсимптомний пацієнт

Всупереч відомому розрізненню, запропонованому Карлом Шміттом, на думку Джорджо Агамбена категоріальною опозиційною парою західної політики постає не друг/ворог (критерій Шмітта), а «голе життя/політичне існування, *zoe/bios*, виключення/включення» [1, с. 15]. У першій книзі проєкту «Homo Sacer. Суверенна влада і голе життя» (1995) Джорджо Агамбен писав: «Політизація голого життя як такого є вирішальною подією сучасності […] Голе життя має у західній політиці парадоксальний привілей – на його виключенні люди засновують свою державу» [1, с. 11; с. 14]. Таким чином, за словами Агамбена, голе життя постає основою сучасної держави: «Тепер голе життя опиняється на першому плані, належить до самої структури держави, стаючи земною основою її легітимності та суверенності» [1, с. 162].

Головним героєм першої книги та усього проєкту Homo Sacer є *голе життя*, тобто «життя *homo sacer, якого можна вбити, але не можна принести в жертву*; на основній ролі такого життя в сучасній політиці ми маємо намір наполягати. Неясна формула стародавнього римського права, в якій людське життя включене в існуючий лад тільки через його виключення (тобто через можливість безперешкодно відібрати його), дала, таким чином, ключ, завдяки якому зможуть розкрити свої таємниці не лише священні тексти суверенної влади, а й коди самої політичної влади» [1, с. 16].

Важливо підкреслити, що *homo sacer* у філософії Агамбена – це теоретичний концепт, *парадигматична* фігура – в даному випадку «голого життя» (від давньогрецького *παράδειγμα* – приклад, зразок). Якщо в контексті цієї *парадигми* ми розглянемо примус до вакцинації, введення *green pass*, виключення невакцинованих з соціального та політичного життя, можна погодитися з італійським філософом, що всі ми – потенційні *homines sacri* [1, с. 149], або, як пише Агамбен, переосмислюючи цей термін в контексті пандемії – *безсимптомні хворі*.

Суверенна влада і «Подвійна держава»

Інша сторона відносин – суверенна влада – в проєкті Homo Sacer представлена згідно з теорією Карла Шмітта, яку на початку своєї «Політичної теології» «коронований юрист третього Рейху» викладає у ємкій тезі: «суверенний той, хто приймає рішення про надзвичайний стан» [5, с. 15].

Слід зазначити, що у двох перших книгах свого проєкту Агамбен використовує поняття стану виключення у двох пов'язаних, але дуже різних сенсах. З одного боку, він згоден з теорією Шмітта про те, що рішення про надзвичайний стан – це суверенний акт *par excellence*. За думкою Шмітта стан виключення – це те, що за визначенням відрізняється від нормального стану і отримує свою силу від розриву з нормальним станом: «У виключенні сила реального життя зламує кору застиглої у повторенні механіки» [5, с. 29]. З іншого боку, Агамбен неодноразово підкреслює тенденцію, до якої Шмітт явно не звертався, навіть незважаючи на те, що вона виразно характеризує період, в якому він писав, тобто розширення стану виключення до нормального стану, так що виняток стає нормою й більше не відрізняється від неї. Саме про цю небезпечну тенденцію попереджає італійський філософ у статтях щодо Covid-19.

Цікаво, що переосмислюючи концепцію суверенної влади в часи пандемії, Агамбен звертається до юриста на ім'я Ернст Френкель, який певним чином є протилежністю Карлу Шмітту. Перед Другою світовою війною Френкель працював адвокатом у кримінальних справах євреїв, які стали мішенню нацистського режиму. Після війни він написав книгу «Подвійна держава» про політичну структуру нацистського режиму. Саме на цю роботу спирається у своїх роздумах щодо сучасного стану держави Джорджо Агамбен.

У своєму виступі на конференції «Студенти проти green pass» у Венеції 21 листопада 2021 р. італійський філософ зазначив: «Є теза Френкеля, яку я хочу процитувати, бо вона корисна для розуміння. Френкель пише: "щоб врятуватися, капіталізму та німецьким політико-економічним силам була потрібна не унітарна держава, класична державна модель, а подвійна держава, що діє довільно, з одного боку, і раціонально, з іншого"» [8].

Це саме відбувається і сьогодні: існують положення Конституції, які не діють, а поряд з ними положення, укази, вказівки влади, які сьогодні є обов'язковими до виконання. У своєму виступі Агамбен називає це адміністративною державою, «в якій управління, дії уряду перевищують класичні повноваження, передбачені Конституцією – законодавчі, виконавчі судові та інші – так, вони є, але є ще одна адміністративна сила, свого роду адміністративний Левіафан, чисто адміністративний, який від імені керівництва та на свій розсуд здійснює повноваження, які йому не належать, але робить це в ім'я суспільної необхідності» [8].

Яким чином ми можемо знайти вихід із цієї ситуації, вислизнути з лап адміністративного Левіафана, якщо «наш будинок палає» [11] і «те, що відбувається сьогодні в планетарному масштабі, безумовно, є кінцем світу» [12]? Для відповідей на це питання вважаємо необхідним запропонувати зміну парадигмального бачення сьогоднішньої ситуації, зробивши перехід від трагічної фігури *homo sacer* до героя комедії Пульчінелли.

Пульчінелла

Те, що лялька може виступати парадигмою людського життя, відомо з часів античності. Так, у пізньому діалозі Платона «Закони», який вважають його останнім твором, грецький філософ переглядає своє вчення про державу та порівнює людей з маріонетками в руках богів. «Уявімо, – пише Платон, — що ми, живі істоти, – це чудові ляльки богів, зроблені ними або для забави, або з якоюсь серйозною метою, адже це нам невідомо; але ми знаємо, що наші внутрішні стани, про які ми говорили, як шнурки або нитки, тягнуть нас кожен у свій бік і, оскільки вони протилежні, захоплюють нас до протилежних дій, що й служить розмежуванням чесноти та пороку. Згідно з нашим міркуванням, кожен повинен постійно слідувати тільки одному з потягів, ні в чому від нього не відхиляючись і протидіючі іншим ниткам, а це і є золоте і священне керівництво розуму» (Закони, 644e) [3, с. 97]. Також слід нагадати пояснення, яке Платон додає до свого «міфу»: «Цей міф про те, що ми ляльки, сприяв би збереженню доброчесності; якось ясніше стало б значення виразу "бути сильнішими або слабшими за самого себе"» (Закони, 645b) [3, с. 97].

В контексті управління пандемією думка Платона про ляльку як парадигму людського існування знову стає актуальною. Навіть якщо неясно, хто тримає нитки, й що ці нитки насправді існують – людина сьогодні приречена, як красномовно показують сучасні розділення, завжди бути неповноцінною або вищою за себе, щоб ніколи не досягти ідентичності. Проте саме в цій «ляльковій» парадигмі ми разом з італійським філософом спробуємо відшукати ідею порятунку або можливий шлях виходу з сучасної кризової ситуації.

У рік закінчення проєкту Homo Sacer Джорджо Агамбен написав невелику книгу «Пульчінелла, або розваги для дітей», в якій він знову звернувся до цілком неполітичної фігури, у цьому разі до Пульчінелли – загадкового персонажа комедії *дель арте.* У пошуку зв'язку між філософією, історією та комедією на сторінках цієї книги Агамбен досліджує життя, смерть та воскресіння загадкового персонажа в масці, а основним джерелом його роздумів стає альбом малюнків венеціанського художника Джованні Доменіко Тьєполо. Видається, що в цій роботі на прикладі Пульчінелли перед нами вимальовується картина того, як слід поводитися під час кризи, яку ми відчуваємо. Джорджо Агамбен звертається до Тьєполо не тільки як до автора сюжетів про Пульчінеллу, а й як до людини, яка теж переживала власний кінець світу. У кризовий 1797 рік, коли Венеціанська республіка ганебно капітулювала перед Наполеоном, сімдесятирічний Тьєполо усамітнився на родинній віллі в Дзіаніго, де створив цикл фресок, головним героєм яких був Пульчінелла.

«Немає нічого дивного, – пише Агамбен, – в тому, що Доменіко розпочав роботу над "Розвагами" відразу ж після падіння Венеціанської республіки. Що б там не говорили, для нього ця праця була зовсім не втечею від реальності, а, навпаки, зближенням із дійсністю, з історією, яка з самого початку була пронизана комізмом… І саме тому, що в комедії укладено щось метаісторичне, вона так тісно переплелася з історією, увібравши її критичні й в усіх сенсах вирішальні моменти, її суд» [4].

Часи, подібні до краху держави, війни або пандемії задають уявний простір, в якому, як на сцені розігруються різні відносини на кшталт трагічних і комічних. Задається порядок, у якому діяти можна лише так чи інакше – способом трагедії чи комедії, життя чи смерті, старого чи нового світу. І такий розділений спосіб життя робить надзвичайний стан нормою [6]. Подібний сценічний порядок розриває форму-життя на численні форми життя або ж на «комічні типажі», які намагаються розшукати за образом Пульчінелли, забуваючи про те, що «Пульчінелла – це не іменник, а прислівник: не хто, а як» [2, с. 53]. Цим уточненням Агамбен нагадує, що Пульчінелла, як і *homo sacer,* є парадигматичною фігурою, зразком, граничним випадком, у цьому разі – форми-життя.

Слід нагадати, що в комедії *дель арте* Пульчінелла – дуалістичний персонаж: він або прикидається дурним, хоча дуже добре обізнаний щодо того, що відбувається, або поводиться так, ніби він найрозумніший і компетентніший, незважаючи на те, що він неосвічений [16, с. 141]. Якими б не були його первісні наміри, Пульчінеллі завжди вдається перемогти: якщо щось закінчується погано, то інша справа завжди успішна. Якщо він стомлений в одному значенні, він винагороджується в іншому [13]. Цей часто випадковий тріумф є його нормальним явищем. Інша важлива характеристика Пульчінелли в тому, що він нічого не боїться. Він не переймається наслідками, тому що переможе, незважаючи ні на що. Кажуть, що «на нього так приємно дивитись, бо він робить те, що зробили б глядачі, якби не боялися наслідків» [14, с. 208].

У своїй книзі Джорджо Агамбен дає зрозуміти, що саме комічна фігура Пульчінелли (як приклад, зразок, парадигма) дозволяє нам вислизнути із захоплення владою та навчитися жити під час кінця світу. Так Пульчінелла виявляється «двійником» трагічної фігури *homo sacer,* але вже в іншому – комічному вимірі.

Нагадаємо, що в ранній римській релігії *homo sacer*, так само, як на івриті *קָדוֹשׁ qadoš*, позначає щось «відділене» від загального суспільства і включає в себе значення як «освячений» так і «проклятий». *Homo sacer* не дозволяли ритуально приносити в жертву, вони, так би мовити, ставали власністю потойбічних богів, але їх міг вбити будь-хто, безкарно. Існування *homo sacer* таким чином виявлялося як примарне – така людина вже в цьому світі належала до потойбічного світу, будучи власністю богів потойбічного царства.

У цьому контексті Пульчінелла постає як двійником, так і антагоністом *homo sacer.* Якщо *homo sacer* міг вбити будь-хто безкарно, то Пульчінеллу неможливо вбити, він залишається живим навіть після того як за вироком суду його декілька разів розстрілюють та вішають. Спільним в цих двох є те, що обидва ведуть «примарне» існування: Пульчінелла також належить до загробного світу. Як і *homo sacer*, Пульчінелла знаходиться серед богів підземного царства, проте його приналежність до них настільки перебільшена, що йому вдається взагалі проскочити повз смерть. Доказом є той факт, що вбивати його абсолютно марно: скільки не розстрілюй його, скільки не вішай, він все одно воскресне. А якщо його місце — з того чи з цього боку смерті, а життя від смерті невіддільне, то в якомусь сенсі він також виявляється з того чи з цього боку життя. У будь-якому випадку важливо тут те, що потойбічна фігура має безпосереднє відношення до сміху, комедії, яка майже змішана з філософією, а також і з історією.

Можна сказати, що на відміну від «трагічного» стану *homo sacer,* фігура Пульчінелли доводить, що приналежність одночасно світу мертвих і світу живих може розумітися в «комічному» сенсі щасливого кінця – проходячи через усі негаразди Пульчінелла все одно воскресає і живе властивою лише йому формою-життя – зокрема, він дуже полюбляє кльоцки… Але треба застерегти від легковажного сприйняття цього персонажа, він не такий вже простак як здається, адже, як пише Агамбен: «разом із кльоцками Пульчінелла поглинає і саму свою простоту» [4]. У цьому висловлюванні ми бачимо важливий філософський урок: якщо припустити, що простота Пульчінелли – це його «голе життя», іншими словами – основа його життя, вона не може бути захоплена, використана кимось іншим, тим більше виступати в якості основи держави. Форма-життя Пульчінелли – це життя, в якому неможливо виділити «голе життя», в даному випадку його простоту, адже він сам її «разом із кльоцками поглинає».

Десь осторонь, на периферії розповіді про Пульчінеллу (у випадку з Тьеполо – у Венеції, у нашому випадку – в коридорах влади) розгортається світ звичної політики, що задає координати вибору та порядок дій. Або, правильніше було б сказати, що це не світ виявився осторонь, а сам Пульчінелла «пішов геть, зрізавши шлях або знайшовши манівці» [2, с. 44]. Набути форму-життя – означає зробити жест відходу вбік, відмовитися вибирати між формами життя.

Джорджо Агамбен в такий спосіб показує нам, що потрібно опинитися у незручній позиції в профіль, коли ситуація змушує розриватися між розділеннями: голим життям/політичним життям, *zoe/bios*, включенням/виключенням, старим світом і світом новим. Цей відхід у бік – сама суть Пульчінелли й напуття нам. Пульчінелла не обирає між маскою та власним обличчям, а робить поворот у профіль (між двома альтернативами, що призначені розірвати форму-життя) – й така перебудова, перекроювання власної суб'єктності ламає, розвінчує «хибну діалектику, що встановилася між маскою та обличчям, і згубно впливає на театр, а разом із театром і на західну етику» [2, с. 59]. Життя Пульчінелли – це життя експромтом. Пульчінелла тільки й робить, що вислизає з діалектичного захоплення, яке дозволяє існувати лише з тієї чи цієї сторони. Він не потрапляє в подібні пастки, а, навпаки, ковзає між ними і залишається завжди химерним, фіктивним, оманливим щодо всього, що намагається накласти на нього свої клешні [6]. В контексті політичної теорії Агамбена це означає, шо Пульчінелла не дозволяє захопити себе диспозитивам та апаратам, що позбавляють свободи *життя*. «Ось тому на титульному аркуші “Розваг для дітей” зображений Пульчінелла, який дивиться на свою ж гробницю. Він живе пліч-о-пліч зі смертю, заміщає власну смерть, і, можливо, гробниця, яку він розглядає, не порожня і не повна: адже Пульчінелла існує одночасно і всередині, і зовні» [2, с. 78].

Висновки

Таким чином, за допомогою Пульчінелли Джорджо Агамбен не тільки в черговий раз нагадує, що ми спостерігаємо кінець світу, але й показує парадигматичний приклад того, як тримаючись своєї форми-життя можна уникнути примусу до суб'єктивації, повернувшись у профіль до альтернатив – вислизнути з діалектичного зашморгу диспозитивів. Пульчінелла знайшов вихід між альтернативами в розриві між опозиційними парами («голе життя/політичне існування, *zoe/bios*, виключення/включення») і «йде все далі і далі, будучи завжди десь поруч» [2, с. 131]. Життя експромтом, життя і всередині й зовні, з тієї та іншої сторони діалектичних протиставлень – ось відповідь, або форма-життя, яку пропонує нам в часи «кінця світу» італійський філософ. І розпочати таке життя, здається, можливо в будь-який час, просто «продовжуйте робити добре те, що ви завжди намагалися робити добре, навіть якщо здається, що для цього немає жодних підстав, насправді є ще більше причин для цього» [8].

Що нам видається важливим у цій пораді? Її простота.

Література:

1. Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Издательство «Европа», 2011.
2. Агамбен Дж. *Пульчинелла, или Развлечения для детей* / Пер. с итал. М. Лепиловой. М.: Носорог, 2021.
3. Платон. *Законы* : у 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4.
4. «Пульчинелла – пожиратель клецок: фрагмент из новой книги Джорджо Агамбена». *Нож*, 8.11.2021. Режим доступу: https://knife.media/pulcinella/
5. Шмитт К. *Политическая теология*. М:. Канон-Пресс-Ц, 2000.
6. Яценко Н. Пульчинелла, или Развлечения для детей: Джорджо Агамбен о том, как уходить красиво. *syg.ma*, 12.08.21. Режим доступу: https://syg.ma/@nikita-iatsienko/pulchiniella-ili-razvliechieniia-dlia-dietiei-dzhordzho-aghambien-o-tom-kak-ukhodit-krasivo
7. Agamben G. Chiarimenti. *Una voce, Quodlibet*, 17.03.2020. Режим доступу: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti
8. Agamben G. Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l’11 novembre 2021 a Ca’ Sagredo. *Una voce, Quodlibet.* Режим доступу: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano-
9. Agamben G. Quando la casa brucia. *Una voce, Quodlibet*, 5.10.2020. Режим доступу: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-quando-la-casa-brucia
10. Agamben G. L’invenzione di un’epidemia. *Una voce, Quodlibet,* 26.02.2020. Режим доступу: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia.
11. Agamben G. Quando la casa brucia. *Una voce, Quodlibet*, 5.10.2020. Режим доступу: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-quando-la-casa-brucia
12. Agamben G. Sul tempo che viene. *Una voce, Quodlibet*, 23.11.2020. Режим доступу: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene
13. Fava A. *Pulcinella Character and Mask Description*. Режим доступу: http://www.antoniofava.com/it/
14. Grantham B. *Playing Commedia*. United Kingdom: Nick Hern Books, 2000.
15. Prozorov S. *Agamben and Politics: A Critical Introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 10-29.
16. Rudlin J. *Commedia dell'Arte: An Actor's Handbook*. London, England: Routledge, an imprint of Taylor & Francis Group, 1994.

© *Ярослав Лукасік*
ISSN 2312-7112

Отримана 17.11.2023

Прорецензована: 20.11.2023

Прийнята до друку: 23.11.2023

Електронна адреса: yaroslav.lukasik@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-30-38

Лукасік Я. Постмодернізм – основні ідеї та їх суспільно-політичні імплікації. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 30–38.

УДК: 140

Ярослав Лукасік

ПОСТМОДЕРНІЗМ – ОСНОВНІ ІДЕЇ ТА ЇХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ

Метою статті є показати причинно-наслідковий зв'язок між філософськими ідеями постмодернізму, а також його культурним вираженням і суспільно-політичною ситуацією сучасного Заходу, окресленою автором статті як цивілізаційний занепад.

У статті розглядається контекст виникнення постмодернізму як панівного сьогодні в західному світі світогляду, а також його основні філософські ідеї, такі як деконструкція, трансгресія, антилогоцентризм, втрата довіри до метанаративів, скептицизм у ставленні до концепції істини, моральний релятивізм та інше. Автор статті розглядає еволюцію постмодернізму, що відбулась за останні півстоліття, пройшовши шлях від академічних кіл через різні сфери культури до політичного активізму і життя пересічних людей. У статті робиться особливий наголос на наслідках постмодерністських ідей в суспільно-політичному житті Заходу. У цьому контексті аналізується феномен політики постправди (post-truth politics), сексуальна революція, політична поляризація суспільств, соціальна інженерія і загалом криза євроатлантичної цивілізації. Постмодернізм розглядається як декаданс європейської культури. У висновку з'являється контекст війни й державотворення в Україні та зв'язок їхніх перспектив з духовним і цивілізаційним становищем Заходу.

Ключові слова: *постмодернізм, деконструкція, трансгресія, істина, постправда, західна цивілізація, нігілізм, релятивізм, логоцентризм, основа, постгуманізм.*

Jaroslaw Lukasik

POSTMODERNISM – THE MAIN IDEAS AND THEIR SOCIAL AND POLITICAL IMPLICATIONS

The purpose of the article is to show the causal relationship between the philosophical ideas of postmodernism, as well as its cultural expression and the socio-political situation of the modern West, which the author of the article describes as a civilizational decline.

The article examines the context of the emergence of postmodernism as the dominant worldview today in the Western world, as well as its main philosophical ideas, such as deconstruction, transgression, anti-logocentrism, loss of trust in metanarratives, skepticism in relation to the concept of truth, moral relativism, and others. The author of the article examines the evolution of postmodernism, which has taken place over the past half century, passing from academia, through various spheres of culture to political activism and the lives of ordinary people. The article places special emphasis on the consequences of postmodern ideas in the social and political life of the West. In this context, the phenomenon of post-truth politics, the sexual revolution, the political polarization of societies, social engineering and, in general, the crisis of Euro-Atlantic civilization are analyzed. Postmodernism is seen as the decadence of European culture. In the conclusion, the context of the war and state-building in Ukraine and the connection of their prospects with the spiritual and civilizational condition of the West appears.

Keywords*: postmodernism, deconstruction, transgression, truth, post-truth, Western civilization, nihilism, relativism, logocentrism, foundation, posthumanism.*

Значення терміна

Для ґрунтовного аналізу феномену постмодернізму варто почати з визначення самого поняття. Отже, існують два терміни, які використовуються в літературі: постмодерн і постмодернізм. Словом «постмодерн» частіше називають стан суспільства в другій половині XX і на початку XXI ст., натомість постмодернізм – це культурна течія, народжена особливою філософією. Постмодерн – це ситуація, постмодернізм – позиція. Проте марно шукати порядку і послідовності у використанні цих термінів у літературі, оскільки часто вони використовуються взаємозамінно. Складність класифікації постмодернізму доповнює його багатогранність, яка охоплює великі ділянки інтелектуальної, художньої та культурної царини [16, с. 25]. Така невизначеність цілком відповідає етосу постмодернізму, який програмно уникає будь-яких категоризацій і дефініцій. «Насильство категоризації» (термін, вигаданий Жаком Деррідою) – провадить до створення владних тиранічних структур. В результаті

цього, як пише Джудіт Батлер у своїй статті «Обумовлені засади: фемінізм і питання постмодернізму», «краще не визначати статі, гендери чи сексуальності й так само краще не визначати постмодернізм» [16, с. 59].

Префікс пост – вказує на завершення попередньої епохи. Є багато інших слів, які починаються з такого ж префіксу та асоціюються з постмодернізмом: постлібералізм, постструктуралізм, посткапіталізм, постіндустріоналізм та інші [13, с. 439]. Префікс пост- означає не так завершення, як радше кризу попереднього явища. Отже, постмодерн / постмодернізм вказує на щось, що прийшло після модерну / модернізму, тобто, якоюсь мірою, «після сучасності». Існує певне апокаліптичне значення цього терміну, яке констатує кінець історії і передає ідею інтелектуального і культурного настрою епохи, що відчуває втомленість, надмір і перенасичення. Польський філософ Ришард Легутко у своєму есе «Постмодернізм» підмічає досвід вичерпаності, який є адекватним виразом атмосфери нашого часу, а тому, на його погляд, не слід розглядати постмодернізм лише як інтелектуальний постулат [6]. Філософія постмодернізму знайшла сприятливі умови в історичному контексті другої половини XX і початку XXI ст. через розвиток суспільства гіперспоживацтва, високотехнологічну культуру і зокрема інформаційну революцію, а також через факт неймовірно швидкого калейдоскопа подій та процесів, пов'язаних із прискоренням історії. Так динамічні цивілізаційні перетворення, які є результатом приголомшливого розвитку науки й технологій, а також глобалізації та пов'язаного з нею культурного плюралізму, створюють враження, що істина є плинна і залежить від історичного контексту.

Постмодернізму сприяє епоха цінностей самовираження, яка за останні десятиліття змінила епоху цінностей виживання. З початком післявоєнного економічного добробуту, який з'явився у 1960-х роках у країнах Заходу, люди поступово забули, що таке страх голоду, масові епідемії та загалом повсюдна смерть і страждання. Їхня енергія, сконцентрована раніше на збереженні тендітного життя, стала витрачатись на різноманіття автоекспресії індивіда. На заміну смиренню і зусиллям пізнати реальний навколишній світ, зумовленим відчуттями небезпеки та власної беззахисності перед ворожими силами природи, значною мірою прийшли егоцентризм, нарцисизм і нудьга.

