
ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

**PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE
IN THE CONTEXT OF MODERN CULTURE**

2019. VOL. 11. ISSUE 1 (23)

Науковий журнал

Том 11 №1 (23) 2019

PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE IN THE CONTEXT OF MODERN CULTURE

ISSN [2663-0265](#) (print) ISSN [2663-0273](#) (online)

2019. Vol. 11. Issue 1.

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

Засновник

ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА

Філософія та політологія в контексті сучасної культури

Науковий журнал «Філософія та політологія в контексті сучасної культури» репрезентує результати досліджень з актуальних проблем філософії, політології та міжнародних відносин. Аналізуються онтологічні, метафізичні, етичні, математичні аспекти світової та вітчизняної філософії, а також фундаментальні аспекти становлення соціології і політології у сучасній культурі.

Для науковців, викладачів вищих навчальних закладів, а також аспірантів і студентів гуманітарних факультетів.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор:

Проф., д. політ.н., О.А.Третяк, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Автор концепції, головний редактор:

Проф., д. філос.н., О.С.Токовенко, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Заступники голови редакційної колегії:

Проф., д. філос.н., В.Б.Окороків, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., д. політ.н., І.В.Іщенко, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., д. політ.н., В.В.Кривошеїн, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Відповідальний секретар редакційної колегії:

Доц., к. філос.н., В.А.Вершина, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Члени редакційної колегії:

Проф., д. філос.н., Ю.О.Шабанова, Національний технічний університет «Дніпровська політехніка» (Україна);

Проф., д. філос.н., Т.С.Павлова, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Професор, Кен Робертс, Ліверпульський університет (Великобританія);

Проф., д. е.н., С.Е.Сардак, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., Тереза Оболевич, Папський університет Іоанна Павла II в Кракові (Польща);

Проф., PhD, Деніел Епстайн, Техаський технологічний університет (США);

Проф., PhD, Ісик Куску Бонненфант, Близькосхідний технічний університет (Туреччина);

Проф., д. філос.н., М.А.Мінаков, Національний університет «Києво-Могилянська академія» (