Чи закінчився постмодернізм?

Багато дослідників вважають, що постмодернізм вичерпався приблизно в середині 1990-х, або на початку 2000-х рр. Водорозділом поміж постмодерном і новою епохою міг би бути теракт 11 вересня 2001 р. в Нью-Йорку. Слідом за ним мав прийти постпостмодернізм чи метамодернізм. З таким поглядом не погоджуються автори книжки «Цинічні теорії» Гелен Плакроуз і Джеймс Ліндсей, які озвучують тезу, що постмодернізм після короткої кризи в середині 1990-х пережив щонайменше дві мутації і не тільки не зник, але й, спустившись з академічних кіл, проник у масову культуру та різні сфери життя суспільства і сьогодні визначає порядок денний суспільно-політичного життя країн Заходу [16, с. 13].

У масовій свідомості існує переконання, що постмодернізм є вираженням прогресу. Таке мислення може виникати з панівного марксистського історицизму, згідно з яким вважають, що прогрес неминучий з плином часу. Проте варто розглянути погляд, що постмодернізм є декадансом західної культури, станом її занепаду, про що в яскравий спосіб свідчить постмодерне мистецтво. Як стверджує Стівен Хікс у книжці «Пояснюючи постмодернізм», «Створення монстрів – це постмодерністське бачення творчого процесу, що сповіщає кінець людства» [4, с. 195]. У такому разі він є формою регресу. Ришард Легутко прогнозує, що під впливом постмодерного змагання з авторитаризмом істини повернемось до часів початку нашої культури, коли софісти спробували створити альтернативу тиранії філософії Сократа і Платона [6]. Якщо постмодернізм є версією неософізму, то він повертає цивілізацію майже на дві з половиною тисячі років назад.

Деякі дослідники висловлюють сумнів у самому існуванні постмодерну як окремої епохи. Автори книжки «Цинічні теорії» схиляються до думки, що доба модерну триває досі, а постмодерн є лише її спотворенням [16, с. 13]. Хоча постмодерністи сфокусовані на критиці модерністського проєкту, слід розглядати постмодерн не як окрему від модерну епоху, а радше як негативну фотографічну плівку модернізму. Американський мислитель Алан Блум вбачає в появі постмодерну результат зусиль позитивістів проголосити кінець філософії та метафізики: «Філософія, яку зневажає і відкидає позитивістська наука, мстить, проникаючи у вульгаризованій формі в суспільну думку та чинячи наклеп на науку» [1, с. 392].

Постмодернізм можна розглянути як наступний етап розвитку світського гуманізму / модернізму, світогляду, який народився на християнському ґрунті, проте відірвався від християнства, поступово втрачаючи імпульс, який давала йому християнська метафізична основа. Постмодернізм є станом вичерпання гуманізму / модернізму, гуманізмом, який розчарувався сам у собі після позбавлення основ у результаті відречення від християнства. Так слід розуміти теорії Френсіса Шейфера, який у своїй праці «How should we then live?» та в трилогії («The God Who Is There», «Escape from Reason», «He Is There and He Is Not Silent») аналізує розпад цілісного світогляду в західному мистецтві, філософії й теології XX ст. Проте процеси, які у своїх прикладах він асоціює з «гуманізмом» (гуманізмом пізньої стадії), насправді є типово постмодерністськими. Шейфер помер у 1984 і, найімовірніше, не був близько знайомий з терміном «постмодернізм».

Деконструкція і різні «смерті»

Філософія постмодернізму і народжена нею культура є втіленням ідеї смерті Бога і всіх інших «смертей», які з цієї першої виникають. Постмодерністи є справжніми майстрами у завдаванні «смерті». Вони проголосили «смерть Автора», тобто об'єктивної правди; «смерть Суб'єкта», «смерть людини», а також кінець філософії, метафізики, історії, мистецтва, релігії, науки, музики, слова тощо [17].

Звичайно, постмодерністи не вважають, що разом з цими «смертями» відбувається щось трагічне. Навпаки, вони переконані, що приносять емансипацію, стимулюють процес визволення людини з утисків дисциплінарної культури разом з її задушливим порядком. Попри свій цинічний характер постмодернізм нібито несе в собі високу моральну місію звільнити людину від прихованих ієрархій влади та підданства, які принесла із собою західна культура. Для цієї цілі служить ключове поняття постмодернізму, яке можна вважати його синонімом – «деконструкція». Цей термін, запропонований Жаком Деррідою, означає методологію роботи з текстами, що полягає в руйнуванні стереотипів, нав'язаних автором, які, згідно з постмодерністами, завжди мають репресивний характер, тобто в них наявні претензії на владу [14]. Деконструкція означає підхід Дерріди та постмодерністів до всієї духовної спадщини Заходу, яку вони розглядають як репресивну та націлену на будування структур влади й таку, що повинна бути демонтована. Дерріда ударяє у вічне бажання ідеології та філософії поставити якесь поняття в центр. Таке явище він називає центризмом. Завданням деконструкції є розхитування центру та зміщення осередку влади на периферію. Поняття деконструкції з'явилось у сфері літературознавства і філософії, але швидко поширилось на інші царини знань, як-от історія, право, теологія, чи навіть архітектура.

Іншим ключовим для постмодернізму поняттям є трансгресія. Це термін, який означає перехід кордону від можливого до неможливого. Найчастіше використовується відносно подолання соціальних заборон, культурних традицій, моральних регуляторів. Одним із перших філософів трансгресії був порнограф Маркіз де Сад, проте найвиразніше це поняття представлене у працях Жоржа Батая. Мішель Фуко, слідом за Батаєм, трактував трансгресію як антиантропологічний проєкт, який мав на меті позбавлення суб'єкта суверенітету та смерть людини.

Ідейні стовпи

У своїй праці «Ніцше, Фройд, Маркс» 1967 року Мішель Фуко виокремлює трьох вищеназваних філософів як основоположників постмодернізму. Ці «філософи підозри» були справжніми революціонерами, які підірвали попередній спосіб мислення та визначили хід історії XX ст. У постмодерністській філософії особливу роль відіграв Фрідріх Ніцше, якого безсумнівно можна назвати першим ідейним стовпом постмодернізму. Майже всі ключові постмодерністи є ніцшеанцями, їхні світобачення та інтелектуальна і політична діяльність були натхнені його працями. Ніхто до Ніцше не наважився так радикально критикувати західну філософію і культуру. Ніцше відомий гаслом «Бог помер», яке він вклав в уста свого міфічного героя Заратустри. Ця теза, яку можна вважати чи не найважливішим висловом, проголошеним упродовж останніх кількох століть, означала факт повсюдної руйнації віри в провидіння трансцендентного та іманентного Бога, який керує світом та його історією. Мартін Гайдеґґер, інший ключовий для появи постмодернізму філософ, інтерпретує ніцшеанську концепцію смерті Бога як смерть метафізики та занепад традиційної західної філософії.

Постмодерністська філософія (зокрема, у сфері суспільно-політичної думки) глибоко просякнута вченням Карла Маркса. Згідно з авторами книги з оксфордської серії «Postmodernism. A Very

Short Introduction», «філософи постмодернізму більшою чи меншою мірою керувалися перечитуванням або виправданням Маркса. Більшість французьких інтелектуалів, відповідальних за теоретичне натхнення постмодернізму, працювала в широкій марксистській парадигмі» [2, с. 7]. Постмодернізм є лівим утопічним світоглядом, який народився в лоні марксизму і є новою формою експресії чи наступним етапом різних марксистських проєктів, таких як, наприклад, критична теорія.

Постмодернізм також пов'язаний із впливовим в Європі XX ст. рухом атеїстичного екзистенціалізму. Він є логічним завершенням екзистенціалістської віри в абсурдність життя. Екзистенціалізм ще дотримувався певних цінностей, але як довго можна залишатись благородним в абсурдному світі, де людина живе під пустим небом?

Істини немає, є тільки влада

Природним результатом «смерті Бога», проголошеної Фрідріхом Ніцше в кінці XIX ст., є смерть правди, яку словник постмодернізму називає «смертю Автора». Постмодерністи не вірять в існування об'єктивної істини. Правда, як і будь-які знання, – це соціальний конструкт, що існує задля влади. Згідно з Мішелем Фуко та іншими постмодерністами, претензії на знання завжди є претензіями на владу. Критерієм істини в остаточному підсумку є соціально-політична влада, а не відповідність реальності. Фуко навіть запропонував термін «знання-влада» (фр. *savoir-pouvoir*) для позначення нерозривного зв'язку поміж панівними дискурсами та знаннями [16, с. 37]. Як щиро, а може, навпаки, цинічно, сказав один із постмодерністських філософів Франк Лентріккія: «Для постмодерністів важливо не знайти основу чи умови правди, а використати владу з метою суспільних змін» [4, с. 183-184].

У західному способі мислення, сформованому античною культурою і християнством, ключовим поняттям, яке виражає концепцію істини, є грецьке слово Логос. Для давніх греків воно означало вічний принцип, який керує світом. Логос означає слово, розум, принцип, закон, сенс, основу. Автори Нового Заповіту запозичили цей термін з античної філософії, вказуючи на Христа як на втіленого Логоса, який «споконвіку був, у Бога був, і Бог був ним… Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього» (Біблія, Євангелія від Івана 1:1-3). Тому й Іоанн передає слова Христа, який про себе каже: «Я є Істина» (Біблія, Євангелія від Івана 14:6), і додає: «і пізнаєте Істину, а Істина вас вільними зробить» (Біблія, Євангелія від Івана 8:32).

Постмодерністи, навпаки, проголошують скептицизм щодо Істини, не просто християнської чи якоїсь іншої, а щодо концепції правди загалом, тому і виражають погляди, які можна підсумувати словами: «і пізнаєте Істину, і вона зробить вас невільними».

Для американського філософа Ричарда Рорті, як і інших постмодерністів, Істина є причиною проблем у світі; вона розділяє, є коренем війн та конфліктів. Зигмунт Бауман запевняє, що концепція Істини, без якої немислима вся інтелектуальна та культурна спадщина Заходу, є джерелом таких глобальних катастроф як Голокост [6]. Отож, завдання філософії і нової емансипованої культури полягає у визволенні від Логосу і всього, що з нього народжене. Жак Дерріда стверджує, що логоцентризм, який він слушно вважає основною характеристикою західної культури й ментальності, є тиранічним і імперіалістичним [5]. Постмодерністи намагаються деконструювати Логос, тому що постмодернізм є антираціональною ідеологією, свідомо направленою проти розуму. Все, що є плодом розуму, – раціональність, логіка, здоровий глузд, а також суспільний порядок, історична спадковість, традиція, інтелектуальна і духовна європейська спадщина – згідно з постмодерністами поневолює людину, тому, на їх погляд, задля її визволення всі ці речі потрібно деконструювати.

Жан-Франсуа Ліотар закликає знищити феномени Заходу, як-от капіталізм, саме тому, що в їх основі лежить раціональність. У праці «Derive a partir de Marx et Freud» він закликає: «При капіталі розум уже є при владі. Ми хочемо зруйнувати капітал не тому, що він ірраціональний, а саме тому, що він раціональний. Розум і влада – одне і те саме» [7, сс. 12–13, 16–18].

Розпад метанаративів і феномен постправди

З ідеєю Логосу пов'язані так звані метанаративи, тобто «великі оповіді», які мають на меті пояснити реальність як одну логічну цілість, за якою стоїть сенс і ціль, яка керується сталими закономірностями та принципами. Таким метанаративом є антична філософія, зокрема філософія Платона та Аристотеля. Проте основним метанаративом в історії людства, який породив інші великі розповіді, є Біблія. З християнства народились гуманізм, лібералізм, західна наука, але також різноманітні єресі, як-от соціалізм, марксизм, чи навіть раніше іслам, який Іоанн Дамаскін ще у 8 ст. називає

християнською єрессю. Постмодернізм виражає недовіру до метанаративів та намагається їх деконструювати, розбиваючи єдиний об'єктивний Логос на нескінченну кількість маленьких суб'єктивних дискурсів. Отже, його свідомою метою є фрагментація людського світогляду. У постмодерні наче втілюється образ із казки Г. Андерсена про Сніжну королеву, у якій розбите небесне дзеркало розсипалось на маленькі шматочки, несучи негативні імплікації в життя людей. Однією з цих імплікацій є феномен постправди, що став справжньою катастрофою для суспільно-політичної системи Заходу.

Епістемологія постмодернізму є джерелом постправди. Те, що було досить абстрактним філософствуванням у темних куточках академії, за останню декаду-дві поширилось (не без допомоги повсюдного інтернету) на медійно-політичний простір. Його подальше поширення на бізнесові чи побутові стосунки знижує якість життя західних людей, маючи в собі потенціал руйнації цивілізації, яка побудована на раціональності та пошуку об'єктивної правди.

Етичний релятивізм

З антираціональністю постмодерністської епістемології пов'язана деконструкція природної етики, що виражена християнською етикою, яка визначала культуру Заходу аж до останніх десятиліть. Клайв Льюїс доводить раціональність християнської етики в перших п'яти розділах книжки «Просто християнство». Цій темі присвячено також десять перших розділів біблійної книги Приповістей. Натомість постмодернізм намагається витіснити будь-які стандарти моралі. Істини не існує, текст мертвий, значить усе відносне. Моральний релятивізм – одна з основних характеристик постмодернізму [10]. Деконструкція Логосу як джерела ідеалів та цінностей приводить до нівелювання так званих вічних цінностей. Згідно з французьким філософом Ж. Дельозом, вічні цінності є параноїдальними та шизоїдальними нав'язливими ідеями. В інтерпретації постмодерністських авторів, великий відсоток яких займався психоаналізом, вічні цінності є сублімованими сексуальними бажаннями та розладом нервової системи. Руйнуючи християнську етику та аксіологію, вони свідомо нищать ще один зі стовпів, на якому побудована Західна цивілізація.

Постмодернізм з'явився на світ одночасно із сексуальною революцією в кінці 1960-х рр. минулого століття, і це не випадковість. Маніфестом постмодернізму вважається стаття Леслі Фідлера «Перетинайте кордони, засипайте рви!», опублікована в 1969 р. у журналі Playboy. Тексти класиків постмодернізму, ідеї деконструкції та трансгресії просувають сексуальну революцію. Варто тут згадати Мішеля Фуко і його «Історію сексуальності» та її вплив на формування і популяризацію тематики ЛГБТ+. Основоположник квір-теорії, американка Джудіт Батлер, як і більшість її основних ідеологів, вважає себе послідовницею Мішеля Фуко [16, с. 109].

Джеймс Міллер у книжці «Страсті Мішеля Фуко» представляє світогляд ключового постмодерного філософа в переплетенні з обставинами його життя, де все виявляється взаємопов'язаним і ніщо випадковим [9]. Життя Фуко було переповнене немислимими сексуальними перверсіями, включно з педофілією [3]. Він помер у 1984 р., заразившись вірусом СНІД у гей-барі в Сан-Франциско.

Важливу роль у західній метафізиці й етиці відіграють так звані бінарні опозиції, які найчастіше виражені парою пов'язаних між собою термінів або понять, що мають протилежне значення: добро-зло, світло-темрява, присутній-відсутній, внутрішній-зовнішній, теплий-холодний, правий-лівий. Є різний формат бінарностей, але найчастіше одне із протилежних слів бере на себе панівну роль. Постмодерністи розглядають мову і присутні в ній бінарності, у яких вони бачать приховані структури влади, як джерело репресивної культури. Вони намагаються деконструювати бінарні опозиції. Постмодерністську теорію взяли на озброєння квір-активісти, що принесло в результаті вилучення слів «мама» і «тато» зі шкільної лексики, а також заборону використання вислову «пані та панове» в низці публічних установ різних країн Заходу [18].

Тотальна політизація і новий тоталітаризм

Ідеалом постмодерністів є хаос. Ідеї Ж. Дельоза про хаосмос, ризому (грибницю) чи номадологію є дуже туманним образом нового світу, у якому руйнуються будь-які ієрархії та авторитети. Постмодернізм свідомо деконструює авторитети, а отже провадить до деградації політичного лідерства і спричиняє послаблення цивілізації. Аналіз якості західних політичних еліт в останні десятиліття веде до однозначних оцінок. Варто порівняти лідерство Рональда Рейгана і Дональда Трампа, або ж Маргарет Тетчер і останніх очільників Британії. Чи не те саме можна сказати про порівняння лідерства пап Івана Павла II та Франциска? Постмодерне суспільство сформатоване під політика-

актора та інші феномени політики постправди, і це можна вважати одним із симптомів кінця демократії. Як казав американсько-сербський журналіст і драматург Стів Тезіч у своєму есе, де він аналізує риторичну стратегію американців: «Ми як вільні люди добровільно вирішили, що хочемо жити в постправдивому світі» [12, с. 12–14].

Ришард Легутко зазначає, що «постмодерні автори призвели до неймовірної політизації мислення, спонукаючи нас бути підозрілими та шукати структури влади буквально всюди. На їхню думку, немає жодної філософської категорії, яка не була б політично заплутаною, і немає жодної рефлексії, яку не можна було б розглядати як аспект поневолення чи емансипації» [6]. Політика вийшла з місць, які в ліберальній демократії традиційно були для неї призначені, і глибоко проникла у всі сфери життя індивіда. Найбільш політизованою сьогодні, як не складно помітити, є найінтимніша сфера людського життя – сексуальність.

Постає хибне враження, що постмодернізм підкреслює індивідуалізм, наголошуючи на креативності та самовираженні. Це певна ілюзія, яка виникає з неглибокого аналізу. Постмодернізм, як і будь-який інший анархічний рух, користуючись гаслами тотальної свободи, провадить до її втрати. Колективістські тенденції постмодернізму видно хоча б у політиці ідентичності: «оскільки ти білий, ти відповідаєш за злочини всіх білих расистів, які жили сотні років тому. Расизм записано в кольорі твоєї шкіри» [11, с. 23]. Це мислення категоріями класової відповідальності. Захід поступово втрачає пам'ять. Наскільки ж цінним міг би бути для нього досвід України, разом з трагічною історією Голодомору як імплементації ідей колективної, класової відповідальності.

Ілюзія визволення, яку програмно проголошує постмодернізм, веде до заперечення свободи. Яскравим прикладом є культура скасування (cancel culture) і цензура, яка з кожним роком дедалі більше поширюється в академічному світі чи медіа. Сучасні західні медіа і політика втілюють ідеї, записані у роботі «Репресивна толерантність» авторства ідеолога студентських бунтів 1968 р. Герберта Маркузе, філософа і громадського діяча, близького до постмодернізму. «Визвольна толерантність, – пише Маркузе, – повинна означати нетолерантність відносно правих рухів і толерантність відносно лівих рухів. Стосовно об'єму толерантності та нетолерантності, вона повинна торкатись і дискусії, і пропаганди, як справи, так і слова» [8]. Макіавеллізм Маркузе тут нічим не прихований. У такому світлі стає зрозумілою тотально різна реакція лівих медіа на сотні заколотів і підпали та грабування в Америці у 2020 р. з десятками смертей, спричинених діяльністю *Black Lives Matter*, а точніше брак адекватної реакції на ці події, і зовсім інша реакція, повна моралістичного пафосу і засудження, на штурм екстремально налаштованих прихильників Трампа на Капітолій в січні 2021. Адже правди немає, є тільки влада. В останні роки принципи Макіавеллі-Маркузе стали правити в Європарламенті. У листопаді 2023 р. у його стінах відбулась історія наче з російських чи лукашенківських судів: четверо польських євродепутатів втратили недоторканість через вподобання та поширення партійного ролика 2018 р., у якому критикується нелегальна міграція. Причиною стало подання позову авторства лівого активіста Рафала Гавела. Гостроти ситуації додає факт, що Гавел був засуджений в Польщі за шахрайство під час підприємницької діяльності та переховується від слідства в Норвегії [19].

Не забуваймо, що майже всі основоположники постмодернізму були членами комуністичної партії чи ідеологічно близьких організацій або виражали ліві радикальні політичні погляди. Фуко був членом Комуністичної партії Франції з 1950-го по 1953 р., а в 1968 році оголосив себе маоїстом. Ліотар був членом ліворадикальної громади «Соціалізм або варварство» (Socialisme ou Barbarie). Дерріда був тісно пов'язаний із групою, зібраною навколо ліворадикального журналу Tel Quel, а також симпатизував Французькій комуністичній партії [4, с. 171-172]. Жиль Дельоз і анархіст Фелікс Гаттарі брали участь у радикально лівому активізмі та навіть підтримували лівий тероризм. Зигмунт Бауман в молодості був співробітником польської комуністичної Служби Безпеки та активно ліквідував післявоєнне польське підпілля. Ричард Рорті, Жак Лакан, Джанні Ваттімо, Стенлі Фіш, Фредрік Джеймсон – усі вони прибічники виразно лівих поглядів та були політично активні. Стівен Хікс у книжці «Пояснюючи постмодернізм» зазначає, що жодна з головних фігур постмодерністського руху в глобальному сенсі не відходить від лівих поглядів [4].

Дерріда сказав наприкінці життя, що він завжди розглядав і розглядає постмодернізм у руслі марксизму. До речі, після 1989–1991 рр., коли світ проголосив «смерть Маркса», саме Дерріда кинувся його рятувати, написавши дуже знакову книжку «Примари Маркса» і виступаючи по всьому світу з лекціями, у яких пропонував нове місце для марксизму після розвалу СРСР. Маркс після поразки

в 1991 р. знову почуває себе дуже добре, його шанують в університетах, називають пророком щодо капіталізму, навіть ставлять йому нові пам'ятники, як-от в Англії чи Німеччині.

Гелен Плакроуз і Джеймс Ліндсей у «Цинічних теоріях» доводять, що постмодернізм у своїй еволюції пройшов три стадії розвитку. Вони розглядають його як своєрідний вірус, що «швидко розвинувся та еволюціонує». У першій стадії, яку вони називають класичним постмодернізмом, постмодерна теорія не була спроможна вийти з академічних кіл до загальної публіки, бо зрозуміти її було важко і вона здавалася надто відірваною від соціальних реалій. У своїй новій, зміненій формі, яку автори «Цинічних теорій» називають прикладним постмодернізмом і який розвинувся на початку 2000-х рр., він поширився від вчених до активістів та пересічних громадян. Він ставав дедалі зрозумілішим та практичнішим, а отже й заразливішим [16, с. 49]. Наступною стадією, що з'явилась після 2010 р., став уречевлений постмодернізм, який сам перетворився в панівний метанаратив і став сприйматись як «Істина від Соціальної Справедливості» [16, с. 71]. Метою еволюції постмодернізму є реконструкція суспільства на образ і подобу ідеології, яка стала називати себе «Соціальною Справедливістю» [16, с. 49].

Стівен Хікс озвучує твердження, що «постмодернізм – це вироблена вкрай лівими теоретиками епістемологічна стратегія реагування на кризу, викликану невдачами соціалізму в теорії та на практиці» [4, с. 89]. Після колапсу різних марксистських проєктів, як-от розчарування в Радянському Союзі, поширеного серед лівих інтелектуалів Заходу в 50–70-ті рр., зокрема після докладу Хрущова на XX з'їзді КПРС та публікації «Архіпелагу Гулаг» Солженіцина, лівому середовищу в західних країнах була вкрай необхідна нова стратегія. І вони знайшли її в підривному ірраціоналізмі.

Американський літературний критик і теоретик марксизму Фредрік Джеймсон твердить, що все в кінцевому рахунку є політичним» [4, с. 186]. Постмодерністи детально засвоїли цю ідею.

Постмодернізм як проєкт демонтажу Заходу

Постмодернізм у філософії, соціальних науках, мистецтві та літературі носить виразно антизахідний характер. У цьому аспекті він рухається за траєкторією, визначеною Руссо і Ніцше, а також Марксом. Постмодернізму як продукту західної культури, але скерованому проти Заходу, притаманна, за словами британського філософа Роджера Скрутона, ойкофобія – ненависть до рідного. У своїй книжці «England and the need for nations» Скрутон критикує позицію європейських постмодерних та інших лівих інтелектуалістів за відречення від своєї національної та цивілізаційної спадщини.

"Hey! Ho! Western Civ has to go!" (Гей! Го! Західна цивілізація має відійти!) – на початку 1990-х скандували студенти Стенфордського університету. Відтоді те, що британський письменник Дуглас Мюррей називає «війною із Заходом», стало офіційною та беззаперечною позицією західних суспільних інституцій. В однойменній книжці Мюррей аналізує три основні сфери, у яких відбувається демонтаж Заходу. Раса – популяризується погляд, що лише білі люди є расистами. Історія – минуле західної цивілізації представляється лише в темних кольорах, як історія суцільного колоніалізму, утиску і колективного егоїзму. Релігія – християнство зображається як джерело ксенофобії, сексизму і нетолерантності. Мюррей пише: «Лише за кілька десятиліть західна традиція перестала прославлятись і перетворилася на щось, чого треба соромитись, якщо не щось ганебне. З історії, яка мала надихати та підносити, вона перетворилася на історію, яка мала соромити» [11, с. 18]. І ще раз «Цинічні теорії»: «Постколоніальна теорія прагне деконструювати Захід, яким вона його бачить. Цей амбіційний проєкт руйнування, безумовно, став першою еманацією прикладного постмодернізму» [16, с. 73].

Для західної культури (а може, взагалі для людської природи?) характерним є так званий фаундаціоналізм – спосіб мислення, що спирається на «універсальні, постійні, беззаперечні принципи, які самі не потребують підтримки, обґрунтування і доводів, оскільки вони очевидні самі собою, або необхідні раціонально» [13, с. 444]. Для постмодерністів же, як твердить Ришард Легутко, «основним опонентом є слово "основа", а головним повідомленням – те, що світ і знання є безпідставними». Усю цю безпідставність люди усвідомлювали й раніше, але жили по інерції, в практичному житті сприймаючи світ, як це робили ще тоді, коли віра у Творця була повсюдною. І лише сьогодні постмодерністи «зробили відповідні висновки та намагаються думати, творити й жити з повним усвідомленням загальної безпідставності». У постмодерні «на практиці» «вмирає ілюзія в те, що існує якесь остаточне ratio, якийсь абсолютний логос, до якого ми маємо прагнути і який організовує наші думки й прагнення» [6].

Протягом останніх десятиліть в суспільствах Заходу наростає виразна ідеологічна й політична поляризація, пов'язана із втратою суспільного консенсусу. Консенсус, зі свого боку, тримався на основі певних самоочевидних правд, які були природними для більшості людей і асоціювались зі здоровим глуздом та універсальними моральними засадами. Більше немає консенсусу, бо немає самоочевидних речей. Цінності двох з половиною тисячоліть, згруповані навколо Істини, Добра і Краси, сьогодні зазнають деконструкції. Ми живемо в епоху, у якій розуміння природи чоловіка і жінки, цінність материнства, стандарти краси та сама правда й життя не є вже спільними й очевидними. Постмодернізм зруйнував фундамент самоочевидного, фундамент здорового глузду. Без цієї спільної основи немає демосу, отже й не буде демократії.

Смерть людини

Ніцше був надзвичайно проникливим філософом, який поставив за мету здійснити переоцінку усіх цінностей [15]. Коли він проголосив смерть Бога, усвідомлював наслідки руйнації метафізичної основи європейської культури у формі нігілізму. У праці «Сутінки ідолів» він озвучує тезу про те, що неможливо втримати християнські моральні засади (а він прекрасно розумів, що в основі також гуманістичної етики лежить християнство) без віри в Бога. Ніцше вважав, що розв'язання проблеми нігілізму полягає у створенні надлюдини, а також у появі нової етики «по той бік добра і зла». Хоча людство експериментувало з ідеями Ніцше протягом XX ст., сам філософ неодноразово повторював, що його ідеї зрозуміють лише через декілька поколінь.

Постмодернізм прихильно ставиться до соціальної інженерії, бо бачить у ній інструмент і шлях створення *ubermensch* (надлюдини). І хоча соціальну інженерію просував також класичний марксизм, наприклад, в образі радянської людини, комуністичні революціонери не мали й близько таких можливостей, як має людство сьогодні. У поєднанні із сучасними технологічними можливостями та науковими знаннями утопії на тему надлюдини здаються дуже небезпечними. Постмодернізм втілює себе в ідеології постгуманізму, що бачить майбутнє людини в номадичний спосіб, як викорінених атомізованих індивідів.

Мішель Фуко, вірний послідовник Ніцше, повторював: «Бог помер, людина також помре» [4, с. 195]. Після смерті Бога процес емансипації людини взяв напрямок на тотальне звільнення: від сімейних зв'язків (сексуальна революція), від природної спільноти (атомізація суспільства), від біологічного детермінізму (гендерна теорія), від потреби самостійно думати (тотальна діджиталізація і штучний інтелект). Залишилось звільнитись від самого *гомо сапієнса*. «Усі мої ідеї спрямовані на боротьбу з ідеєю універсальної потреби існування людини», каже Фуко [4, с. 2].

Висновок

Після пандемії, економічної кризи, двох жорстких кінетичних війн і маси конфліктних точок на кордонах західної цивілізації, які в будь-який момент можуть перетворитись у відкрите збройне зіткнення, ніхто вже не сумнівається, що західна цивілізація переживає глибоку кризу. Економічні, демографічні, мілітарні та політичні показники свідчать про перманентне падіння Заходу в стосунку до тих частин планети, які антагоністично відносяться до нього. Занепад європейської культури тягне за собою втрату феноменів, які народились на Заході: ринкової економіки та добробуту як її плоду, демократії та громадянських свобод, розвитку науки та культури, які служать людині, а не становлять для неї загрозу. Але найбільш песимістичним є настрій у країнах Заходу, наче десь пропало бажання продовжити життя в наступних поколіннях. Демографічна криза, популяризація абортів як права людини, поширення різних форм евтаназії, руйнування інституту сім'ї – все це елементи явища, яке ще декілька десятиліть тому Іоанн Павло II назвав «цивілізацією смерті».

Перемога України у війні з Росією також залежить від стану західного світу. Важко уявити, що національна і демократична українська держава може існувати поза контекстом європейської цивілізації. Навіть сама форма національної держави – це одна з найбільш ключових ознак європейськості. Вивчаючи історію цивілізацій, які колись переживали небувалий розквіт, легко помітити, що причиною їхнього падіння майже виключно була внутрішня криза, пов'язана з відреченням від цінностей і дисципліни, які зробили їх сильними.

Феномен постмодернізму є найбільш комплексним проявом такої глибокої кризи. Історики, як-от Арнольд Тойнбі, Семюель Гантінґтон, Питирим Сорокін по-різному оцінюють можливості регенерації цивілізації. Безсумнівно, сьогодні Заходу необхідна *метанойя* (переосмислення). За яких

обставин вона може з'явитись, залишається серйозним питанням. Будемо сподіватися, що для цього не знадобляться серйозні потрясіння і великі страждання.

Література:

1. Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon&Shuster, 1987.
2. Butler, Christopher. *Postmodernism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
3. Campbell M., *The Times*, 2021. https://www.thetimes.co.uk/article/french-philosopher-michel-foucault-abused-boys-in-tunisia-6t5sj7jvw (дата звернення: 04.11.2023).
4. Hicks S. R. C. *Explaining Postmodernism. Skepticism anf Socialism from Rousseau to Foucault*. New Berlin: Scholarly Publishing, 2004. 230 p.
5. Łaciak P. J. Derridy pojęcie metafizyki. *Sztuka i Filozofia* 13, 57-73. 1997. URL: https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_ i_Filozofia-r1997-t13/Sztuka_i_Filozofia-r1997-t13-s57-73/Sztuka_i_Filozofia-r1997-t13-s57-73.pdf (дата звернення: 05.11.2023).
6. Legutko R. *Postmodernizm*. 2005. URL: http://www.omp.org.pl/stareomp/index9059.php (дата звернення: 01.02.2021).
7. Lyotard, Jean-François. *Derive a partir de Marx et Freud*. Paris: Union Générale, 1973.
8. Marcuse H. *Repressive Tolerance*, URL: https://www.marcuse.org/herbert/publications/1960s/1965-repressive-tolerance-fulltext.html (дата звернення: 02.11.2023).
9. Miller J. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon&Schuster, 1993. 492 p.
10. Moler A. *Postmodernism and society*. 2015. URL: https://www.youtube.com/ watch?v=3r9L8lPCY_M (дата звернення: 02.11.2023).
11. Murray, Douglas. *Wojna z Zachodem*. Przeł.Tomasz Biedroń. Poznań: Zysk i S-ka, 2022. 360 s.
12. Tesich S., A Government of Lies. *The Nation*, January 6/13. 1992.
13. Бинцаровский Д. *История современного богословия*. Минск: Политграфкомбинат им. Я.Коласа, 2016.
14. Дерріда Ж. *Письмо та відмінність*. Київ: Основи, 2004. 602 с.
15. Ніцше Ф. Жадання влади, в: Ніцше Ф. *Так казав Заратустра. Жадання влади*. Київ: Основи, Дніпро, 1993. С. 329-414.
16. Плакроуз Гелен, Ліндсей Джеймс. *Цинічні теорії про гендер, расу та ідентичність. І чому вони згубні для нас усіх*. Пер. з англ. Олексій Панич. Київ : Наш Формат, 2022. 368 с.
17. Ростова Н. Философская аналитика идеи постправды. *Христианское чтение*, 2018, №6. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-analitika-idei-postpravdy (дата звернення: 01.02.2021).
18. Уніан. 2021. *Британський університет закликав співробітників не використовувати слова «мама» й «тато».* URL: https://www.unian.ua/world/britanskiy-universitet-spivrobitnikam-radyat-ne-vikoristovuvati-slova-mama-y-tato-novini-svitu-11352376.html (дата звернення: 02.11.2023); Mirror. 2021. British Airways to stop using 'ladies and gentlemen' in announcements URL: https://www.mirror.co.uk/news/uk-news/british-airways-stop-using-ladies-25179323 (дата звернення: 02.11.2023).
19. Християни для України. 2023. *Чотирьох польських правих депутатів позбавили недоторканості через вподобайки в соцмережах*. URL: https://c4u.org.ua/chotyroh-polskyh-pravyh-deputativ-pozbavyly-nedotorkanosti-cherez-vpodobajky-v-soczmerezhah (дата звернення: 13.11.2023).

© *Єлизавета Борисенко*
ISSN 2312-7112

Отримана: 19.10.2023
Прорецензована: 08.11.2023
Прийнята до друку: 20.11.2023
email: elisabeth_borysenko@ukr.net
DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-39-43

Борисенко Є. Постправда: загроза демократії та сприяння ідеології. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 39–43.

УДК: 101.1:32

Єлизавета Борисенко

ПОСТПРАВДА: ЗАГРОЗА ДЕМОКРАТІЇ ТА СПРИЯННЯ ІДЕОЛОГІЇ

Нова епоха існування людства приносить і нові виклики. Нині воно володіє інструментом, що не лише дає певне благо, але й несе велику загрозу для існуючого світового порядку – Інтернет. Швидке поширення інформаціє є як перевагою, оскільки допомагає моментально поділитися зі світом нагальними новинами, так і небезпеку, бо так само скоро може розповсюджувати дезінформацію. І, здавалося б, люди брехали протягом усієї своєї історії, але саме всеохопне та миттєве поширення неправдивої маніпулятивної інформації стало особливістю нашого часу. Виникла ситуація, що не була характерною для всіх попередніх епох, а дослідники швидко дали їй назву – постправда. Цей термін швидко підхопили та почали поширювати як у наукових колах, так і в ЗМІ. Постправда – це ситуація, у якій апеляція до емоцій має більшу вагу, ніж аргументоване оперування фактами, що апелює до розуму. І в цьому випадку вона є благодатним середовищем для поширення фейків, маніпуляцій та пропаганди. Також вона створює всі умови для поширення ідеології. З одного боку, вона роз'єднує суспільство, адже тепер у кожного «своя правда», своя інформаційна бульбашка, а, отже, зникають спільні сенси, орієнтири та, зрештою, здоровий глузд. Це становить пряму загрозу існуванню демократичних режимів, адже підриває його засадничі основи. З іншого – саме така індивідуалізація перетворює людей на масу (у розумінні Х. Арендт), якою легко маніпулювати та насаджувати їй ідеологічно правильні думки та переконання. До того ж, людям більше не потрібно щось доводити, опираючись на реальні факти та добре аргументовані твердження. Достатньо створити емоційно приємну картинку у їх уяві, у яку вони самі захочуть повірити. Тож ключовим засобом досягнення своєї корисливої мети стає мова, що більше не потребує якогось зв'язку із реальністю, а замикається сама на собі. У такому випадку важливо з'ясувати як саме вситуаії постправди саме через мовні маніпуляції людство знову стало близьким до краху демократії та становленню чи підсиленню вже існуючих тоталітарних режимів.

Ключові слова: *постправда, мова, ідеологія, Арендт, демократія, маси.*

Yelyzaveta Borysenko

POST-TRUTH: A THREAT TO DEMOCRACY AND PROMOTION OF IDEOLOGY

The new era of human existence brings a new challenges. Today, humanity has the Internet. It is a tool that not only improves, but also poses a great threat to the existing world order. The rapid spread of information is both an advantage (as it helps to instantly share breaking news to the world) and a danger (as it can spread misinformation just as quickly). It is possible to say that people have lied throughout their history, but it is the widespread and instantaneous distribution of false and manipulative information that has become a feature of our time. The situation that arose was not typical for all previous eras, and researchers quickly gave it the name "post-truth". This term was quickly picked up and began to spread both in academic circles and in the mass media. Post-truth is a situation in which the appeal to emotions has more weight than the reasoned operation of facts, which appeals to reason. And in this case, it is a suitable environment for the spread of fakes, manipulations and propaganda. It also creates favorable conditions for the spread of ideology. On the one hand, it divides society, because now everyone has "his own truth", his own information bubble, and, therefore, common meanings, orientations and, ultimately, common sense disappear. This poses a direct threat to the existence of democratic regimes, because it undermines its fundamental foundations. On the other hand, it is this individualization that turns people into masses (in term of H. Arendt), which can be easily manipulated and implanted in them with ideologically correct thoughts and beliefs. In addition, people no longer need to prove something based on real facts and well-argued statements. It is enough to create an emotionally pleasant picture in their imagination, in which they themselves want to believe. Thus, language, which no longer needs any connection with reality, but closes in on itself, becomes the key means of achieving its selfish goal. In such a case, it is important to find out exactly how, in the post-truth situation, precisely thanks to language manipulation, humanity again became close to the collapse of democracy and the establishment or strengthening of existing totalitarian regimes.

Keywords: *post-truth, language, ideology, Arendt, democracy, masses.*

Вступ

Інформаційна ера – світ, у якому ми живемо сьогодні. Збільшення можливостей поширення інформації стало для людства як перевагою, так і викликом. У невпинному інформаційному потоці

ми знаємо все і, водночас, не знаємо нічого, бо все прочитане, почуте чи побачене зливається в шум, з якого людина виловлює лише те, що хоче чути. Відтак, інформаційна доба стає дуже сприятливим середовищем для розквіту популізму, поширення маніпуляцій суспільною думкою та збільшення можливостей пропаганди. Саме в цей час виникає термін «постправда», який використовують, щоб наголосити – правда більше не має значення для людей, важливішою стає не істина, а їхні уявлення та переконання (навіть якщо вони хибні). І саме тому ними стає легше маніпулювати, оскільки факти для них перестають мати якесь значення, а перемагає той політик, який зуміє достукатися до їх сердець, а не розуму. Відтак посилюється загроза поширення ідеологій, які апелюють до емоцій.

Отже, метою статті є з'ясувати, чи справді ситуація постправди може призвести до виникнення й поширення ідеологій.

Задля її досягнення проаналізуємо термін «постправда» через призму комунікативної практичної філософії (К.-О. Апель, Ю. Габермас, Г. Скірбек, А. Єрмоленко), інструментарій якої допомагає дослідити сучасну комунікацію. Наприклад, актуальною й досі лишається фундаментальна праця Ю. Габермаса «Теорія комунікативної дії», одна з головних тез якої – діагноз сучасної доби, що полягає у експансії структурної раціональності в життєвий світ. Виявлення цієї патології важливо для того, щоб показати використання мови як стратегічного медіуму, що є характерним саме для тоталітарних режимів, мета яких – поширити й нав'язати свою ідеологію. Що ж до інформаційної політики в тоталітарних режимах, то в цьому випадку й досі засадничою залишається відома робота Х. Арендт «Джерела тоталітаризму».

Про позитивний та негативний наслідки швидкого поширення інформації, що є характерним для нашої епохи, говорить у своїй книзі «Епістемічні виклики у сучасному світі» норвезький філософ Г. Скірбек, де також оперує терміном «постправда». Розглядові цієї проблеми присвячені й окремі статті А. Єрмоленка, зокрема «Як можлива істина в «ситуації постправди»?». Врешті, варто взяти до уваги праці, присвячені дослідженню постправди в різних її проявах. Це, зокрема, книги Б. МакКоміскі «Риторика й композиція постправди», Л. Макінтайра «Постправда», «Соціальні медіа й постправдивий світовий порядок. Глобальна динаміка дезінформації» Г. Козентіно та збірник «Демократія і фейкові новини. Інформаційні маніпуляції і політика постправди» (під ред. С. Гіусті та Е. Пірас).

Виникнення й визначення терміна

Термін «постправда» з'явився ще в 1992 році. Вперше його вжив у своїй статті «Уряд брехні» (A Government of Lies) для видання «The Nation» американський драматург Стів Тесіч, який говорив, що ми стали суспільством, про яке тоталітарні лідери могли лише мріяти, адже, якщо раніше їм доводилося усіма силами придушувати та приховувати правду, то тепер «ми своїми діями говоримо, що це вже не потрібно, що ми набули духовного механізму, здатного заперечувати правду будь-якого значення. По суті, ми, як вільні люди, вільно вирішили, що хочемо жити в певному світі постправди» [10, с. 14]. Пізніше з'являлися його поодинокі розробки іншими авторами, але лише в 2016 у зв'язку з обранням на посаду президента США Д. Трампа, кампанією Brexit у Великобританії та розквітом популярності популістських течій у інших країнах про цей термін активно заговорили журналісти та експерти з різних галузей, зокрема й філософії. Відтак до нього виникає інтерес, адже «… поняття постправди оновлює та вносить нову складність у давню проблему, і як таке воно стало одним із визначальних понять епохи соціальних медіа» [5, с. 17]. Політики брехали в усі часи, в цьому немає нічого нового та незвичного, але лише сучасну ситуацію постправди «…відрізняє охоплення та швидкість, які характеризують циркуляцію оманливих комунікацій» [5, с. 17].

Оксфордський словник визнав термін «постправда» найбільш вживаним у 2016 році та визначає його прикметником, що «стосується або позначає обставини, за яких об'єктивні факти менш впливають на формування громадської думки, ніж заклики до емоцій та особистої віри»[1]. У Кембриджському словнику також є схоже визначення: «Це прикметник, який вживається щодо «ситуації, коли люди частіше сприймають той аргумент, що ближче їм на основі своїх емоцій та переконань, а не той, що базується на фактах»»[2].

[1] https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth
[2] https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/post-truth

Постправда та ідеологія

Відштовхуючись від цих визначень, більшість сучасних дослідників будують власні теорії. Одним із цікавих напрямів досліджень є пошук витоків постправди в працях різних філософів. Наприклад, британський соціолог С. Фуллер говорить про передбачення постправди у «Державі» Платона. Нагадаємо, що проект Платона передбачає поділ суспільства на три категорії: ремісники, воїни та філософи, які й мають бути на чолі держави. Саме ця остання категорія і є, по суті, носієм істини. Тоді як, простим людям, на думку Платона, не варто перейматися подібними речами. Відтак у третій книзі «Держави» йдеться, що царі-філософи, знаючи як краще, самі створюють для народу певну реальність, говорячи як потрібно чинити: «І кому іншому як не правителям держави годиться застосовувати брехню як проти ворогів, так і проти своїх громадян задля користі своєї держави…» (Платон. Держава 389с). Отже, сам Платон зазначає, що правитель може збрехати, якщо це піде на користь держави та її мешканцям. Тому «врешті це означає, що з погляду істини ці люди знають хибний спосіб існування світу, який працює, і дозволяє тим, хто знає справжній спосіб світу, зробити кращий світ для всіх разом. У цьому полягає держава Платона – і в цьому полягає концепція постправди» [11].

У цьому контексті доречно звернутися до Карла Поппера, який у праці «Відкрите суспільство та його вороги» фактично говорить про те, що платонівські царі-філософи є пропагандистами, які насаджують своє уявлення про світ населенню. Відтак неможливо не згадати працю Х. Арендт «Джерела тоталітаризму», у якій вона описала основні принципи існування тоталітарних держав.

Арендт зазначає, що основою тоталітарних рухів «є маси, що з тієї або іншої причини мають схильність до політичної організації» [1, с. 360]. Тож тоталітарні рухи Арендт визначає як особливі масові організації атомізованих (ізольованих) індивідів. І це саме те, що ми можемо спостерігати сьогодні – суспільство все більш індивідуалізується. Навіть попри розширення можливостей комунікації кожен сам замикається у власній «інформаційній бульбашці» та залишається при своїй думці. Відтак «в сучасному світі, де кожен – сам собі автор, авторитет та критерій істини/правди, що обирає зі всього масиву інформації ту, яка відповідає його уявленням та емоційним переживанням, виштовхуючи на периферію альтернативні думки, складно/не можливо знайти спосіб зупинити поширення викривленої інформації» [2, с.17].

У такому суспільстві, де немає опори на істинність, виникає загроза для демократії. Дослідниця Ф. Меренда говорить, що згідно з Арендт, надзвичайно важливим є здоровий глузд (common sense), «…здоровий глузд, необхідний для того, щоб називати речі та обговорювати їх, довіряючи тому факту, що коли ми говоримо, людина, з якою ми розмовляємо, отримує приблизно схоже уявлення про те, що ми маємо на увазі, вимовляючи це слово» [6, с. 26]. Якщо ж цей здоровий глузд втрачається, а брехня та маніпуляції навпаки набирають сили, то це унеможливлює суспільний дискурс, що є надзвичайно важливим для нормального функціонування демократії. Відтак, «коли фактична правда ставиться під сумнів, заперечується та замінюється навмисною брехнею, ми можемо почати хвилюватися щодо здатності демократичних гарантій запобігти будь-якому політичному дискурсу, що прокладає шлях до здійснення влади, яка нагадує нам більше політичне панування, ніж демократичну владу» [6, с. 27].

Отже, маси, що становлять основу режиму, – максимально різнорідні й не пов'язані між собою люди. Оскільки вони не є пов'язаними між собою, то не мають спільної думки, спільної ідеї, яка би їх об'єднувала. І якраз оцих максимально різних людей має згуртовувати якась одна ідея, нав'язана, звісно ж, тоталітарними лідерами. Саме тому, тоталітарні рухи – це масові рухи. Абсолютно атомізовані індивіди мають триматися купи лише завдяки одній абстрактній ідеї, жити в одному абстрактному світі, старанно створеному для них царями-філософами (подібно до того, як і писав Платон). Тому Арендт пише: «Перед тим, як тоталітарні рухи здобувають владу й облаштовують світ відповідно до своїх доктрин, вони створюють цілий брехливий світ несуперечності, який більше відповідає потребам людського розуму, аніж сама реальність» [1, с. 364].

Мова як стратегічний засіб

Якщо ж керівництво державою пов'язане з мовними маніпуляціями, то якою ж є риторика постправди? Цю проблематику досліджує Б. МакКоміскі в роботі «Риторика й композиція постправди». Класична риторика, обґрунтуванням принципів якої займалися ще Платон та Арістотель, полягала в словесному маніпулюванні з фактичною даністю, істиною, тощо. Вона апелювала до істини, та,

попри всі маніпуляції, була нероздільна з нею. Тепер же «у цьому світі постправди (без правди чи брехні) мова стає суто стратегічною, без посилання на що-небудь, окрім себе» [7, с.6]. Відтак, мова замикається сама на собі. МакКоміскі визначає постправду як «... стан, в якому мова не має жодних посилань на факти, істини та реалії» [7, с. 6] й в цьому випадку мова виявляється лише суто стратегічним медіумом. Як влучно наголошує А. Єрмоленко, «…такі явища, як "ситуація постправди", "ситуація гібридності", виникають у відповідних комунікативних практиках, коли комунікація, спрямована на порозуміння, підміняється комунікацією, спрямованою на досягнення певного результату, тоді комунікація утворюється за образом і подобою цілераціональної дії, постаючи як стратегічна дія» [3, с. 12].

Основою риторики в світі постправди стає те, що МакКоміскі та деякі інші автори (зокрема й Г. Скірбек) називають, слідом за американським філософом Г. Франкфуртом, «bullshit» (з англ. – маячня), що не має ніякого стосунку до істини чи реальності. До того ж головним фактором існування та дієвості таких послань, що не несуть ніякого істинного змісту є те, що аудиторія «…не шукає інформації, на якій засновує свою думку, вона домагається думок, що підтверджують її переконання» [7, с. 12]. Тобто, переважна більшість людей, чуючи лише те, що бажає, не перевіряє істинність тієї чи іншої інформації, тому й самим ораторам більше не доводиться перейматися достовірністю своїх висловлювань.

Звертаючись до іншої теорії – мовленнєвих актів Дж. Остіна та Дж. Сьорля, ми можемо схарактеризувати таку риторику як перлокутивну, оскільки, з одного боку, вона не несе чіткого інформаційного посилу, а з іншого – впливаючи на емоції людей спонукає до тих чи інших дій. Аналізуючи цю теорію, Ю. Габермас наголошує також на тому, що такі перлокутиви можуть бути прихованими, а тому несуть ще більшу загрозу для нормальної комунікації. Якраз подібну ситуацію ми й спростерігаємо в «ситуації постправди», «…коли якесь твердження начебто не претендує на правду, але щось стверджує, постаючи у вигляді прихованого перлокутиву» [3, с. 24]. Тож в епоху постправди посилюється сила пропаганди, що зринає у вигляді хибної комунікації (Габермас) чи симулякрів (Бодріяр). Така «хибна комунікація» виникає тому, що інформаційний простір наповнюється перформативними суперечностями (Апель). Саме тому А. Єрмоленко пропонує виробити процедуру їх виявлення.

Відтак постправда стає чимось на зразок ідеології, як уже зазначав згаданий вище С. Тесіч. Цю думку розвиває Л. Макінтайр у роботі «Постправда». Він пише: «Постправда є формою ідеологічного верховенства, завдяки якій ті, хто її практикують намагаються змусити когось повірити в щось, попри те – добре це обґрунтовано чи ні» [8, с. 12]. Фактично, політики стають платонівськими «царями-філософами», які створюють свою реальність. До того ж тепер, коли люди сприймають лише те, що підтверджують їхні вірування (beliefs), справа полягає навіть не у фальсифікації чи відмові від фактів, а у їх підриві (corruption), в результаті чого «…факти правдоподібно зібрані та надійно використані для формування переконань про реальність» [8, с. 11]. Подібну думку висловлює й український соціолог В. Степаненко, який зазначає, що «проблема фактів в обставинах постправди полягає радше у запереченні самих фактів або також у продукуванні псевдофактів та у символічному конструюванні вигаданої та сфальсифікованої реальності на їх підставі» [4, с. 12]. Тож такі політичні персоналії як Д. Трамп чи Б. Джонсон дозволяють собі демонструвати «недбалу байдужість до того, що є правдою», розповідаючи про те, що глобальне потепління – це вигадка Китаю задля атаки на американську економіку – у випадку першого, чи про перевищену вартість членства в ЄС для Британії – у випадку другого. Г. Скірбек також наголошує, що «є також ті, кому просто байдуже, чи їхні висловлювання правдиві чи хибні, чи епістемічно змістовні чи безглузді, доки вони своїми висловлюваннями отримують те, що хочуть» [9, с. 8].

Висновок

Отже, постправда – це ситуація, в якій емоції відіграють важливішу роль, ніж розум, оскільки правда чи істина стають суб'єктивними. Дійсність, апеляція до фактів уже не мають ніякого значення. Сприймається лише та інформація, що уже підтверджує сформовані в людини переконання, що й створює довкола неї її бульбашку.

Розділені у своїх «бульбашках» люди починають ще більше віддалятися одне від одного. У такий спосіб суспільство індивідуалізується та атомізується. Втрата спільних сенсів проблематизує демократичні процеси. До того ж, як показала в минулому столітті Х. Арендт, саме роз'єднане суспільство й становить масу, що є схильною підпадати під уплив ідеології.

Якщо раніше тоталітарній пропаганді потрібно було, часом силоміць, позбавлятися від альтернативних думок, то тепер, як підмітив ще в кінці XX століття С. Тесіч, люди самі прагнуть жити в емоційно комфортному світі брехні. Перемагає той політик, чия брехня буде людям солодшою та підживлюватиме їх навіть найабсурдніші думки та переконання.

Тож мова політиків перетворюється на стратегічний медіум, мета якого – маніпуляція суспільною думкою. І, хоч так відбувалося завжди, але саме зараз використання мови як стратегічного медіуму стала апогеєм, оскільки тепер вона замкнулася сама на собі. Більше не потрібно ніяких посилань на факти, достатньо лише вміло вигадати фейк, у який би люди повірили не тому, що він правдоподібний, а тому що вони хочуть у це вірити. Тому перспективою для подальших досліджень є виявлення причин того, чому останнім часом правда\істина стали неважливими.

Література:

1. Арендт Х. *Джерела тоталітаризму.* Київ: Дух і літера. 2005. 550 с.

2. Гайналь Т.О., Кучера І. В., Білоус С. І. Епоха постпрвди: фактори виникнення і виживання. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 2022. №36. С. 15–20.

3. Єрмоленко А. *Як можлива істина в «ситуації постправди»?* / Круглий стіл журналів «Філософська думка» та «Соціологія: теорія, методи, маркетинг»: Комунікація та політика за доби постправди. – *Філософська думка*, 2018. С. 23-24.

4. Степаненко В. Об'єктивність і цінності за доби постправди. Круглий стіл журналів «Філософська думка» та «Соціологія: теорія, методи, маркетинг»: Комунікація та політика за доби постправди. – *Філософська думка*, 2018. С. 11-14.

5. Cosentino G. *Social Media and the Post-Truth World Order: The Global Dynamics of Disinformation.* Palgrave macmillan. 1st ed. 2020. 147 p.

6. Merenda F. Reading Arendt to rethink truth, science and politics in the era of fake news. *Democracy and Fake News. Information Manipulation and Post-Truth Politics.* Edited by Serena Giusti and Elisa Piras. London and New York: Routledge. 2021. P. 19-30

7. McComeskey, Bruce Post-truth rhetoric and composition. Logan: Utah State University Press. 2017. 58 p.

8. McIntyre, L.C. Post-truth. Cambridge, MA: MIT Press. 2018. 240 p.

9. Skirbekk G. *Epistemic challenges in a modern world. From "fake news" and "post truth" to underlying epistemic challenges in science-based risk-societies*. Zürich: LIT Verlag. 2019.

10. Tesich S. A Government of Lies. *The Nation*, January 1992, p. 12–14.

11. Fuller Steve. Post-truth. *Serious science*, 2017, December http://serious-science.org/post-truth-8875

© *Ганна Носова*
ISSN 2312-7112

Отримана: 20.10.2023

Прорецензована: 04.11.2023

Прийнята до друку: 20.11.2023

email: ayun@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-44-51

Носова Г. Наскільки Бенедикт Андерсон конструктивіст: до питання про нації як «Уявлені спільноти». *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 44–51.

УДК: 1:14:304

Ганна Носова

НАСКІЛЬКИ БЕНЕДИКТ АНДЕРСОН КОНСТРУКТИВІСТ: ДО ПИТАННЯ ПРО НАЦІЇ ЯК «УЯВЛЕНІ СПІЛЬНОТИ»

Конструктивістами в теоретичних розробках заведено вважати дослідників, що стоять на позиціях неприродності, штучності створення соціальних об'єктів. Бенедикт Андерсон зі своєю знаменитою працею «Уявлені спільноти» здається автоматично потрапляє до їх числа, адже сама назва вказує на штучність націй, створеність їх завдяки уяві. Однак, попри поширеність такого розуміння поняття «конструктивізму», авторка намагається дещо по-іншому подивитися на «створення» націй Андерсоном.

По-перше, нації, як і інші історичні спільноти не «природні», тому що вони історичні, виникають та зникають разом з часом. А найголовніше, спільноти є продуктом людської практики, саме в цьому сенсі вони сконструйовані. Таким чином, піддаючи сумнівам конструктивізм Бенедикта Андерсона, авторка намагається з'ясувати, наскільки його дослідницька позиція ще чи вже неконструктивістська.

Авторка аналізує «конструктивістські» складові визначення нації Бенедиктом Андерсоном, як уявленої, обмеженої та суверенної спільноти, те, яким чином ріст людської популяції, населення, змушує людей об'єднуватися за допомогою уявлення, чому створюються національні мови, національні міфи та історія, яким чином вони й конструюють національні спільноти, яку роль в цьому відіграють території та держава.

Потрібно зазначати, що для Андерсона уявленими є та інші історичні спільноти, які відрізняються крім інших факторів і стилем уявлення. Нація є реальною лише тою мірою, в якій вона співвіднесена з модерною територіальною державою та, з націоналізмом, який її репрезентує. З погляду на те, що, на думку філософа, саме націоналізм породжує націю, Андерсона можна без застереження віднести до конструктивістів.

Попри уявленість та «сконструйованість» нації Андерсона мають і «природні» риси, які успадкували від попередніх спільностей, насамперед, релігії. Ідея нації успадкувала мотиви братства та служіння священним цінностям, що власне і надає людському життю трансцендентний сенс – належність до цілого. Саме через приналежність до своєї нації та лише через неї, індивід відчував себе належним до історичного буття. Зазначені священність та «розумність» властиві есенціалізму, аж ніяк не конструктивізму, націоналістичний дискурс ідеалізує націю та сакралізує державу, вважає власний народ «вибраним» народом, колективна солідарність якого досягається через жертву.

Андерсон зраджує конструктивізму, коли стверджує, що націоналізм породжує колективну солідарність особливої сили, яка закладена в самій природі національній ідентичності. Націоналізм виступає як свого роду релігія сучасного суспільства, що обіцяє людині безсмертя у вічному існуванні нації, до якої вона себе зараховує у своєму уявленні. А на думку автора статті не можна вважати конструктивістом того, хто вважає певні сутності вічними.

Ключові слова: *Бенедикт Андерсон, уявлені спільноти, нації, конструктивізм, есенціалізм, примордіалізм, Ерік Гобсбаум.*

Ganna Nosova

IS BENEDICT ANDERSON A CONSTRUCTIVIST: TO THE QUESTION ABOUT NATIONS AS "AS IMAGINED COMMUNITY"

Constructivists in theoretical investigations are considered as researchers who adopt positions of artificiality and unnaturalness in creating social objects. Benedict Anderson, with his famous work "Imagined Communities," seems to automatically fall into their ranks, as the very title suggests the artificiality of nations created through imagination. However, despite the prevalence of such an understanding of the concept of "constructivism," the author attempts to look somewhat differently at the "creation" of nations by Anderson.

Firstly, nations, as well as other historical communities are not "natural", because they are historical, arise up and disappear together with time. And more main all, communities are the product of human practice, exactly in this sense they are constructed. Thus, calling in questions the constructivism of Benedict Anderson, an author of article tries to explain, as far as him research position yet or already not structural.

The author analyses "constructivism" component determinations of nation by Benedict Anderson, as a limited and sovereign, and imagined community, analyses how the height of human population compels people to unite by means of imagination, why national languages, national myths and history are created, how they construct national community, what are role by territories and state is in this process.

It is needed to mark that for Anderson imaginary are other historical community too that differ in except other factors by the style of imagination too. Nation is the real only as it is correlated with the modern territorial state and, with nationalism that presents her. Given that, from the philosopher's point of view, it is nationalism that gives rise to the nation, Andersen can be added to constructivism without reservation.

Anderson's nations have "natural" features inherited from previous communities, primarily religions. The idea of the nation followed the motives of brotherhood and service to sacred values, which gives human life a transcendent meaning – belonging to unity. Because of belonging to the nation and only through it, a person felt the belonging of historical existence. Nationalist discourse idealizes the nation and sanctifies the state, its people are considered as the chosen people.

Anderson betrays constructivism when he claims that nationalism gives rise to collective solidarity of a special force, which is embedded in the very nature of national identity. Nationalism acts as a kind of religion of modern society, which promises a person immortality in the eternal existence of the nation to which he considers himself in his imagination. And in the opinion of the author of the article, one cannot be considered a constructivist who considers certain entities to be eternal.

Keywords: *Benedict Anderson, imagined communities, nations, constructivism, essentialism, primordialism, Eric Hobsbawm.*

Конструктивістський напрямок в соціальних теоріях та в теоретичних дискурсах з'являється пізніше ніж примордіалістський, але раніше, ніж заведено вважати. Ще у кінці XIX століття французький історик Ернест Ренан заявив, що нація – це щоденний плебісцит, а кожна людина, що вважає себе належною до тієї або іншої нації, щодня приймає для себе особисто рішення до неї належати [10]. Ні спільна мова, ні загальна територія, ні нібито загальна кров не суть реальні підстави для приналежності. Точніше, вони можуть стати підставами, але в якості предмета віри, тобто в якості ідей, які заднім числом обґрунтовують вже прийняте рішення.

Висловлена Ренаном ідея набула популярності в соціальних і гуманітарних науках тільки до 80-х років XX століття, коли в 1983 році абсолютно незалежно один від одного чотири історики випустили книги, що задали орієнтир для подальших досліджень націоналізму. Цими книгами були «Нації і націоналізм» історика Ернеста Геллнера, [9] збірка статей під редакцією істориків Еріка Гобсбаума і Теренса Рейнджера «Винахід традиції» [6] та книга Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти» [8].

Загальними для цих робіт були думка, що нація, почуття національної приналежності, патріотизм є не природними явищами, а конструктами, що виникають в результаті комунікації та соціальної взаємодії.

Як відомо, сам термін «соціальне конструювання» з'явився завдяки спільній роботі Пітера Бергера і Томаса Лукмана з відповідною назвою «Соціальне конструювання реальності» (з підзаголовком «Трактат по соціології знання» – «A Treatise in the Sociology of Knowledge») в 1966 році. Цей трактат був спробою пояснення «об'єктивності» або «реальності» соціальних установлень («social institutions»); тобто спробою прояснити їх стабільність і «незалежність» від нашого бажання.

Бергер і Лукман намагалися показати, яким чином встановлення, що виникли як результат випадкових інтеракцій людей і що постають в цілком визначеному сенсі «сконструйованими», в якийсь момент стають обов'язковими чи примусовими для усіх членів спільноти, тобто об'єктивними, таким чином знімаючи суперечність між конструктивізмом та реалізмом.

Найпочесніше місце конструктивізм зайняв в теорії пізнання. Міцні позиції конструктивізму в історичному дискурсі, де протиставляється емпіричному описові інтелектуальна конструкція, відображенню – культурне приписування, реалізму – власне конструктивізм.

В загальному сенсі під «конструктивізмом» розуміють дослідницьку орієнтацію, прибічників якої об'єднує неприйняття есенціалізму в соціальних науках. Найчастіше, під конструктивізмом розуміють деяку неприродність, створеність, а звідси навіть хибність, певну маніпулятивність предметів.

Попри поширеність та ніби-то «зрозумілість» поняття «конструктивізму», існує певне застереження в його тлумаченні, яке має відношення і до досліджень націоналізму. «Конструктивісти» – це не ті, що вважають нації чи етноси «створеними», чи ще гірше «вигаданими» спільнотами, як дехто думає.

Конструктивісти вважають, що етноси і нації є історичними спільнотами, а значить сутностями, які виникають та зникають разом з часом. Найголовніше, виникнення конструктивізму відображає інший феномен – те, що теоретична думка в підставі соціального бачить життєві практики індивідів, що соціальні явища розуміються не як даності, а як результати людської практики. Речі мають історію

і створені людиною, і саме в цьому сенсі вони сконструйовані. «Конструкт» та «конструювання», поняття, від яких походить термін конструктивізм не повинно вводити нас в оману. Конструювання соціальної реальності – це її становлення в ході діяльності людей і їх взаємодії, це соціально-історичний та культурний продукт людських практик.

Розглянемо, наскільки конструктивістські твердження поділяє Бенедикт Андерсон, наскільки його «уявлені спільноти» сконструйовані, а в якій мірі – есенціалістські.

Визначення нації Б. Андерсоном

Нація стає основним предметом досліджень філософа, тому що ідея нації в Новий час відіграє таку саму роль, яку в Середні віки відігравала християнська віра. Нація, за Б. Андерсоном, є «уявленою спільнотою – при тому як уявленою, так і генетично обмеженою та суверенною» [8, с. 22]. Нація є «уявленою» тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшість зі своїх співвітчизників, не зможуть зустрітися і навіть не чутимуть нічого один про одного, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності спільності». Нації уявляються обмеженими, оскільки «навіть найбільша з них, налічуючи сотні мільйонів, має свої межі, нехай навіть і еластичні, поза якими знаходяться інші нації». Нація є суверенною, «адже всупереч фактичній нерівності та експлуатації, які там панують», вони «завжди сприймається як глибоке й солідарне братерство» [8, с. 24-25].

Важливо зазначити, що для Б. Андерсона уявленою спільністю є будь-яка спільність, яка є більшою за спільність з емпірично фіксованими межами. Всі спільності, крім сім'ї, малої групи чи сільської общини конструюються, уявляються спільностями.

Попри те, що нації, на думку Андерсона, є спільнотами, члени яких не можуть комунікувати один з одним тут і тепер, не зможуть пережити досвід безпосередньої комунікації, вони завжди мислять один одного як «своїх». І ці «свої» існують не лише у синхронній, але і в діахронічній перспективі. Люди уявляють своїм колективом, що існував в далекому минулому, а себе нащадками певної спадщини. І така уявленість є напрочуд реальною та об'єктивною.

Завдяки уявному індивідуальний досвід проектується на інших, поширюється на невизначену сукупність людей, яким приписуються аналогічні форми знання та інституційної поведінки.

З точки зору Б. Андерсона, поява націоналізму в Європі була прямо пов'язана з ерозією таких «культурних систем», як релігійна спільнота і династична держава, з «фундаментальними змінами у способах усвідомлення світу, які, перш за все, й зробили можливим «вигадування» нації» [8, с. 40].

І з усім тим, руйнація попередніх систем не вела автоматично до утворення націй і національних держав. Цьому сприяли, на думку філософа, три культурні концепції, які й лежать в підставі нації. По-перше, це ідея священної мови, тексту, який дає доступ до істини, завдяки цьому власне і виникла можливість існування трансконтинентальні спільності світових релігій, ідея темпоральної неперервності суверенітету та концепція часу, в якому космологія та антропологія нероздільні.

Що ж змінилося у сприйнятті світу, його усвідомленні та чому? Модерне розуміння часу як гомогенної нескінченної тривалості збіглося із секуляризацією та поступовим занепадом християнського світосприйняття, що багато в чому уможливило появу націй. Модерне сприйняття часу Андерсон порівнює з есхатологічним християнським часом європейського Середньовіччя. Розуміння невідворотності кінця світу «ущільнювало» час до практично одночасності минулого та майбутнього у скороминущому сучасному, час уявлявся не лише як руху від минулого до кінця світу чи пришестя Христа, а й як одночасність. Це означало, що конкретний момент пов'язувався не лише з минулим та майбутнім, а й з тим самим моментом в іншому вимірі. Вже можна було уявити, що відбувається водночас з іншими людьми, яких ми не можемо бачити візуально, можна було уявити, які події відбуваються там, де нас немає.

Принциповим новим стало усвідомлення простору як гомогенної історичної тривалості, а часу як соціального, як такого, в якому співіснують спільноти. Космологія тепер – це однорідний та пустий календарний час, що артикулює хід людського життя, індивіди та групи включені в поступальний хід Історії.

Криза латини, книгодрукування та поява національних мов

Причиною розпаду християнської культурної спільноти Б. Андерсон вважає і кризу латини – священної мови, яка до XVI століття об'єднувала інтелектуальні еліти Європи. Кризу латини Андерсон пов'язує з розвитком капіталізму та особливо, з появою «друкарського капіталізму». Саме поява

книго-, газето- друкування сформувало поле комунікації для уявлення спільноти спільністю. «Книгодрукування, ця одна з найперших форм капіталістичного підприємництва, відчуло властивий капіталізму взагалі невгамовний пошук нових ринків» [8, с. 58], пошук нових продуктів – книг та споживачів – самих читачів.

Завдяки цьому почуття спільності формувалося не міжособистісними контактами лице до лиця і не як об'єднання підлеглих королівській, царській особі, а в результаті досвіду читання певного кола газет, памфлетів, книг.

Розвиток «друку-як-товару» став «ключем до зародження зовсім нових уявлень про одночасність», заклав підґрунтя для формування образу «секулярної, історично захронометрованої уявної спільноти» [8, с. 55] Розуміння часу як одночасності не могло утворитись без газет. Регулярність газети створило уявлення про те, що багато людей одночасно здійснюють одну і ту ж дію – читають надруковані на їх сторінках матеріали. Церемонія ознайомлення зі змістом газети, яку здійснював кожен читач «у мовчазній приватності», має «парадоксальну значущість»: «кожен, хто до неї причетний, прекрасно знає, що церемонія, яку він виконує дублюється одночасно тисячами (чи мільйонами) інших людей» [8, с. 53].

Книгодрукування привело до кризи латини. Велике виробництво, яким стало книгодрукування в XVI-XVII століттях, вже не могло обмежитися латиною, на яку був маленький попит, ставка була зроблена на випуск дешевих видань на національних мовах.

Латинська мова через свою складність та елітарність була занадто нечисленний для апетитів капіталізму, і коли «елітарний латиномовний ринок» був насичений, книговидавці для розширення ринку почали видавати книги на тих мовах, на яких говорила більшість населення Європи. У такий спосіб утворювалися національні мови. Це були мови простіші за універсальну латинь, так би мовити, нижчого рівня та вищого за локальні діалекти рівня. Саме цей культурний артефакт обумовив появу потрібних міфів національної свідомості: про історичне походження нації, про єдність багатовікової національної культурної традиції та інш. Почали розвиватися та стандартизуватися, поширюватися національні, уніфіковані системи знань в певних політичних кордонах.

Капіталістичне друкарство не лише сформувало національні мови, але й зробило їх стабільними, надало їм статус вічності, тому, що «друкована книга мала незмінний вигляд і здатність до практично безконечного відтворювання в часі й у просторі» [8, с. 65-66]. У такий спосіб створювалось потрібне незмінюване минуле, утворювались «обличчя предків», уявлення про власне походження, про коріння тощо – все те, що займає таке важливе місце в розумінні нації.

Видання книг, а потім і газет сприяло формуванню потрібної для уявлення спільнотою самої себе, для людей розділених, розрізнених часом та простором спільної сфери спілкування та взаєморозуміння. Національні мови «створили єдиний простір взаємообміну й комунікації, нижчий від латини, але вищий за розмовні діалекти. Результатом цього стало усвідомлення людьми, які до цього часу «важко, або й цілком» не розуміли «один одного під час розмов, отримали змогу порозумітися через друк і папір» [8, с. 65-66].

Поширення книгодрукування рішуче змінило ситуацію в європейських країнах. Покликаючись на дослідження Люсьєна Февра та Анрі-Жана Мартена, Б. Андерсон наводить такі цифри: до 1500 року у світі було надруковано 20 мільйонів книг, а до 1600 року – вже близько 200 мільйонів. «Друкований капіталізм» надав можливість спочатку в Західній Європі, а потім і в інших місцях, людям розуміти та уявляти себе по іншому. [8, p. 17-40].

Завдяки книгодрукуванню почуття національної спільності формувалося не міжособистісними контактами лице до лиця і не усвідомленням об'єднанням, підпорядкованим королівській, царській особі, а досвідом читання певного кола газет, памфлетів, книг.

Отже, нація, на думку Андерсона в нових умовах модерну зв’язувала в одне ціле простір, час та людську солідарність, створювало об'єднавче уявлення, культурно цілісні уявні спільноти, які ще й до того мають ціннісний характер

Чим відрізняється нація від інших уявних спільнот?

Учасники будь-якої спільності утримують у своїй свідомості ментальний (розумовий) образ своєї подібності, схожості з іншими членами спільності. Водночас специфіка нації у тому, що вона протиставляє себе іншим спільностям, розмежовується з ними та прагне до автономії. А підставою автономії є суверенна держава, нація-держава.

Що таке нація-держава? Це інституційна форма, що являє собою асоціацію специфічної територіальної держави та специфічної спільності людей. Потрібно зазначити, що територіальність до модерну також була, наприклад в європейських монархіях XVI-XVII ст. Новизна модерної територіальності полягає у чіткій фіксації територіальних кордонів, які визначають область монопольного здійснення державної влади, що санкціонується законом. Адміністративна влада здійснюється прямо, а не через системи місцевих правителів або автономних корпорацій. Держава управляє територіально визначеним народом та діє як вища «загальнонаціональна» влада на даній території. Тобто, модерна держава – це влада на певній території.

Для нації-держави, загальнонаціональної влади потрібні універсальні критерії нації. Однак чисельні спроби сформувати універсальні об'єктивні критерії нації, необхідні для загальнонаціональної влади, завершилися поразкою. Спільність території, економічного життя, етнічної належності, спільність історичного розвитку, спільність культури не визначають націю. Багато інших спільностей, які підходять під ці критерії не є націями, з іншої сторони – є нації, які не відповідають цим критеріям, однак усе ж є націями.

Тому Андерсон і пропонує саме таке визначення нації: нація є уявною суверенною, обмеженою спільнотою. Вона суверенна та обмежена, тому що будь-яка нація має кордони з іншою нацією, тому що жодна нація не уявляє себе всім людством, а саме цією, а не іншою нацією.

Від інших, також уявних спільностей епохи модерну, нація відрізняється стилем уявлення. І цей стиль уявлення полягає у тому, що нація є такою уявною спільністю, яка є реальною лише тією мірою, в якій вона, по-перше, співвіднесена з модерною територіальною державою, по-друге, з націоналізмом, який її репрезентує.

Тобто націоналізм, ідеологія, уявне породжує націю. Про це стверджує й Е. Гобсбаум, коли зазначає, що націоналізм породжує націю, а не навпаки [7].

Яким чином націоналізм утворює нації? Механізм цей можна зрозуміти на прикладі феномену «магії політичного представництва», який описав П. Бурдьє. В чому полягає ця магія представництва, згідно з П. Бурдьє? Люди утворюють лише «можливі класи», «класи на папері», а реальними соціальними суб'єктами вони стають лише завдяки появі активістів, які заявляють себе представниками інтересів цього класу. Таким же чином, фокусуючи та персоніфікуючи в собі розсіяну соціальну енергію, активісти створюють і національний суб'єкт. Незважаючи на свій характер ніби-то «соціальної вигадки», такий суб'єкт виявляється реальною силою соціальної дії. При цьому представництво загального інтересу автоматично наділяє цих персон екстраординарною чеснотою. Цей феномен Бурдьє називав «політичним фетишизмом» [3].

Згадані персони є представниками спільності, тому що говорять про її цінності, що забезпечує для них алібі на представництво цієї спільності та легітимізує їх дії. Таким чином, націоналізм виконує подвійну дію: він і репрезентує, і створює націю як соціальну реальність.

Форми націоналізму

Якщо брати до уваги згадану вище подвійну функцію, історичну еволюцію феномена нації можна прослідкувати через реконструкцію розвитку націоналізму в загальному плані, що власне і робить Бенедикт Андерсон.

Історично першою формою націоналізму по суті був політичний націоналізм. У концепції Б. Андерсона – це «креольський» націоналізм, який набув поширення в Латинській Америці XVIII – початку XIX ст. Носіями цього націоналізму були місцеві політичні еліти, які, з однієї сторони, відрізнялися від аборигенного населення в культурному та етнічному відношенні, з іншої сторони, страждали, тому що метрополії їх не визнавали.

Першочергове значення терміну «нація» було політичним, в епоху революцій (французької, американської) під нацією розумілося спільність громадян, колективний суверенітет яким створила держава. Нація репрезентувала загальний інтерес всього населення на противагу приватним інтересам, загальне благо на противагу привілеям. Етнічна складова не мала істотного значення, а спільність мови була релевантною в прагматичному плані.

Чому цей націоналізм можна назвати політичним? Така можливість існує з огляду на те, що межі націй держав, які з'явилися після перемоги місцевих еліт збігалися з адміністративними межами провінцій, уставлених колоніальною владою Іспанії та інших європейських держав. Іншими словами, місцеві панівні класи скористалися вже чинними організаційно-інституційними ресурсами та не

створювали нові. Головне завдання влади полягало у тому, щоб легітимізувати кордони між провінціями колоній в якості національних кордонів. Цікаво, що місцева еліта, незважаючи на культурну та мовну близькість з європейцями, робила ставку на зближення з нижчими класами своєї країни.

Другий тип націоналізму Б. Андерсон називає «лінгвістичним». Він характерний для країн Центральної та Східної Європи, де національне становлення відбувалося не від держави до нації, політичної єдності до єдності мови та культури, а, навпаки, від нації – до держави, тобто, від культурної (насамперед, від мовної) спільності до політичної єдності. Якщо у Західній Європі утворення націй відбувалося поступово і в багатьох аспектах стихійно, то у цих регіонах нація є свідомим проєктом. В основі цього типу націоналізму лежить переконання у тому, що сутність нації пов'язана із унікальністю її мови. Іншими словами, ми маємо тут переконання, що коли існує деяке мовна спільність, повинне існувати політичне утворення, яке забезпечує розвиток цієї спільності.

Саме зіткнення капіталізму й друкарської технології заклало підґрунтя для формування «нової форми уявленої спільноти», яка своїми «базовими структурами підготувала місце для сучасної нації» [8, с. 67]. Утворені друкарським капіталізмом мови породили спільноти, чиї межі виявилися, по-перше, обмежені розселенням конкретних лінгвістичних груп, а, по-друге, нічого не мали спільного з політичними кордонами династичних держав.

У зв'язку з цим і відбулася своєрідна територіалізація спільнот, яка посилила розпад династичних держав. У Європі поступово стали розповсюджуватися переконання в тому, що мови є «…особистісною власністю специфічних груп – тих, хто ними щоденно розмовляє і читає на них – і що цим групам, уявленим як спільноти, належить автономне місце в товаристві рівних» [8, с. 110].

Націоналістичним рухам у випадку «лінгвістичного» націоналізму передувала інтенсивна робота з кодифікації, а значить і конструювання мов. Ці мови існували головним чином в усній формі, тобто у формі багатьох діалектів. Завдяки друкованим засобам розроблені правила, словники мов, і каталогізовані усні традиції набули широкого поширення. В результаті те, що існувало у вигляді розрізнених, рухливих феноменів, отримує форму сталої цілісності – національної культури, яка у певному сенсі була «створена» націоналістами. Продукти діяльності націоналістів стали ефективними інструментами у боротьбі проти панування великих мов імперій.

Як зазначає Андерсон, результати протистояння місцевих та імперських мов були різні. Наприклад, Парижу вдалося опустити нефранцузькі мови до рівня діалектів, Лондону елімінувати гельську мову як мову спілкування, каталонській мові довелося поступитися Мадриду.

Філософ наводить приклад азійського аналога «лінгвістичного» націоналізму – це бенгальський. Він виник як реакція на репресивну політику офіційного Пакистану стосовно мови Бенгалії та привів до утворення держави Бангладеш.

Загалом, хочемо зазначити, що лінгвістичний націоналізм виник на початку XIX століття у династичних імперіях Європи, які почали розпадатися. «Лінгвістичним» його називають тому, що базувався на уявленні про те, що «кожна справжня нація володіє своєю специфічною мовою та літературною культурою, за допомогою яких спілкувався історичний дух народу**.** В цей період були створені відсутні раніше для більшості мов словники, зібрані та надруковані казки, легенди, прислів'я та інші форми усного фольклору, почалося розповсюдження писемності. Іншими словами, мова стала сприйматися як невід'ємна частина національних традицій, що було «використано для боротьби с панівними… мовами династичних імперій – османським, верхньонімецьким, паризьким французьким, королівським англійським і московським російським. В ряді випадків така боротьба мала успіх, а в інших випадках – ні, але завжди її результат визначала політика.

Офіційний націоналізм – це ще один тип націоналізму, який виділяє Андерсон. Його поява обумовлена тим, що «фундаментальна» легітимність більшості династичних імперій «була зовсім не зв'язана з національністю» та з «природністю» мови. Політизація мови потрібна була для самоідентифікації монархів, яка вже стає основою їх національної ідентифікації. Династії змушені вибирати одну з мов як не просто «універсально імперську», а як «національно-державну».

Б. Андерсон вказує, що нові ідентифікації монархів, з одного боку «підтримували легітимність, якій, в добу капіталізму, скептицизму й науки, було все важче безперечно спиратися лише на удавану сакральність та древність». З іншого боку, «вони створювали нові загрози» – тепер вони виявились «одними з багатьох їм подібних», які мали такі ж самі обов'язки, як і інші члени суспільства. Це зробило можливим ставитись до представників панівних династій не тільки як до символів нації, але, в деяких випадках, як до її зрадників, що було майже неможливим в період розквіту династичних

держав [8, с. 112]. Таким чином, «натуралізація» династій Європи привела до утворення «офіційних націоналізмів», які становили собою суміщення нового типу легітимності з монархічною владою. З точки зору Б. Андерсона, найяскравішим прикладом цього процесу є Російська імперія, «в якій царі правили сотнями етнічних груп та багатьма релігійними громадами, а у своєму власному колі говорили французькою, що було ознакою цивілізованої відмінності від підданих» [8].

«Офіційний» націоналізм – це націоналізм імперської держави, яка намагається перетворити багатонаціональне населення імперії в єдину націю. Класичні приклади «офіційного» націоналізму, які наводить Андерсон – це Росія, Туреччина, Австро-Угорщина. Його переважна форма – насильницька асиміляція інородців.

У даному типі націоналізму особливу роль відіграє «національне будівництво», виробництво культурних відмінностей як від «материнської» країни, так і від сусідів. Важливу роль в національному будівництві відіграє історичний наратив – можливість побудувати на підставі власної історії свій національний міф.

Нація є інституційною формою, що являє собою асоціацію специфічної територіальної держави та специфічної спільності людей. Територіальність до модерну також була, наприклад в європейських монархіях XVI-XVII ст. В чому новизна модерної територіальності? У чіткій фіксації територіальних кордонів, що визначали область монопольного здійснення державної влади, що санкціонувалося законом. Адміністративна влада здійснюється безпосередньо, а не через системи місцевих правителів або автономних корпорацій. Держава управляє територіально визначеним народом та діє як вища «загальнонаціональна» влада на даній території.

Саме це вирізняє націю від інших уявних спільнот — те, що, не залежно від типів націоналізму, нація як модерна уявна спільність нерозривно пов'язана з державою.

Вихід націоналізму за межі території, втрата основоположного принципу націй та націоналізму – прив'язки до території, дозволяє робити припущення про трансформацію нації як основного «уявного співтовариства» в інші уявні спільноти.

В чому Андерсон – не конструктивіст?

Попри уявність та «сконструйованість» нації в Андерсона, вона має ряд «природних» рис, які успадкувала, перейняла від попередніх спільностей та особливо релігії..

Ідея нації успадкувати мотиви братства, так само як і братство вона служить священним цінностям. Також подібно до братства нація стверджує законність та безперервність законного політичного, констатує включеність індивіда в динаміку цілого, що власне і надає його життю трансцендентний сенс – належність до цілого. Саме через приналежність до своєї нації та лише через неї, індивід відчував себе належним до історичного буття.

Історія в націоналістичному дискурсі зайняла місце Бога та перейняла функції останнього. Історичному процесу приписується цілеспрямованість та розумність, її прогресивний напрямок визначений наперед. В ролі суб'єкта прогресивного історичного процесу виступає нація, найрозумніший спосіб дії індивіда – не відстати від прогресу і бути частиною нації.

Попри свою уявність нація ще багато в чому нагадує монархію. Від неї нація перейняла священність та «розумність», ознаки властиві есенціалістському погляду на світ. Члени нації переживають спорідненість подібну «рідству» та почуття подібні релігійним. Як стверджує американський дослідник націоналізму Карлтон Хайес [4], націоналістичний дискурс подібний до релігійного, тому що ідеалізує націю та сакралізує державу, власний народ сприймається як «вибраний» народ, колективна солідарність якого досягається через жертву. Як зазначає З. Бауман: «Нація, яка перестає вимагати жертв зі своїх представників, стане даремною в її якості засобу досягнення безсмертя» [2].

В чому Андерсон точно не конструктивіст, так це в ідеї, що націоналізм породжує, створює колективну солідарність особливої сили, дієвості, інтенсивності. За націю проливають кров та віддають життя.

Б. Андерсон не ставить питання, чим обумовлена та специфічна інтенсивність, яка супроводжує національну ідентичність. Він виходить з того, що така інтенсивність закладена в самій природі цієї ідентичності, тоді як ідеологічній, професійній, іншій ідентичності вона не властива. Тим самим Б. Андерсон зраджує конструктивізму і переходить, по суті, на сторону есенціалізму. Він гіпостазує національну ідентичність, відволікається від ситуативного характеру індивідуальних і колективних

ідентифікацій, так само як і від їх історичності, власне відриває національну ідентичність від умов її появи та конкретних форм переживання.

Націоналізм виступає як свого роду релігія сучасного суспільства, що обіцяє людині безсмертя у вічному існуванні нації, до якої вона себе зараховує у своєму уявленні. «Уявні спільноти» – це не просто великі групи людей, пов'язаних уніфікованою уявою. Андерсон зближує їх з «моральними спільнотами», скріпленими уніфікованими віруваннями та звичаями.

Мова є, на думку Андерсона, тим способом уяви, що опосередковує єднання нації, з'єднує минуле і сьогодення в одночасності. Мова надає «природності» нації, підкреслює її фатальність, мимовільність і нескінченність. Коли з'явилася мова? Відповідь на це питання не передбачається риторикою націоналізму, природність мови як би обґрунтовує правомірність забуття витоків нації.

Нації, на переконання філософа, переробляють досвід священного, властивий світовим релігіям та надають йому світської та територіальної форми. «Священний» параметр нації полягає у пристрасному бажанні безсмертя, що переходить в прагнення бути членом в непорушному колективі. На думку Андерсона, священне – це постійна антропологічна величина організованого громадського життя, і сучасний світ в цьому плані не є виключенням.

Новизна священного полягає лише в тому, що національна форма, яку священне набуває, має світський характер. Так, наприклад, священне і світське перетинається у вищому символічному артефакті нації-держави, яким є могила Невідомому солдату. Це дивне мирське божество – об'єкт духовного відгомону общинного культу предків. У цих могилах немає реального родича. У них або ніхто не похований, або ніхто не знає, хто в них похований, проте в усіх країнах у цих могил відбуваються публічні церемонії та ритуали.

Саме тому, що поняття нації в Андерсона тісно пов'язане з релігією, його не можна назвати класичним конструктивістом, як, наприклад, Еріка Гобсбаума, який визначає основну роль істориків та створеної історії для націотворення таким чином: «Історики для націоналізму – це те ж саме, що сіяльники маку в Пакистані для споживачів героїну: ми забезпечуємо ринок найважливішою сировиною. Нації без минулого – це свого роду суперечність в термінах. Минуле – це і є те, що створює націю; саме минуле нації виправдовує її в очах інших, а історики – це люди, які "роблять" це минуле» [5]. Не можна вважати конструктивістом того, хто розглядає певні сутності вічними. А будь-яка універсальна релігія містить культ вічного буття. Нація заклопотана проблемою смерті та безсмертя, вона уявляє себе безсмертною спільністю.

Література:

1. Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1983.
2. Bauman Z. *The individualized society*. Cambridge: Polity Press, 2003. 259 p.
3. Bourdieu Pierre. *Les structures sociales de l'économie Le Seuil*. Paris, 2000. 289 p.
4. Carliton J. H, Hayes. *Nationalism: A Religion*. New York: The Macmillan Company, 1960. 187 p.
5. Hobsbawm E. J. Ethnicity and nationalism in Europe today. In: *Mapping the nation*. London: Verso, 1996. P. 255–266.
6. Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983. 320 p.
7. Hobsbowm E. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1992. 206 p.
8. Андерсон Б. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. Пер. з анг. В. Морозова. Київ: Критика, 2001. 272 с.
9. Ґелнер Е. *Нації та націоналізм; Націоналізм*. Пер. з англ. Київ: Таксон, 2003. 300 с.
10. Ренан Ернест. Що таке нація? *Націоналізм. Антологія*. Київ: Смолоскип, 2000. С. 107–120.

© Наталія Годзь
ISSN 2312-7112

Отримана 09.11.2023
Прорецензована 18.11.2023
Прийнята до друку: 21.11.2023
e-mail: natasha43-23@ukr.net
DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-52-56

Годзь Н. Філософський аспект розуміння феномену «війна» та аналіз поняття «фахівець» з позиції військової практики. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 52–56.

УДК: 1:35

Наталія Годзь

ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНУ «ВІЙНА» ТА АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ «ФАХІВЕЦЬ» З ПОЗИЦІЇ ВІЙСЬКОВОЇ ПРАКТИКИ

Філософський аналіз феноменів, які оточують та презентують людське середовище розкриває суть процесів та їх структуру. За допомогою філософських методів пізнання ми маємо нагоду прояснити подальший можливий розвиток людства загалом та певних країн і суспільств.

Будь-яка сфера діяльності в людській культурі отримала не просто професійне розгалуження, але й представлена такими поняттями, як «фахівець» та «спеціаліст». Як уся наука загалом, так і кожне окреме поняття та феномен, внаслідок спільної дії культури та цивілізаційних процесів, отримують нове їх навантаження та розуміння. Разом з тим, на превеликий жаль, відбувається або/ та / і певне «забування» основних констант їх первісного значення і розуміння основних понять та підміна (імітація діяльності, феноменів, соціальних практик тощо). Саме тому нагальним кроком є здійснення повороту до аналізу першоджерел, головними серед яких у сучасному просторі війни є поняття «фахівець» та «спеціаліст».

Зверхнє ставлення до спеціалістів військового профіля, яким славилися останні роки Радянського союзу мало величезний негативний вплив на суспільства пострадянського простору. Саме тому матеріалами нашого дослідження ми робимо чи не перший крок до аналізу понять і відновлення шанобливого ставлення до військових спеціальностей всіх профилів та продовжуємо досліджувати як війну (передвоєння, війна та повоєння) а так само і стан та особливості духовного і професійного просторів людей (і військових, і цивільних), аби закласти фундамент для збереження духовних і практичних надбань українців, завдяки яким та ціною величезних жертв яких утримується наша Держава і можливість писати ці рядки. Війна і Повоєння це спільна дія громадян у максимально широких сферах з урахуванням наслідків та причин війни, як феномена та явища.

Як війна, так і повоєння, потребують нових фахівців для цілої низки професій та реабілітаційних методик, оскільки мета праведної війни – це захист та намагання відновити як державну цілісність, так і реабілітувати до максимально можливої попередньої духовної та фізичної цілісності громадян країни. Розмислам цієї проблематики присвячена запропонована стаття.

Ключові слова: *війна, військовий фахівець, реабілітація, конфлікт, травма, військова прогностика.*

Nataliia Godz

PHILOSOPHICAL ASPECT OF UNDERSTANDING THE PHENOMENON OF “WAR” AND ANALYSIS OF THE CONCEPT OF “SPECIALIST” FROM THE POSITION OF MILITARY PRACTICE

The philosophical analysis of phenomena surrounding and shaping the human environment reveals the essence of processes and their structure. Through philosophical methods of cognition, we have the opportunity to elucidate the further possible development of humanity as a whole and of specific countries and societies.

Every sphere of activity in human culture has not only undergone professional diversification but is also represented by such concepts as “expert” and “specialist.” Like all of science in general, each individual concept and phenomenon, as a result of the joint action of culture and civilizational processes, acquire new meanings and understandings. Unfortunately, however, there is often a certain “forgetting” of the basic constants of their original significance and an substitution (imitation of activities, phenomena, social practices, etc.). Therefore, the urgent step is to turn to the analysis of primary sources, among which, in the contemporary space of war, the concepts of “expert” and “specialist” are paramount.

The dismissive attitude towards military specialists, for which the later years of the Soviet Union were notorious, had a significant negative impact on the societies of the post-Soviet space. Therefore, with the materials of our research, we take what may be the first step toward analyzing the concepts and restoring respectful attitudes towards military specialties of all profiles. We continue to investigate not only war (pre-war, war, and post-war periods) but also the state and characteristics of the spiritual and professional spaces of people, both military and civilian.

The goal is to lay the foundation for preserving the spiritual and practical achievements of Ukrainians, thanks to which, at the cost of immense sacrifices, our State is maintained, and the possibility to write these lines exists. War and post-war periods are a collective action of citizens in the broadest possible spheres, taking into account the consequences and causes of war as a phenomenon and phenomenon.

Both war and post-war periods require new specialists for a range of professions and rehabilitation techniques. The aim of a just war is to protect and strive to restore both the state integrity and rehabilitate citizens to the maximum possible previous spiritual and physical integrity. The proposed article is dedicated to reflecting on this issue.

Keywords: *war, military specialist, rehabilitation, conflict, trauma, military prognosis*

Методологія та постановка проблеми. Військова тематика та її розвиток, як і будь-які відповідні дослідження, не закінчуються та не починаються лише у воєнний час. Суспільство може розвивати та, певним чином, просувати у собі та на міждержавному комунікаційному та презентаційному рівнях різні концепції на кшталт давно забутих концепцій «холодної війни», роззброєння тощо. Тим не менше, традиція та внутрішня структура військової частини життя суспільства, та відповідно з тим низки навчальних закладів, виробництв та її фахівців і спеціалістів, як переконливо доказує дійсність, потребує більш аналітичного ставлення до розуміння значення понять «війна», «повоєння», досить виваженого розуміння особливої трагічності та екзистенційності виміру феномену «міжвоєнний період». Окрім об'єктивності та історицизму в нашій методології ми постійно мусимо звертатися до широкого спектру методів наукового дослідження. Компаративний метод, до якого ми також звертаємося, в першу чергу нам дає можливість порівнювати теорії різних епох, країн та ідеологічних систем, технічних та виробничих систем (війна може сприйматися як високотехнологічна частина в історії розвитку культури людства – досить дивна думка, але аналіз всієї історії людства в історичній лінеарній проекції підтверджує нам саме це, хоча внаслідок використання певних технологій життя і особливо людство може зникнути взагалі з лиця планети разом з власним інтелектом та технологіями). Цінними, особливо при дослідженні прогностичних та футурологічних аспектів можуть бути і системно-еволюційний та структурно-функціональний підходи.

Аналіз останніх досліджень і публікацій окрім праць Валдаса Ракутіса, ми можемо нагадати роботи, С.В. Мельниченко, С.В. Овчинника, В.А. Гудаль, М. Требіна, В. Ягупова, О. Анісімович-Шевчук, О. Южакової, М. Міщенко, А.Й. Дерев'янчук та ін. Нами також було створено низку дослідницьких матеріалів стосовно питань травматичного розщеплення під час війни, досліджувалася практична сторона екологічної футурології під час війни та повоєнних викликів, піддавалася філософському аналізу діада «війна та повоєнний простір», розглядалися питання урбаністики та ментального здоров'я в сучасному та повоєнному просторі України.

Мета статті полягає у тому, щоб довести необхідність постійного повернення на рівні філософського, глибинного розуміння до феномену війни та аналізу понять «фахівець», «спеціаліст» (особливо військовий фахівець та військовий спеціаліст), оскільки військові практики, як доводить дійсність, досить часто через певні механізми імітації (про які ми писали у власній монографії «Вступ до екологічної футурології») та прожектерство, популізм, приводять до значного знищення цілих ланок економіки держав та, внаслідок зміни політичної ситуації до великих катастроф, на рівні виробничо-навчальної міці та втрати, а разом з цим отримання каліцтва на фізичному та ментальному рівні величезної кількості громадян. Ми намагаємося скерувати увагу дослідників на певну відмінність у логіко-семантичному розумінні, сприйнятті і функціонуванні, та, відповідно, різному, як на нашу думку, впливі понять «фахівець» та «спеціаліст» (хоча вони подібні і досить часто використовуються як рівнозначні поняття). Разом з цим, ми прагнемо ввести у публічний та науковий дискурс обговорення понять та пов'язаних з ними феноменів навколо термінів «війна», «повоєння», «міжвоєнний період», які, в свою чергу, працюють у площині виживання, стабілізації та життя суспільства у широких аспектах, оскільки будь-який фахівець і спеціаліст – це частина суспільства. Саме тому, на рівні інших, а інколи і навіть більше, потребує таких відповідних дій (а буває і сам виконує ці дії у суспільстві як військовий чи медик тощо) у реабілітаційно-навчальних, відновлювальних заходах медичного та інженерного, соціального характеру. Окремо підкреслюємо, що виживання, підтримання та стабілізація суспільства у всіх трьох означених нами стадіях з погляду впливу та наслідків бойових дій примушує розуміти реабілітацію, фаховість, насамперед, як відновлення цілісності та ідентичності індивідів. Війна – це не просто конфлікт у його максимальному положенні реалізації; це перехрещення різних за тривалістю конфліктів одночасно, в яких застосовуються прогностичні методи у цілому (оскільки у нашому системному глобалізованому світі є можливості до аналізу припущень прогнозування можливості та дій будь-яких ситуацій). Аналіз можливості війни та відповідно реагування тієї чи іншої країни на такий вид конфлікту, а також варіанти їх вирішення завжди прогнозуються у розвинених державах у першу чергу – там лише коло людей та інституцій

ширше серед тих, хто дотичний до цих питань на практичному та теоретичному рівнях. В будь-якому разі, війна – це виклик для усього світу, але для країни / країн, яка / які захищається / захищаються та країни / країн, які є агресорами, як і для країн, які перемогли чи програли у подальших прогнозах (ось чому тут актуальні питання екологічної футурології, про які ми згадували вище) досить відмінні. Окрім того, вважаємо за доцільне підняти питання військової психолого-медичної прогностики і врахувати, що у просторі реабілітації та відновлення цілісності постраждалих з мирним населенням та військовими під час війни працюють і військові, і цивільні фахівці. Слід взяти до уваги, що особливість військового фахівця полягає у тому, що країну захищають фактом власного громадянства всі її свідомі громадяни під час агресії.

Виклад основного матеріалу. Філософ, як дослідник і науковець, в першу чергу, працює з поняттями і термінами, тому досліджує і викладає отримане знання в мовному просторі і, до речі, не в одному, а в декількох одночасно. Цей простір вимагає точності, підтвердження і досить часто простоти викладення задля розуміння. Саме тому вважаємо за потрібне нагадати, що «термін» з латинської «terminus» це «межа, кордон» і, разом з тим, це слово або сполучення слів, яке точно означає конкретне поняття, яким користуються не лише в науці, техніці, але й в мистецтвах (пригадаймо тут, до речі, таке поняття як «військове мистецтво»). Ми давно працюємо в межах не лише виключно філософських наук і тому маємо можливість розгледіти той факт, що відбувається ситуація, в якій несподіване і цікаве здається, на перший погляд, занадто простим або недоречним. Саме тому, вважаємо за потрібне нагадати, що у мистецтві викладання, навчання, лікування і дослідження час «здивування» і «пригадування» досі не пройшов і є актуальним. Семантичне розкриття відбувається саме у несподіваній ситуації, а «війна» – це завжди «несподівана ситуація», як і «повоєння», тому під час розкриття цих концептів «звичне» починає розумітися інакше.

В процесі роботи над статтею я несподівано в словниках знайшла нагадування, що у давньоримській міфології «Термін» – це бог, охоронець кордонів, який шанувався у вигляді межового каменю. Досить наочна конструкція для розуміння суті наукового поняття. Тому завжди своєчасно повертатися і досліджувати це «межове каміння». У нашому випадку – це «війна» та «повоєння» з погляду функціонування у їхніх контекстах спеціалістів та фахівців. Слід враховувати усі їх особливі модифікації, зокрема, у плані воєнного профілю та сприйняття зміни внутрішніх імперативів фаху у людей, які мають такі спеціалізації. Крім того, важливо пам'ятати про зміну вимог та відношення з боку суспільства до цих людей у різні часи. До речі, маємо нагоду згадати, що знання та інформація інколи зовсім несподівано відкриваються для науковців та пересічних людей. Нещодавно в одному із словників я натрапила слово «термінатор», яке у покоління 1960-1980-х років радше асоціюється із кіногероєм, аніж з науковим терміном чи поняттям. Виявилося, що «термінатор» з латинської «terminare», тобто те, що обмежує і, зокрема, в астрономії здавна термінатором називають межу, кордон світла і тіні на поверхні планети або її супутника. В цьому контексті доцільно пригадати роман «На вістрі леза», оскільки межа термінатора – це той Абсолют, як лезо бритви, як і кінець голки, на якому можуть за розмислами середньовічних науковців розміститися всі ангели разом в силу своєї безтілесної природи. Наша ремарка зроблена не просто так – вона розкриває надскладну задачу розуміння понять, які ми розкриваємо в контексті осмислення «фахівця» і «спеціаліста». В нашій ситуації це важливо саме в перспективі розумінням особливостей військових фахівця і спеціаліста. При цьому слід враховувати зміни, які відбуваються зі словами під впливом епох та технологій. Варто нагадати, що спеціаліст з французької *spécialité* це людина, яка ґрунтовно знає якусь справу, представник певної спеціальності. В українській мові вільно співіснують два терміна – і фахівець, і спеціаліст. Але слід мати на увазі, що вони мають певні тонкощі та ньюанси використання.

Досліджуючи розвиток та еволюціонування згаданих вище понять, доцільно, насамперед, звернутися до низки праць, в яких ми бачимо осмислення етапів формування фахівця як такого (особливо, військового фахівця). Валдас Ракутіс в праці «Методологія дослідження військового мистецтва» пише, що розвиток військового мистецтва вивчається військовими школами майже всіх країн прикладним шляхом. Усі вони мають певні спільні риси, але є також відмінності, зумовлені певними історичними традиціями, усталеними термінами та практичними моделями, обраними науковцями [6]. Праця В. Ракутіса ґрунтується на аналізі методологій війн в різних країнах. Відповідно, ці методології формуються в межах наукових шкіл [6]. Війна розглядається як історичне явище через аналіз історії саме військового мистецтва та історичні події війни, термінологію та складові частини самої історії війни. Автор зосереджує увагу на тому, що розвиток мистецтва війни вивчається

військовими школами майже всіх країн прикладним шляхом. Хоча вони мають певні спільні риси, але є й такі відмінності, які зумовлені історичними традиціями, усталеними термінами та практичними моделями, обраними викладачами. Наприклад, Литва змушена була в часи Першої світової війни швидко підготувати національні кадри військових. В Україні 1918 року і пізніше питання щодо розвитку армії було трохи іншим, а тому, ми вважаємо, це зумовлює потребу відновити та технічно модифікувати вже існуючі традиції українського війська.

В. Ракутіс цитує К. Клаузевіца, який колись сказав: «Війна – це акт примусу, мета якого змусити супротивника виконувати нашу волю». Інше, більш відоме його визначення: «Війна – це продовження політики із застосуванням збройної сили». Осмислюючи принципи Клаузевіца, Ракутіс доповнює їх ідеями теоретика польської військової історії Бенона Мішкевича, який сформулював дещо інше визначення: «Війна є історичною подією, зміст якої полягає у вирішенні різноманітних розбіжностей, протиріч чи конфліктів, що виникають у суспільстві, шляхом примусу». Спираючись на ідеї цих двох військових теоретиків, Валдас Ракутіс досить вдало розкриває питання про те, чому історія військового мистецтва потрібна і специфічна для розуміння суті цього феномена. На прикладі сучасної литовської армії він окреслює її особливості, а також визначає низку вимог до військового фахівця: бути емоційно витривалим, знаючим та порівнюючим історію війн, давати можливість реалізувати тісний взаємозв'язок конкретних родів військ на полі бою, вміти і наказувати і підпорядковуватися наказам командирів [6, с. 6-7]. У праці Ракутіса ми знаходимо визначення особливостей термінології та складових часин історії війни. При цьому відзначається, що «історія воєнних дій розглядає розвиток воєнних дій як у воєнний, так і в мирний час. Ця наука аналізує менш конкретні історичні події, а більше зосереджується на хронологічному та географічному синтезі, еволюції явищ, виділенні змін» [6, с. 10-20]. Навіть геральдика, хронологія та кліматологія, військово-історична географія, палеометеорологія (наука про кліматичні умови в минулому), військова археологія важливі для формування військового фахівця [6]. Усе це є важливим як методологія дослідження, оскільки історичне дослідження має низку обов’язкових етапів: пошук і збір джерел та літератури (евристика), збір лише необхідної інформації з джерел та їх критичний аналіз, упорядкування фактів та їх зв’язків. Для військового фахівця важливими є джерела військової історії, які поділяють на різноманітні письмові та неписані свідчення. Критику джерел поділяють на зовнішню і внутрішню. Цікавими на наш погляд є особливості історіографії військової історії, оскільки, як наголошується Ракутісом, однакові міста мають різні назви різними мовами. [6, с. 20-63].

В межах нашого дослідження хочемо нагадати, що питання термінології є важливим для кожної наукової дисципліни і має певні професійні відмінності. У якості прикладу, ми взяли для аналізу дослідження базових понять когнітивної лінгвістики О. Южакової «Концепт як головна одиниця когнітивної лінгвістики в аналізі терміносистем», в якій вона не лише визначала базові поняття когнітивні лінгвістики, але й наводила приклади концептуального аналізу. Дослідниця демонструє, як за допомогою понять фундаментальної лінгвістики, а саме «концепту» можна аналізувати термінологічну лексику [4]. Нагадуємо, що саме про особливості функціонування та модифікації понять у різних мовах, періодах та певних фахових спеціалізаціях ми на разі і проводимо певне початкове дослідження.

В цьому ж контексті досить цікавими є матеріали дослідження В. В. Ягупова про професіоналізм військового фахівця в Україні. Він підкреслює важливість професійного навчання та його розвитку. Окремо розглядає поняття «професійний розвиток». Дослідник зазначає, що військовий фахівець це «соціально, та фахово зумовлена система провідних професійно важливих якостей, військово-професійної та фахової видів компетентності, що включає найсуттєвіші професійно та фахово значущі властивості, риси та прояви, які визначають його фахову поведінку і військово-професійну діяльність як суб’єкта військовопрофесійного буття та фахової діяльності у Збройних силах України» [5].

Важливий момент дослідження професійного зростання особистості та його зв'язок з професією завжди є предметом багатьох дисциплін. Питань професійного розвитку торкалися чимало вітчизняних науковців [3; 5; 6]. Досить часто працюючи над питаннями професіоналізму науковці пишуть про «суб’єктну компетентність», «військове середовище». Постійно оновлюється низка службових компетентностей і, якщо досвід гібридної війни вже почав описуватися в наукових та науково-популярних джерелах, то досвід повномасштабної війни, яка почалася з 24 лютого 2023 року ще знаходиться в початковій фазі дослідження. Досить цікавою є думка, яку ми зустрічаємо в

статтях цитованих нами науковців про потребу дослідження співробітництва військових, цивільних спеціалістів та населення.

Висновки Розуміння загальних понять в кожній національній мові отримує додаткові особливості. «Війна» має ознаки націоспецифічного сприйняття, як і загалом національна картина світу державно-національних спільнот. Культурні стереотипи, про які ми давно пишемо, також у семантиці «війни», «міжвоєння» та «повоєння» мають традиційне забарвлення та тлумачення. Майбутні війни, як і майбутнє суспільств, що втягнуті у воєнні конфлікти, цілком має право прораховуватися у футурологічних та прогностичних дослідженнях. Вважаємо, що суспільство в ментальному і технологічному плані отримало нові «ноу-хау» щодо смертоносних видів зброї – прикладом чого може слугувати хвиля модифікацій та використання дронів, щодо яких ще не розроблено військові концепції і засоби ефективного захисту. Відбудова знищеного також не лише технічний процес, але і характер ідеологічного розуміння майбутнього держави та її населення. Питання урбаністики та ментального здоров'я в сучасному та повоєнному просторі України повинні трансформуватися відповідно до розуміння механізмів бойових дій та опору населення. «Спокій» на цьому питанні коштував сотень тисяч життів мирних громадян всієї України та особливо втрачених міст, значну кількість з яких нам ще доведеться відвойовувати у ворога.

Війна та Повоєння піднімає питання виживання суспільства, економічної, демографічної та політичної стабілізації суспільства, реабілітації на фізичному та духовному рівнях мирних та військових, особливо тих, хто поранений чи перебував у полоні. Держава потребує відновлення здорової цілісності та поновлення ідентичності кожного громадянина та країни у цілому.

Війна – це низка конфліктів, які не закінчуються з перемогою. Конфлікти існують значно довше і це слід враховувати. Враховуючи цю обставину, потрібно на рівнях педагогіки, освіти, медичного догляду враховувати дію конфлікту, травми, застосовуючи при цьому методи прогностики, зокрема, військової прогностики та психолого-медичної прогностики. Таким чином, наука футурологія та екологічна футурологія набувають нового значення та розуміння.

Література:

1. Годзь Н., Б. Концепт війни в контексті розгляду питання екологічної футурології та задачі відновлення та відбудови: філософський аспект, *Вісник Національного технічного університету «ХПІ». Серія: Актуальні проблеми розвитку українського суспільства*. 2022. №2. Режим доступу http://aprus.khpi.edu.ua/issue/view/16333

2. Годзь Н. Питання урбаністики та ментальне здоров'я в сучасному та повоєнному просторі України. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : Матеріали IX міжнародної науково-теоретичної конференції (23-24 березня 2023 р. м. Черкаси)*. Черкаси, 2023. С. 72–74.

3. Мельниченко С.В., Овчинник В.А, Гудаль С.А Перспективи підготовки фахівців військових спеціальностей у системі ВВНЗ. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького Серія : педагогічні науки*. 2022. № 3. С. 39–45.

4. Южакова О. Концепт як головна одиниця когнітивної лінгвістики в аналізі терміносистем (на матеріялі термінології холодильної техніки). *Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології»*. 2010. № 675. С. 57–64. Режим доступу: https://science.lpnu.ua/terminology/all-volumes-and-issues/visnik-no-675-2010/koncept-yak-golovna-odinicya-kognitivnoyi

5. Ягупов В. В. *Професіоналізм військового фахівця*. Режим доступу: https://lib.iitta.gov.ua/10562/1/%D0%AF%D0%B3%D1%83%D0%BF%D0%BE%D0%B2_%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%84.pdf

6. Rakutis V. *Methodology of research on History of Milstsry Art*. A Methodological Reference Book. Vilnius, 2006. 63 p.

© *Василь Рожко*
ISSN 2312-7112

Отримана 11.11.2023

Прорецензована 15.11.2023

Прийнята до друку: 20.11.2023

e-mail: vasilrozhko1301@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-57-62

Рожко В. Феномен релігійного лідерства у формування екологічної свідомості: аналіз сучасного контексту. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 57–62.

УДК: 2:504

Василь Рожко

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА У ФОРМУВАННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ: АНАЛІЗ СУЧАСНОГО КОНТЕКСТУ

Автор акцентує увагу на ключових аспектах впливу релігійних лідерів на формування екологічної свідомості, включаючи біблійську перспективу щодо створення, моральні аспекти відповідальності перед природою, і можливості міжконфесійної співпраці для розв'язання екологічних проблем. Докладно проаналізовано аспекти взаємодії релігійних лідерів із природою та екологією, враховуючи не лише біблійську перспективу, а й моральні аспекти, пов'язані з відповідальністю перед природою. У статті автор визначає релігійних лідерів як ключових агентів у формуванні позитивного ставлення до екології в громадськості та підкреслює їхню важливу роль у вирішенні екологічних викликів у сучасному суспільстві. Проаналізовані конкретні заходи та ініціативи, які прихильники Християнської церкви вживають для підвищення рівня екологічної свідомості, що включає в себе не лише освіту через моральне виховання, але й публічні виступи релігійних лідерів на тему бережливого використання ресурсів та екологічних питань загалом.

Ключові слова: *екологічна свідомість, Біблія, екологічне виховання, відповідальність, споживання ресурсів, ініціативність.*

Vasyl Rozhko

THE ROLE OF RELIGIOUS LEADERS IN THE FORMATION OF ENVIRONMENTAL AWARENESS: ANALYSIS OF THE CONTEMPORARY CONTEXT

This scientific article explores the crucial aspects of the influence of religious leaders on the formation of environmental consciousness, focusing on both the biblical perspective on creation, moral aspects of responsibility towards nature, and the potential for interfaith cooperation in addressing environmental issues. The paper delves into the specificity of the terminology used in documents related to religious themes. It places a significant emphasis on the interaction between cultural, social, and linguistic factors in shaping the terminology within the discourse of religion.

The author conducts a comprehensive analysis of the interaction between religious leaders and nature, considering not only the biblical perspective but also the moral aspects associated with environmental responsibility. The study identifies religious leaders as key agents in cultivating a positive attitude towards ecology within society and underscores their crucial role in addressing contemporary environmental challenges. The research reveals how religious leaders can be not just spiritual guides but also leaders in developing sustainable environmental awareness.

The article emphasizes the importance of dedicating time to thoroughly explain these matters to ensure the understanding and engagement of parishioners when religious leaders invite them to participate. Furthermore, it underscores the necessity for religious leaders to set an example for their communities, organizations, or the wider public. It is noted that altering practices within religious institutions represents a primary means of involving community members in addressing climate change.

The paper also highlights the possibility of "greening" religious facilities as an example of what parishioners can do in their own homes. The article analyzes specific measures and initiatives undertaken by supporters of the Christian Church to elevate environmental consciousness, encompassing not only education through moral upbringing but also public statements by religious leaders on sustainable resource utilization and broader environmental issues.

Keywords: *environmental consciousness, Bible, environmental education, responsibility, resource consumption, initiative.*

Сучасний етап розвитку людства характеризується наявністю глобальних проблем, які вимагають негайного реагування з боку кожної окремої людини і всієї світової спільноти. Оскільки їх вирішення значною мірою залежить від рівня духовного розвитку суспільства, релігія може стати тією сполучною ланкою, яка допоможе усвідомити необхідність зміни ціннісних орієнтирів людини XXI століття. Слід зазначити, що Християнська Церква прагне відповісти на всі виклики глобалізованого світу, наголошуючи на тісному зв'язку між аксіологічною кризою та екологічною, що вимагає від суспільства формування нової парадигми взаємодії з навколишнім середовищем. Варто зазначити, що процес

розгляду екологічних проблем як пріоритетних, тобто таких, що потребують негайного вирішення, триває вже давно, але питання досі залишається відкритим питанням.

Релігійні інституції, як провісники духовності, відіграють важливу роль в акультурації. У цьому сенсі заслуговує на увагу те, як інститут релігії та духовності впливає на збереження навколишнього середовища через її доктрини та більш безпосередньо через релігійні обряди, події тощо. На цьому тлі це дослідження прагне запропонувати критичний, зацікавлений погляд на те, як саме духовні переконання та дії релігійних лідерів чи реалізований ними вибір впливають на поведінку в навколишньому середовищі, а також як духовність можна творчо використати для підживлення ставлень, які закріплюють екологічну стійкість. При цьому ми орієнтуємося на два домінантних погляди, згідно з якими джерелом духовності є або релігія, або природа [9].

Місце екологічного питання у діяльності релігійних лідерів

Місце екологічного питання в діяльності релігійних лідерів є важливим елементом їхнього внеску у суспільство та формування екологічної свідомості у віруючих. Це дозволяє їм впливати на погляди та поведінку своїх прихожан у важливій сфері турботи про наше спільне оточення.

Багато релігійних лідерів, які працюють над питаннями клімату, жонглюють кількома ролями і діють у різних сферах. Деякі з них є активними членами духовенства. Інші відійшли від активного служіння і використовують свої посади для роботи в правозахисних чи освітніх організаціях через релігійну призму. Кожна з цих позицій має свої виклики та можливості. Хоча обов'язки священнослужителів, які очолюють громади, різняться, ті, хто включає компонент політичної роботи у свої стандартні обов'язки, додають до своєї ролі суттєво новий вимір. Рішення зайнятися питанням зміни клімату в релігійній інституції не є несуттєвим. Для багатьох лідерів це вибір, який змінює те, як вони ідентифікують себе як священнослужителі. При цьому ми можемо говорити і про вплив на їхні громади у цілому [10].

Роль релігійного лідера є вимогливою і включає в себе безліч видів діяльності та обов'язків. Хоча конкретні функції духовенства дуже різняться залежно від релігії та конфесії, можна виділити кілька спільних факторів. Релігійні лідери тлумачать Святе Письмо і скеровують свою громаду в релігійних питаннях етичної поведінки. Вони служать рольовими моделями для послідовників, які дивляться на них як на приклади праведного життя.

Священнослужителі пропонують емоційну підтримку у важкі часи і дають поради послідовникам, які потрапили у скрутне становище. Вони проводять церемонії та здійснюють ритуали народження, повноліття, шлюбу та смерті. Багато релігійних лідерів відповідають за матеріально-технічні потреби громади, що може включати в себе як бюджетну, так і організаційну роботу. Представники духовенства також виступають речниками і часто сприймаються як репрезентанти своїх громад перед широким загалом.

Останнім часом духовенство стало мотивованим до роботи над кліматичними питаннями, оскільки це питання має важливе значення для їхньої місії як релігійних лідерів.

Виховання бережливого ставлення до природи під час соціального служіння

Церква може включати в свою діяльність освітні ініціативи для підвищення свідомості про екологічні питання. Лідери можуть проводити лекції, семінари та інші форми навчання, наголошуючи на важливості бережливого використання ресурсів та екологічного впливу. Участь може включати ініціювання та участь у проєктах з природозбереження, таких як очищення місцевих прибережних зон, лісів, а також збір та переробка відходів.

Церква може сприяти підвищенню екологічної свідомості двома основними способами. Перший спосіб – заохочувати людей використовувати природні ресурси, які є частиною творіння, подарованого у соціальному служінні. Це, наприклад, душпастирська опіка над хворими через систему церков при лікарнях, церковна опіка над сиротами та допомога багатодітним сім'ям. Другий шлях – надання християнськими церквами реальної допомоги людям, які постраждали від екологічних катастроф, або робота по запобіганню передбачуваним катастрофам у співпраці з місцевим населенням. У процесі такої допомоги (прикладом є соціальне служіння церков і міжнародних організацій після природніх катастроф) постраждалі люди будуть забезпечені чистою водою, їжею, одягом та іншими предметами першої необхідності. Важливим є забезпечення екологічно безпечними продуктами та надання консультативної допомоги з питань особистої гігієни, екологічно чистого способу життя тощо [1].

Для того, щоб здійснювати дияконську освітню діяльність, перш за все, дияконство повинне бути вже розвинутим в регіоні, де є регулярна християнська церква. Якщо в регіоні є кілька християнських конфесій і одна з них не може дозволити собі таку соціальну роботу, то конфесії можуть об'єднатися і організувати постійну соціальну роботу, а потім поступово впроваджувати і виховувати бережливе ставлення до Божого творіння – природи. Це може включати в себе навчання відповідальному ставленню до природних ресурсів і, відповідно, планування різних екологічних заходів та проєктів [2].

Лідери у соціальному служінні виступають в якості прикладу для інших, демонструючи своє зобов'язання до бережливого ставлення до природи. Це може включати в себе участь у природоохоронних проєктах, сортування сміття, енергоефективні практики та інші екологічно орієнтовані дії.

У своїх виступах релігійні лідери підкреслюють ідею відповідальності перед Богом за те, як парафіяни використовують ресурси планети. Це може включати в себе призиви до більш стійкого споживання, зменшення викидів та участь у природоохоронних програмах.

Практичні аспекти формування екологічної свідомості релігійними лідерами США

Як приклад, хочемо проаналізувати досвід формування екологічної свідомості релігійними лідерами США. Зокрема, важливою є постать преподобного Ерла Котіна – уніатського універсаліста у Берклі, штат Каліфорнія. Почуття відповідальності вжити заходів щодо формування екологічної свідомості мотивувало преподобного Е. Котіна до кліматичної роботи і привело його до активної участі в питаннях кліматичної справедливості. Він займає керівні посади в таких організаціях, як Унітарне універсалістське міністерство Землі та Альянс соняшника (екологічна організація в Річмонді, Каліфорнія).

Іншим прикладом може слугувати преподобний Кен Чемберс, пастор Вестсайдської місіонерської баптистської церкви в Окленді, Каліфорнія, який переконаний у тому, що роль духовенства полягає – відстоювати справедливість – соціальну, економічну, расову, кліматичну. Преподобний К. Чемберс працює над досягненням справедливості через кампанію «Ні вугіллю в Окленді», яка бореться з будівництвом терміналу для експорту вугілля в малозабезпеченій, переважно афроамериканській громаді Західного Окленду [3].

Центральне місце соціальної справедливості було підтримано іншими релігійними лідерами. Багато хто з них визначили її як фундаментальну частину того, що для них означає бути віруючою людиною.

Саллі Бінгем є президентом і співзасновником національної організації «Interfaith Power & Light» (IPL), яка має на меті представити релігійну відповідь на зміну клімату. Вона відзначала, що протягом тривалого часу між Єпископальною Церквою і Фондом захисту довкілля не було ніякого перетину. У 2000 році преподобна С. Бінгем залишила своє парафіяльне служіння і допомогла заснувати Каліфорнійську міжконфесійну організацію «Interfaith Power & Light», щоб залучити людей віри і громади на боротьбу зі зміною клімату.

Каліфорнійська модель була успішною, і зараз IPL поширилася на сорок штатів і налічує 18 000 конгрегацій у своїй мережі. Преподобна С. Бінгем була членом Консультативної ради президента Б. Обами з питань партнерства на основі віри та добросусідства, а також має численні почесні нагороди та відзнаки. Вона входила до ради директорів Фонду захисту довкілля, Робочої групи з питань довкілля, Мережі кліматичних дій США та дорадчої ради Спілки стурбованих вчених [7].

Пов'язуючи зміну клімату з релігійним мандатом допомагати іншим, преподобна С. Бінгем формулює етичний імператив діяти. Оскільки зміна клімату має такі широкомасштабні наслідки для питань справедливості, ігнорування цих питань стає морально і релігійно неправильним.

Преподобний Кім Морроу є виконавчим директором Міжконфесійної програми «Power and light» в Небрасці, де часто проповідувала щодо небезпеки зміни клімату, використовуючи конкретні біблійні тексти та вчення, які відображають питання сталого розвитку. У 2015 році вона була визнана в Білому домі однією з дванадцяти кліматичних релігійних лідерів в рамках ініціативи «Champions of change» за її роботу по заохоченню релігійних громад до участі у вирішенні питань зміни клімату [8]. Хоча цінності соціальної справедливості є основними мотивами для священнослужителів, ці особи також використовували багато з тих самих цінностей, щоб донести важливість зміни клімату для своїх парафіян.

Преподобний Флетчер Харпер, директор національної організації «Green Faith», описав свій процес залучення парафіян як послідовність, що починається з проповіді, за якою слідує розповсюдження

освітньої інформації, наприклад, листівки або церковного бюлетеня, а потім запрошення членів організації на демонстрацію або захід. Преподобний Харпер служив парафіяльним священиком протягом десяти років і займав керівні посади в Єпископальній Церкві до того, як приєднався до «Green Faith». На всіх цих посадах він багато проповідував на релігійній основі для роботи над проблемами клімату [4]. Цей елемент проповіді був підтриманий іншими священнослужителями, які також підкреслили корисність церкви як місця, з якого можна розповідати парафіянам про кліматичні зміни.

За допомогою проповідей лідери можуть чітко показати зв'язок між кліматом і вірою. Преподобний Чемберс наголошує на важливості приділяти час повному поясненню екологічних питань, щоб люди зрозуміли їхню суть. Це, без сумніву, підвищує ймовірність того, що вони відгукнуться, коли він запросить їх до участі в екологічних проєктах. Він залучає парафіян, говорячи про зміну клімату і соціальну справедливість «кожного недільного ранку, на кожному вивченні Біблії і на кожній зустрічі громади». Це повторення є важливим, оскільки свідчить про віру лідера в те, що постійна прихильність до проблеми зміни клімату посилює для парафіян релігійну важливість цих питань.

Другим елементом, який варто відзначити, це важливість бути прикладом для своїх громад, організацій чи широкої громадськості. Моделювання того, як жити з повагою до довкілля, демонструє рівень особистої жертовності, який несе особисту самопожертву, яка має додаткову вагу, коли вона походить від людини, що має вплив.

Мобілізація парафіян до дій є третім основним напрямком роботи релігійних лідерів у своїх громадах. Зміна практик у церквах була основним способом залучення членів громади до вирішення проблеми зміни клімату. Екологізація релігійних об'єктів може включати перехід на біорозкладний або багаторазовий столовий посуд, участь в аудитах енергоспоживання та відходів, або встановлення сонячних панелей на даху. Преподобний Бінгем відзначив важливість озеленення молитовного будинку, тому що це слугує прикладом того, що можуть зробити парафіяни у власних домівках. Таким чином, інституційні зміни можуть запропонувати можливість для членів Церкви долучитися до них: або повторюючи дії громади у власному житті, або беручи участь у у процесі ухвалення та реалізації рішень у громаді.

Кліматичні проєкти в громаді можуть слугувати тренувальним майданчиком для її членів з метою набуття досвіду та навичок, які потім можна застосувати в інших ситуаціях. Незалежно від того, чи є релігійний лідер тим, хто розпочинає ініціативу, заохочення і підтримка з боку духовенства може надихнути парафіян взяти на себе відповідальність за проєкт і мобілізувати їх до подальших дій.

Однак потрібно виходити за рамки індивідуальних змін у способі життя, а також долучатися до організованої соціальної діяльності. Наприклад, хоча преподобний Харпер підтвердив важливість озеленення молитовного будинку, він твердо переконаний, що метою релігійного екологічного руху є не просто зробити релігійні установи екологічно чистими, а вивести суспільство на справді свідомий шлях. При цьому додає, що освітні зусилля та покращення способу життя є корисними і важливими для формування свідомості, оскільки встановлення сонячних панелей на церквах не приводить до системних змін, необхідних для подолання кліматичної кризи.

Для багатьох релігійних лідерів ці два способи залучення не є взаємовиключними. Оскільки релігійні групи займають позиції інституційної влади, вони мають можливість впливати як на індивідуальну поведінку своїх прихожан, так і працювати над досягненням кліматичних дій на системному рівні. З огляду на те, що кліматична криза продовжує зростати, священнослужителі все частіше вирішують вийти за рамки конгрегаційного рівня, а також брати участь в організованому політичному спротиві.

На рішення лідерів брати участь у кліматичному русі може впливати низка факторів, зокрема, їхня власна політика та політика їхніх громад, зобов'язання перед своїми громадами, а також тиск з боку влади в межах своєї конфесії. Доречність різних типів домовленостей може змінюватися залежно від контексту кожної громади, а також від позиції лідера, його впливу, старшинства і готовності йти на ризик.

Хоча деякі священнослужителі, які очолюють громади, знаходять способи приймати участь у кліматичному русі, найактивніше до нього долучаються релігійні лідери, які залишили активне служіння, щоб працювати в релігійних політичних організаціях. Для багатьох з них значна частина їхніх зусиль пов'язана з роботою з іншими громадами та релігійними лідерами, щоб долучитися до вирішення кліматичних проблем. Наприклад, як директор організації «Green Faith», преподобний Харпер

працює над підтримкою місії організації «надихати, навчати і мобілізувати людей різної релігійної приналежності для екологічного лідерства» [5].

Оскільки «Green Faith» є міжконфесійною коаліцією, яка співпрацює з релігійними організаціями по всій країні, преподобний Харпер відіграє важливу роль у кліматичному русі, координуючи релігійну присутність на демонстраціях чи заходах, формуючи комунікаційні матеріали для ЗМІ та визначаючи лідерів парафій, яких він може заохотити до участі.

IPL надає ресурси, як наприклад, фінансові посібники для встановлення сонячних панелей на релігійних об'єктах, поради щодо енергоефективності та проведення енергоаудиту, а також зразки проповідей на тему зміни клімату для лідерів кожної релігії та конфесії. IPL також працює через механізми колективних дій та громадської організації, що дозволяє їй брати участь у боротьбі зі зміною клімату як учаснику руху на додаток до роботи, яку вона проводить з конфесійними організаціями.

Один із способів, у який релігійні лідери використовують децентралізовану мережу релігійних лідерів, є публічні заяви про важливість зміни клімату у партнерстві з іншими священнослужителями [6]. Цей підхід не тільки включає індивідуальних релігійних лідерів, але й акцентує на партнерстві між різними священнослужителями для спільної мети екологічної турботи.

Релігійні лідери об'єднують свої зусилля для спільної цілі – зміни клімату, визначаючи її як важливий момент для їхніх віровчень. Партнерство в цьому контексті стає ключовим елементом, оскільки релігійні лідери спільно працюють над вирішенням екологічних питань.

Децентралізована мережа дозволяє ефективно масштабувати повідомлення про важливість зміни клімату. Релігійні лідери, представлені у різних географічних областях та релігійних традиціях, можуть одночасно виступати з публічними заявами, забезпечуючи масовий вплив. Децентралізована мережа розподілення релігійних лідерів дозволяє адаптувати повідомлення до конкретних культур та традицій. Вони можуть виражати важливість екології через призму різноманітних культурних цінностей та переконань. Такий формат дозволяє релігійним лідерам співпрацювати з представниками інших сфер, зокрема, бізнесом, освітою та громадськими організаціями для створення глибокого та комплексного впливу на проблеми зміни клімату.

Висновки

Релігійні лідери виступають не лише як теоретики, але й як практики, деталізуючи конкретні ініціативи та програми, які активно сприяють сталому використанню ресурсів та екологічній освіті. Місце екологічного питання у діяльності релігійних лідерів визначається їхнім глибоким переконанням у важливості збереження природи та створення гармонійного співіснування людини з навколишнім середовищем. Це також відзначається їхньою здатністю об'єднувати вірян та інші релігійні спільноти для спільного реагування на екологічні виклики. Публічні виступи лідерів виступають ефективним засобом формування позитивної екологічної свідомості в широкому громадському вимірі.

Ми хочемо наголосити не лише на важливості релігійних лідерів у впливі на екологічну свідомість, але й на їхній активній ролі у практичних діях та ініціативах. В сучасних умовах релігійні групи виступають важливими каталізаторами для змін у свідомості та поведінці вірян, сприяючи збереженню природи та сталому розвитку. Це відкриває перспективи для подальших досліджень і розвитку практичних стратегій для впровадження принципів екології в релігійних спільнотах.

Література:

1. Біланич М. М. Екологічне виховання під час соціального служіння церкви. *Збірник наукових праць Уманського державного педагогічного університету ім. Павла Тичини*. 2011. Ч. 2. С. 19–27

2. Біланич М. М. Способи формування християнської екологічної свідомості під час соціального служіння церкви, 17 жовтня 2023. Режим доступу: https: //www.researchgate.net/publication/ 310951731_SPOSOBI_FORMUVANNA_HRISTIANSKOI_EKOLOGICNOI_SVIDOMOSTI_PID_CAS_SOCIALNOGO_SLUZINNA_CERKVI

3. BondGraham D. Coal Money Divides Oakland's Churches. *East Bay Express*. 2016. 17 October 2023. Режим доступу: https: // eastbayexpress.com/coal-money-divides-oaklands-churches – 2–1/

4. GreenFaih. (n. d.). *GreenFaith's Staff*. 17 October 2023. Режим доступу: http: // www.greenfaith.org/about/staff/greenfaiths-staff

5. GreenFaith. (n. d.). *Mission and Areas of Focus*. 17 October 2023. Режим доступу: http://www.greenfaith.org/about/mission-and-areas-of-focus

6. Mastaler J. S. The role of Christian ethics, religious leaders, and people of faith at a time of ecological and climate crisis. *New Theology Review*, 2013, №26 (2). PP. 43–48. https://doi.org/10.17688/ntr.v26i2.992

7. Nadeem R. Involvement by religious groups in debates over climate change. *Pew Research Center. Pew Research Center's Religion & Public Life Project*. 17 October 2023. Режим доступу: https://www.pewresearch.org/religion/2022/11/ 17/sidebar-involvement-by-religious-groups-in-debates-over-climate-change/

8. Nebraska Interfaith Power & Light. (n. d.). *Morrow*. 17 October 2023. Режим доступу: http://www.nebraskaipl.org/?page_id=323.

9. Omoyajowo K., Danjin M., Odipe O. E., Mwadi B., May A. D., Ogunyebi, A., Rabie, M. Exploring the interplay of environmental conservation within spirituality and multicultural perspective: insights from a cross-sectional study. Environment, *Development and Sustainability*. 17 October 2023. Режим доступу: https://www. ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10199440/

10. Waschenfelder J. Christianity And The Climate Crisis: Theological Assets and Deficits. *Feminist Theology: The Journal of Britain & Ireland School of Feminist Theology*, 2014, № 22 (3). PP. 269–289.

© *Микола Харламенков*
ISSN 2312-7112

Отримана 13.11.2023

Прорецензована 17.11.2023

Прийнята до друку: 20.11.2023

e-mail: mykola.kharlamenkov@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2023-25-63-69

Харламенков М. Християнська ґенеза лібералізму: від соціального вчення кальвінізму до Джона Лока. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : *науковий журнал.* Острог : Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 63–69.

УДК: 1:32

Микола Харламенков

ХРИСТИЯНСЬКА ҐЕНЕЗА ЛІБЕРАЛІЗМУ: ВІД СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАЛЬВІНІЗМУ ДО ДЖОНА ЛОКА

Ця стаття присвячена дослідженню зв'язку між кальвіністським соціальним вченням (вираженим в пуританізмі й вігізмі) та ідеологією лібералізму. Теологія Ж. Кальвіна була прогресивною та в деякому революційній для політичної царини. Вони заклали підґрунтя для обмеженого врядування, а саме це і є базис, на якому зріс республіканізм та сучасна ліберально-демократична система. Ж. Кальвін з усіх реформаторів був найзапеклішим ворогом тиранії як церковної, так і світської. А його послідовники, насамперед гугеноти та пуритани, найрадикальніші поборники свободи. "Фанатик кальвінізму був фанатиком свободи, бо в моральній війні за свободу його віровчення було зброєю та найвірнішим союзником у боротьбі" (Лекція 3. Кальвінізм і політика. А. Кайпер). Нонконформісти в лоні Англіканської церкви вели безкомпромісну боротьбу за чистоту християнської віри, що ніяк не відволікало від сумлінної праці та накопичення капіталу. Адже свобода не є свободою, якщо вона часткова. Вільнолюбний дух пуританізму просто не міг співіснувати з ідеєю божественного права королів та натхненною нею монархічним свавіллям. Спочатку розписом пера ревні кальвіністи покінчили з тиранами, а згодом під керівництвом О. Кромвеля буквально обезголовили монархію та встановили республіканський лад. Монархам все ж вдалося повернути трон, але поразка пуританізму під час Реставрації оманлива. Бо релігійні нонконформісти спромоглися безповоротно переформатувати ідейний та ціннісний ландшафт, в якому свобода набула культового значення для англійців. Зрештою спадкоємці пуритан – партія свободи вігів зробила все, аби вислів «англійська королева» означав саме те, що він означає зараз. А видатний представник цієї партії Дж. Лок надав цим ідеям філософського обґрунтування.

Ключові слова: *свобода, релігія, пуританізм, Ж. Кальвін, кальвінізм, вігізм, лібералізм, Дж. Лок, англосаксонська ліберальна традиція.*

Mykola Kharlamenkov

THE CHRISTIAN GENESIS OF LIBERALISM: FROM THE SOCIAL TEACHING OF CALVINISM TO JOHN LOCKE

"Among all the peoples of the world, the English excel in three extraordinary things – piety, freedom, and trade" – these words belong to Jean Louis Montesquieu (Max Weber 48). He, like another prominent French Enlightenment thinker, Voltaire, admired the English liberal system and did not give up hope for its implementation in his homeland. Although French Enlightenment figures are more famous than English ones, and historians traditionally pay much more attention to the Great French Revolution than to the Glorious Revolution, the English Enlightenment and the English Revolution took place earlier in time and had a greater impact on world history. In fact, the French, to some extent, emulated the English, including the founder of liberalism, J. Locke, who will be given special attention in this article. Therefore, liberalism is not an invention of the French; it became the quintessence of the evolutionary progress of English history, the key events of which occurred in the 17th century. And French liberal maxims and experiments took place only in the next century. Historical assessments of the Great French Revolution differ, but all recognize the striking difference between its idealistic intentions and brutal reality. The struggle for freedom degenerated into the bloody Robespierre terror and eventually into the Napoleonic dictatorship. Of course, the question of why the French Enlightenment project did not have practical success will always remain rhetorical, as it is impossible to reach a consensus on the assessment of such a complex historical phenomenon in the ideologically engaged humanitarian field. However, this should not prevent researchers from trying to understand the essence of this phenomenon.

Key words: *freedom, religion, Puritanism, John Calvin, Calvinism, Whiggism, liberalism, John Locke, Anglo-Saxon liberal tradition.*

«Англійці серед усіх народів світу ведуть перед у трьох надзвичайно важливих речах – набожності, свободі і торгівлі» – ці слова належать Жану Луї Монтеск'є [2, с. 48]. Він, так само як інший видатний французький просвітник Вольтер, захоплювався англійським ліберальним устроєм та не полишав сподівань на його імплементацію в себе на батьківщині. Хоча французькі просвітники більш іменити від англійських, а французькій революції історики традиційно приділяють значно більше уваги, ніж Славній революції, втім саме англійське Просвітництво та англійська революція

відбулися раніше в часі та мали більший вплив на світову історію. Власне, французи певною мірою калькулювали англійців, зокрема й родоначальника лібералізму Дж. Лока, якому в даній статті буде приділена особлива увага. Тому лібералізм не винахід французів, він став квінтесенцією еволюційного поступу англійської історії, ключові події якої припали на XVII століття. А французькі ліберальні сентенції та експерименти відбулися лише в наступному столітті. Історичні оцінки французької революції різняться, втім всі визнають разючу різницю між її ідеалістичними намірами й жорстокою реальністю. Боротьба за свободу виродилася в кривавий робесп'єрівський терор і зрештою в наполеонівську диктатуру. Звісно, питання, чому французький просвітницький проєкт не мав практичних успіхів, на завжди залишиться риторичним, адже не можливо дійти консенсусу щодо оцінки такого складного історичного явища в ідеологічно заангажованій гуманітарній царині. Однак це ніяк не має утримувати дослідників від спроб дійти до розуміння суті цього феномену. Зокрема автор цієї статті вбачає можливу причину історичної катастрофи французької нації в ігноруванні, як теоретиками, так і революційними практиками важливості релігійного фактора. Попри те, що Монтеск'є відзначив англійську набожність, французи намагалися без неї досягнути успіхів у свободі й торгівлі, ба більше, вважали її однією з найбільших перепон на цьому шляху. Французька революція підняла на свої прапори свободу й під цим стягом руйнувалися собори та вбивалося духовенство. За цим уважно спостерігав сучасник цих подій Е. Берк, видатний мислитель англосаксонської ліберальної традиції, – та не йняв віри, тому, як можна так легковажити питанням релігії у справі свободи. Для Е. Берка, як і для більшості мислителів англосаксонської ліберальної традиції, свобода невільна від релігії.

«Лібералізм» є терміном, який оповитий численними конотаціями, що деколи формують його узагальнене, чи навіть емоційно забарвлене сприйняття. Одним із таких спрощень є трактування лібералізму як секулярної, навіть войовничої до християнства політичної ідеології. Незважаючи на те що це половинчаста інтерпретація, яка відображає характер лише одного з напрямків ліберальної думки, все одно це не завадило закріпити за лібералізмом реноме антирелігійної ідеології.

Цьому можна знайти кілька пояснень. Лібералізм асоціюється, насамперед, з іменами Вольтера, Руссо та виплеканою їхніми ідеями Французькою революцією, яка за своєю суттю була антиклерикальним явищем. Інколи складається враження, що англійські ліберали, які були родоначальники лібералізму, та їхні американські послідовники залишаються в тіні так само, як їхня інтерпретація свободи в межах християнського морального вчення. Ідеї Дж. Лока, Б. Константа, Е. Берка, Лорда Актона та ще цілої низки англосаксонських авторів втрачають популярність в академічному середовищі. Інтелектуальна еліта на Заході у своїй абсолютній більшості сповідує ліві погляди, для позначення яких Ф. Гаєк використовує терміни «конструктивістський раціоналізм» та «соціалістична мораль». При цьому зауважимо, що в обох цих дефініціях міститься радикальний секуляризм.

Спостереження Ф. Гаєка поділяло чимало праволіберальних мислителів і політичних діячів другої половини XX століття. Серед них К. Поппер, М. Тетчер, І. Крістол, Р. Нісбет, Д. Лал. А книги «Опій інтелектуалів» Р. Арона та «Бог і людина в Єлі» В. Баклі цілковито присвячені цій проблематиці.

Ліві інтелектуали, які свою ідейну генеалогію ведуть від французького Просвітництва, віддають перевагу визначенню свободи, представленому в працях Ж.-Ж. Руссо, та нехтують початковою дефініцією, яку дали цьому терміну англосаксонські автори. Таким чином, можемо ствердити, що французька ліберальна традиція, названа континентальною, впродовж минулого століття і до нашого часу, знайшовши своє вираження в соціал-ліберальній ідеології, домінує над англосаксонською ліберальною традицією. Це не могло не позначитися на тому, що лібералізм трактується як антитеза християнству. У сучасного ліберала викликає обурення сама претензія християнства на монопольне володіння істиною. Вони вбачають у цьому пряму загрозу плюралізму ліберального суспільства. А християнська мораль, яка для англосаксонських лібералів завжди була запорукою свободи, сприймається сучасними лібералами не інакше, як кайдани для індивідуальної свободи.

Помітним є також і те, що англосаксонський лібералізм втратив свій вплив не тільки в академічних колах, але й у партійних. На Заході, окрім неоконсервативного крила Республіканської партії, важко знайти бодай когось, хто б тримався його ціннісних орієнтирів. Коли філософська ідея не знаходить своїх адептів у практичній політиці, вона перестає впливати на широкий електоральний загал та формувати політичну культуру й інститути. Таким чином під загрозою опиняється ліберальна демократія, біля джерел якої стоїть саме Дж. Локк, а не Ж. Ж. Руссо.

Згаданий неоконсерватизм у значенні поодинокого виразника ідей англосаксонського лібералізму та його християнського духу, окрім позитивної ролі продовжувача величної ліберальної традиції,

створив плутанину в політичних термінах, яка не пішла на користь лібералізму. Це сталося через деякі особливості американської політики.

Річ у тому, що американський консерватизм, за визначенням С. Гантінгтона, – це захисна реакція на загрози ліберальній системі, заснованій на ключових ідеях філософії Джона Лока. «Зберігаючи досягнення національного лібералізму, американським лібералам нема до кого звернутися по допомогу, окрім як до консерватизму» [12, с. 473]. Ця думка запозичена С. Гантінгтоном у видатного дослідника американського лібералізму Л. Харца, який резюмував, що в американській політичній думці відсутня класична для європейців дихотомія – лібералізм проти консерватизму. На американській землі дві ідеології слугують спільній меті – збереженню американської ліберальної політичної системи. Таким чином, між Дж. Локом і Е. Берком можна поставити знак рівності [10, с. 146].

Американські захисники ліберального порядку в другій половині XX століття почали дистанціюватися від терміну лібералізм, через те що їхні опоненти зліва (соціал-ліберали) монополізували це поняття, називаючи себе просто лібералами. Одним із тих, хто не хотів мати нічого спільного з таким лібералізмом, що втратив під собою автентичний політичний і моральний фундамент, був Ірвінг Крістол. Ця людина стала родоначальником того, що згодом отримало назву «неоконсерватизм». Як він сам пояснив, цю назву вони отримали від своїх супротивників (соціал-лібералів) [5, с. 6], і чомусь не стали заперечувати її. Таким чином, з легкої руки лівих лібералів праві ліберали стали називатися неоконсерваторами. Ця обставина у цілому відіграла негативну роль у формуванні неправильних конотацій в розумінні ліберальної ідеології. З того часу назва «ліберал» позначає людину поміркованих лівих поглядів. А неоконсерватор відтоді став сприйматися як антиліберал. Хоча, насправді, неоконсерватори – це також ліберали, але праві, які стали в опозицію до лівих, так званих «соціал-лібералів». Одні спираються на англосаксонську ліберальну традицію, а інші – на континентальну. Перші прохристиянські, а другі – секулярні. Ця обставина особливо важлива в контексті розпочатої з 1960-х років Культурної війни в США, яка триває і по цей час. Це протистояння між правим і лівим політичним табором за контроль над морально-етичною сферою, у якому неоконсерватори захищають юдео-християнські підвалини американської культури, в той час як ліберали намагаються надати їй світського духу. Таким чином, впродовж десятиліть цієї війни за лібералізмом закріпилося стійке реноме антихристиянської ідеї.

Відтак, зі сказаного вище можемо виокремити декілька головних думок. По-перше, непрості стосунки з християнством склалися лише в одного з напрямків ліберального вчення, а саме в континентальній ліберальній традиції й похідній від неї соціал-ліберальній ідеології. Тому є грубою помилкою вважати секуляризм компонентою усього лібералізму.

По-друге, саме через домінування лівих в академічному та політичному дискурсі лібералізм континентальної традиції з притаманним йому антиклерикалізмом та секуляризмом набув найбільшого впливу як у політичній філософії, так і в практичній політиці. Це призвело до поширення грубої помилки, коли секуляризм став сприйматися невіддільним від ліберального вчення.

По-третє, існує англосаксонська ліберальна традиція, яка виключає навіть натяк на конфлікт з християнством, більше того ця традиція виникає з християнської світоглядної парадигми. А оскільки лібералізм бере свій початок з англосаксонської традиції, то можна вважати, що в цілому ця ідеологія є похідною від християнської соціальної доктрини, точніше, від її протестантського різновиду.

Йорг Гвидо Хюльсманн у передмові до книги «Ralph Raico The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton», іронічно зазначає, що в сучасній тотально секуляризованій культурі сміливим видається твердження про те, що релігія і свобода доповнюють один одного, а позиція, відповідно до якої релігія, зокрема християнська віра, є основою індивідуальної свободи, – цілковите нахабство [11, с. iii].

Англосаксонські ліберали, взявши за основу християнські фундаментальні приписи, їх значно розширили та конкретизували для соціальної сфери. Ліберали пояснили, що таке природні права, свобода, взаємовідносини індивіда та соціуму, ставлення до власності й закону, роль та межі держави. Дж. Лок, Е. Берк, А. Сміт, Дж. Медісон, Лорд Актон, Б. Констант, А. де Токвіль творили ліберальну теорію з вірою в існування вищого порядку, що мав якомога повніше відобразитися в соціальній сфері. Мова йде не про особисту віру чи тим паче про метафізичні підстави моралі, а про християнські світоглядні засади та про визнання соціальної користі від християнської релігії. Наприклад, Ф. Гаєк, який ставив себе поряд з вище згаданими мислителями, визнавав важливість християнства, хоча й був агностиком.

Потрібно наголосити, що лібералізм спирається на християнську традицію і захищає її, але при цьому не втручається в справи релігії. Ліберали не опікуються духовними благами людини, залишаючи цю царину християнській релігії, натомість зосереджені на усуненні зовнішніх причин болю й страждань. «Не через зневагу до духовного, а, навпаки, завдяки переконанню, що щастя людини залежить насамперед не від їжі та одягу, а від того, що людина плекає сама в собі – той внутрішній світ, який не може бути доторканим зовнішнім регулюванням» [8]. Ніяка політична доктрина не може зцілити душу, так само релігія не спроможна ефективно виконувати політичну функцію, притаманну державі. Отож, можна вважати, що лібералізм, розширивши загальні християнські принципи на соціальну сферу, водночас відокремив церкву від держави. Як ми згодом переконаємося, у цьому немає суперечності.

Говорячи про походження лібералізму, слід внести одну важливу поправку. Вона унеможливить помилкове сприйняття, породжене історичними особливостями появи інших ідеологій. Марксизм, анархізм, ревізіонізм, націонал-соціалізм нерозривні з їхніми теоретиками. К. Маркс, Ф. Енгельс, М. Бакунін, П. Кропоткін, Е. Бернштейн мали на меті розробити теоретичні засади ідеологічної системи для її практичної політичної імплементації. Іншими словами, вони цілеспрямовано творили ідеологію, тобто були ідеологами. Нічого подібно не можна сказати про англосаксонську ліберальну традицію, на ґрунті якої, між іншим, проріс консервативний напрямок думки, авторства Е. Берка. Так от, ані лібералізм, ані консерватизм не були задумані їхніми авторами як ідеології. Дж. Лок, А. Сміт, Е. Берк писали свої праці як політико-філософські рефлексії на актуальні соціально-політичні процеси всередині Англії та за її межами. Вже потім з цих робіт були виділені ключові засади і покладені в основу ідеологій лібералізму та консерватизму. Сам Берк про це пише таким чином: «Запевняю вас: я не претендую на оригінальність. Я лише викладаю перед вами загальноприйнятні у нас думки, які від незапам'ятних часів і до цього дня тішаться незмінним схваленням і настільки нагніздилися в моєму розумові, що мені годі відрізнити те, що я перейняв від інших, від моїх власних розмірковувань» [1, с. 411].

Не применшуючи ролі теоретиків ліберальної думки, слід виразно наголосити, що ідея свободи не була винаходом кмітливого розуму. Англосаксонські автори лише підсумували панівні на Британських островах ідеї та дали їм належне філософське обґрунтування. Ось як цю думку висловив Ф. Гаєк: «Отже, тільки під час своїх спроб пояснити принципи порядку, що вже існував, але в недосконалій формі, Адам Сміт та його послідовники розвинули базові принципи лібералізму, щоб довести бажаність їхнього універсального застосування» [3, с. 20].

Жадання волі є глибоко вкоріненим у людську природу. Проте тільки деякі народи впродовж усієї історії спромоглися побудувати соціальну систему на наріжному камені свободи. Стародавні євреї, греки, римляни сформували відкриті суспільства, однак притаманний їм рівень свобод не йде в жодне порівняння з політичними, а що найголовніше, з індивідуальними свободами, до яких в еволюційний спосіб прийшли деякі європейські народи. Незаперечним є той факт, що ідея індивідуальної свободи, яку Б. Констант приписує виключно європейцям, зародилася в лоні християнської цивілізації і що цим прагненням до індивідуальної свободи спершу рухала виключно релігійна ревність. Народження Нової Європи з її прогресивними ціннісними смислами почалося в горнилі жорстокої релігійної боротьби за часів Реформації. Конфлікт з католицькою церквою змусив протестантів захищати свої релігійні свободи. Коли сильне релігійне почуття прориває крізь закостенілі інституційні форми релігії й засновує нове віровчення, це побуджує спрагу до більшої свободи [14, с. 44].

Найбільшим виразником цих прагнень став Жан Кальвін. Це твердження викликає роздратування у людей, які досі знаходяться в полоні радянського стереотипу, відповідно до якого Кальвін жорстокий тиран, а його послідовники – це темні люди, фанатики, скнари. Безумовно, Кальвін не був демократом і гуманістом в тому значенні, в якому сьогодні розуміють ці слова. Його висловлювання та окремі дії слід розуміти в контексті часу, в якому він жив. Ми не маємо можливості розглянути всі контроверсійні аспекти вчення і біографії цього великого реформатора. Що є важливим для нас – це відзначення прогресивності та в дечому революційності вчення Кальвіна для політичної царини. Він окреслив шлях для обмеженого врядування, а саме це і є базис, на якому зріс республіканізм та сучасна ліберально-демократична система. Ж. Кальвін з усіх реформаторів, був найзапеклішим ворогом тиранії як церковної, так і світської. А його послідовники, насамперед гугеноти та пуритани, найрадикальніші поборники свободи. «Жан Кальвін […] погодився, що правителі, йдучи проти Бога, переступають межі своїх повноважень: якщо вони чинять так, вирішив Кальвін, вони скасовують власну

владу. Після 1572 року ці ідеї розширили та розвинули французькі послідовники Кальвіна. Усі вони (Франсуа Отман, Теодор Беза та Філіп Дюплесі-Морне) наголошували саме на цій ідеї: тиранам слід чинити опір. Первинний обов`язок християнина коритися Богові стояв вище за будь-який вторинний обов'язок коритися земному правителю. Виходячи з цього, пуританські автори легко й невимушено деконструювали ідею божественного права королів, вказуючи на брак її біблійного підґрунтя» [7, с. 187]. Забігаючи наперед, варто сказати, що перший трактат Джона Лока, з якого власне й починається ліберальна теорія, став продовженням цієї пуританської деконструкції «божественного права королів».

Народу Ж. Кальвін теж не довіряв, як і тиранам, тому в його вчені годі шукати підтримку народовладдя. Лорд Актон у зв'язку з цим зазначає: «...його вчення, зовсім не розраховане на те, щоб сприяти інститутам народної влади» [4, с. 81]. Заради справедливості слід сказати, що хоча ліберали прийняли демократію як найкращий політичний режим, однак усі вони мали сумнів щодо здатності більшості приймати раціональні політичні рішення та застерігали про небезпеку тиранії більшості. Абрахам Кайпер – прем'єр-міністр Нідерландів (1837-1920), та за сумісництвом теолог-неокальвініст, вбачав своїм покликанням відродити політичне вчення кальвінізму для потреб свого часу. Він ключовий мислитель, завдяки якому можна сформувати найповніше уявлення про соціальне вчення кальвінізму. А. Кайпер, досліджуючи теологічні та філософські джерела політичних ідей, переконаний, що тільки кальвінізм заклав основи для індивідуальної та політичної свободи, бо «в кальвінізмі, як і в Декларації незалежності США, людина схиляє голову перед Богом, а перед іншою людиною високо її тримає. При народовладді [антитеїстичному. – М. Х.] Богу погрожують кулаком, а перед іншою людиною блазнюють» [13]. На противагу кальвінізму – католицизм, лютеранство, руссоїзм, гегельянство наріжним каменем свого політичного вчення зробили людину. А для А.Кайпера – це надто хиткий фундамент, як зрештою для всіх кальвіністів і лібералів з властивою їм недовірою до людського пороку.

Саме суверенітет Бога, тобто необмежена влада Творця над державою та над усіма людськими сферами, на переконання Кайпера, є базовою ідеєю кальвінізму, яка утвердила свободу як ключову цінність на Заході. Свобода не походить він всемогутньої держави й жодним чином не санкціонована волею народу, а дарована людині Творцем. Між іншим, саме ця ідея лежить в основі розуміння природної свободи Дж. Локом. Щодо цього логічного взаємозв'язку політичної свободи та теології кальвінізму, А. Кайпер цитує Грюна ван Прістерера: «В кальвінізмі – джерело та гарантія наших конституційних свобод» [13].

Розбираючи соціальне вчення Ж. Кальвіна, доречно звернутися до першоджерела. У своїй четвертій книзі «Настанов у християнській вірі» Кальвін критикує деспотизм нечестивих володарів: «Ми ставимо дурного царя в один ряд з крадієм, який привласнив наше майно, або перелюбником, який руйнує наш шлюб, або вбивцею, що шукає нашої смерті» [9, с. 508]. Реформатор підтримує обмежене законом та розподілом влади політичне правління: «Порок (через людську гріховність) є причиною того, що найбільш прийнятною формою правління буде керування декількох людей… І якщо хтонебудь з них надто піднесеться, інші зуміють попередити і зупинити його» [9, с.489]. Ж. Кальвін захищає свободу народу: «Якби в наш час існували які-небудь органи типу магістрів, поставлених для захисту народу і стримування надмірної жадібності й свавілля монархів, то людям, наділеним таким званням, не заборонялося б відповідно до повноважень протистояти нестриманості чи жорстокості державців. Щобільше, якби вони закривали очі на безчинства правителя щодо простого народу, я б вважав це підставою для звинувачування їх у зраді. Бо цим самим вони навмисно зрадили свободу народу, турбота по збереженні якої доручена їм по волі Божій» [9, с. 514]. Ж. Кальвін закликає до непокори християн, якщо наказ правителів спрямований проти Бога: «Ми повинні підпорядкуватися людям, що правлять нами, – та тільки в Богові. Якщо ж вони віддають наказ, спрямований проти Бога, він не має сили» [9, с. 514].

Загалом, можна виділити чотири ключові думки Ж. Кальвіна, які зробили найбільший вклад у справу поширення свободи на Заході та виникнення ліберальної теорії:

1. Ніхто не має права змусити людину ослухатися Бога. Ні Папа Римський, ні світський монарх. Тому право вільно виражати свої релігійні переконання було гарантоване Богом. І всі, хто на нього посягав, отримували відсіч.

2. Правитель, як всі, – гріховна людина, спокушувана владою, тому християнським обов’язком є обмеження світської влади задля попередження тиранії та порятунку душі правителя.

3. Над людськими законами знаходиться Бог, а не монарх. Влада, як і народ, мають бути підзвітні закону.

4. Багатство – не гріх, а благословення Бога, звісно, якщо воно набуте праведним шляхом. Сумлінна праця – це один з різновидів служіння Богу. Тому християнин має бути підприємливим, працелюбним, заощадливим. Також Кальвін виправдовував лихварство, за яке в середньовіччі карали смертю.

Надалі ці ідеї з богословської царини перейшли у політико-філософську і були основоположними для таких понять, як природні права, індивідуальна та політична свобода, вільний ринок, обмежене врядування, стримування і противаги гілок державної влади.

А на сучасників Ж. Кальвіна ці ідеї справили вибуховий ефект. Вони стали теологічним обґрунтуванням волелюбних прагнень народних мас. Для світогляду релігійного типу, який панував у той час, це мало ключове значення. Усі дії, у тому числі й соціальні зміни повинні були мати санкцію Бога. Через Ж. Кальвіна її було отримано. Відтоді ніщо не могло стримати свободу. «Фанатик кальвінізму був фанатиком свободи, бо в моральній війні за свободу його віровчення було зброєю та найвірнішим союзником у боротьбі» [13]. Розпочалися незворотні процеси, що сформували неповторну вільнолюбну культуру англійської нації, з якої черпав свої ідеї та натхнення родоначальник лібералізму Джон Лок. Побіжно волелюбний запал виявили французи, голландці та деякі швейцарські кантони. Однак тільки в англійців і, певно, у шотландців свобода набула культового значення. Не дивно, що саме англійські та шотландські автори сформували найбільшу базу того, що згодом отримало назву «англосаксонська ліберальна традиція».

Тому не будемо вдаватися в подробиці релігійної боротьби французів і голландців. Їхні зусилля без перебільшення відіграли важливу роль у формуванні республіканських ідей. Та нам куди важливіше в дуже стислому обсязі описати історичне тло й лише деякі ключові події, які сприяли зародженню ліберальної ідеології на англосаксонському ґрунті. Рушієм цих історичних змін були насамперед пуритани і їхні ідейні наступники – віги. Навіть Давід Г'юм, якому притаманний деякий скептицизм у ставленні до релігії, визнавав ключову роль пуритан у завоюванні політичної свободи.

У 1541 рік. Жан Кальвін розпочав успішне реформування Женеви, довівши цим самим, що він не тільки теоретик, але й успішний практик. Республіканський лад цього міста надихав європейських борців з абсолютизмом. У цьому ж місті створюється Женевська академія.

Випускники Женевської академії розносять революційні ідеї кальвінізму по Франції, Голландії, Англії, Шотландії. Серед них був шотландський кальвіністський реформатор Джон Нокс, який підняв повстання проти монархічного правління католички Марії де Гіз. У 1560 році королева під час цих подій раптово померла. Протестанти перемогли. Але через рік до влади прийшла ревна католичка Марія Стюард, яка почала боротьбу з протестантським парламентом. Джон Нокс намагався перенести ідеї Кальвіна з церковної в політичну сферу. Наприклад, демократичний принцип представницького управління, притаманний реформатським церквам, він переніс в царину адміністративного політичного управління. «...Нокс пішов далі, намагаючись перенести у політичну царину ідеї, які Кальвін обмежував лише сферою церковного управління. Нокс узяв ідею представницького правління, притаманну реформатським церквам, які були спільнотами під проводом обраних старійшин чи "пресвітерів", і застосував цей демократичний принцип на політичному рівні (місцевому, регіональному та національному). Це фактично перевернуло всю традиційну ієрархічну модель влади, спрямовану з верхів до низів» [7, с. 137].

В Англії релігійні нонконформісти-пуритани, які не погоджувалися з частковими реформами англіканської церкви, очолюваної монархом, стали головною силою, що протистояла тиранії. На їхні погляди сильно вплинула Женевська Біблія, підготовлена англійськими релігійними біженцями (1560 рік). У ній містилися коментарі до священного тексту, які заперечували «божественне право королів» і обґрунтовували республіканські ідеї [7, с. 191].

Подальше теоретичне обґрунтування цих ідей здійснив Джордж Б'юкенен у трактаті «Про державне право шотландців» (1579 рік.); видатний англійський державний діяч та юрист Едвард Кок, який відіграв ключову роль у розробці, просуванні й прийнятті англійським парламентом «Петиції про право» (1628 р.), що обмежувала свавілля монарха й розширювала громадянські права та свободи підданих. Семюель Рутерфорд у 1644 році написав працю «Lex Rex», що значить «закон – король». Це був виклик абсолютизму, заснованому на переконанні, що єдиний закон – це воля короля. Цього ж року було видано полемічний трактат пуританина Джона Мілтона «Ареопагітика: Промова п. Джона Мілтона до парламенту Англії про свободу друку», який захищав свободу слова. Та найбільше

значення для політичної думки Британії, а згодом і колоніальної Америки мав Олджернон Сідней своїми «Міркуваннями про уряд». Він теж був критиком абсолютизму й поборником політичних свобод.

Сідней боровся не тільки на папері, але й був впливовою політичною фігурою в пуританському таборі О. Кромвеля під час громадянської війни, яка завершилася проголошенням республіки в 1649 році. Вона проіснувала недовго, монархія була реставрована, та процеси стали незворотними: внаслідок Славної революції (1688) Англія перейшла від абсолютизму до конституційної монархії, коли влада короля обмежувалася парламентом. Це відбулося завдяки вігам – партії, що успадкувала від пуритан-радикалів ненависть до абсолютизму та любов до свобод. Д. Г'юм зауважував тісний історичний зв'язок між англійськими нонконформістами та вігізмом [14, с. 43]. Вігізм як політичний світогляд був панівним в англійській традиції до середини XIX століття. Виразником цих ідей був віг Джон Лок. Ним у 1690 році були видані «Два трактати про правління». Отож відтоді починає свій відлік лібералізм. Сама праця була написана була в 1681 році й мала на меті підготувати ідейне підґрунтя для майбутньої революції, тому не випадково Дж.Лока вважають «апостолом» революції 1688 року [6, с. 9]. Власне існує більш ніж достатньо аргументів, аби поставити між вігізмом і лібералізом знак рівності.

Взаємозв'язок між соціальним вченням кальвінізму та лібералізмом очевидний для всіх видатних політичних філософів англосаксонської ліберальної традиції, особливо для Алексіса де Токвіля та Лорда Актона. Таким чином, ми маємо усі підстави стверджувати, що лібералізм з'явився в християнському контексті, зазнавши, зокрема, значного впливу протестантизму. Це засвідчує постать Лока, який визначив «дух лібералізму».

Література:

1. Берк Е. Релігія і громадянське суспільство. *Консерватизм*. *Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2008. С. 407–412.

2. Вебер М. *Протестантська етика і дух капіталізму*. Пер. з нім. Олександо Погорілий. Київ: Наш формат, 2018. 216 с.

3. Гаєк Ф. Принципи ліберального соціального порядку. *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза.* Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. Київ: Смолоскип, 2009. С. 19–35.

4. Дальберг-Актон Дж. *Нариси з історії свободи, влади та демократії*. Київ: Видавничий дім «Простір, 2019. 712 с.

5. Кристол И. *К итогам XX века*. Москва., 2014.188 с.

6. Лок Дж. *Два трактати про правління*. Пер. з англ. Павло Содомора. К.: Наш Формат, 2020. 312 с.

7. Макграт А. *Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття*. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 445 с.

8. Мізес Л. Лібералізм в класичній традиції/ Л. Мізес. Переклад з англ. Юрія Мельника. *Лібералізм: антологія*. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. 2-ге вид. Київ: ВД «Простір», «Смолоскип», 2009.

9. Calvin J. *The Institutes of the Christian Religion*. Book 4. The Ages Digital Library Theology. Translated by Ford Lewis Battles. Books For The Ages. Albany, OR USA, 1998. 654 p.

10. Hartz L. *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*. Harcourt, Brace, 1955. 329 p.

11. Hülsmann J. G. Introduction, in: Raico R. *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2010. P. iii-iv.

12. Huntington S. Conservatism as an Ideology, *The American Political Science Review*, vol. 51 (June 1957). P. 454–473.

13. Kuyper A. *Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton. The L.P. Stone Lectures for 1898-1899*. New York, 2013. 275 p.

14. Raico R. *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton.* Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2010. 167 p.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ:

Борисенко Єлизавета – магістр філософії, провідний інженер відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Годзь Наталія – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут».

Кулик Андрій – магістр філософії, аспірант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Лукасік Ярослав – аспірант кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Носова Ганна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди, відділ філософських проблем етносу та нації.

Петращук Мирослава – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Петрушкевич Марія – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Рожко Василь – аспірант кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Тимофєєв Олександр – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри педагогіки і психології Придніпровської державної академії фізичної культури і спорту.

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

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

 ISSN 2312-7112

ЗМІСТ

Катерина Шевчук
ВІЙНА ЯК ПЕРЕЖИВАННЯ: УКРАЇНСЬКЕ МИСТЕЦТВО ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД В ЧАСИ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ 3

Марія Петрушкевич
ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ МОТИВИ У НАРАТИВАХ УЧАСНИКІВ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ 9

Андрій Кулик
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ МІСТИЦИЗМУ ГЕРДИ ВАЛЬТЕР І БОГОСЛОВСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЕДИТ ШТАЙН: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД 15

Мирослава Петращук
ПРИКЛАДНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ СМЕРТІ ТА СМЕРТНОСТІ 21

Олександр Тимофєєв
ВІД HOMO SACER ДО ПУЛЬЧІНЕЛЛИ: «КОМІЧНА ПОЛІТИКА» ДЖОРДЖО АГАМБЕНА В КОНТЕКСТІ ПАНДЕМІЇ COVID-19 24

Ярослав Лукасік
ПОСТМОДЕРНІЗМ – ОСНОВНІ ІДЕЇ ТА ЇХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ 30

Єлизавета Борисенко
ПОСТПРАВДА: ЗАГРОЗА ДЕМОКРАТІЇ ТА СПРИЯННЯ ІДЕОЛОГІЇ 39

Ганна Носова
НАСКІЛЬКИ БЕНЕДИКТ АНДЕРСОН КОНСТРУКТИВІСТ: ДО ПИТАННЯ ПРО НАЦІЇ ЯК «УЯВЛЕНІ СПІЛЬНОТИ» 44

Наталія Годзь
ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ РОЗУМІННЯ ФЕНОМЕНУ «ВІЙНА» ТА АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ «ФАХІВЕЦЬ» З ПОЗИЦІЇ ВІЙСЬКОВОЇ ПРАКТИКИ 52

Василь Рожко
ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА У ФОРМУВАННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ: АНАЛІЗ СУЧАСНОГО КОНТЕКСТУ 57

Микола Харламенков
ХРИСТИЯНСЬКА ҐЕНЕЗА ЛІБЕРАЛІЗМУ: ВІД СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАЛЬВІНІЗМУ ДО ДЖОНА ЛОКА 63

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 70

Наукове видання

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

ВИПУСК 25

Науковий журнал

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

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 8,37. Наклад 100 пр. Зам. № 37–23.
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.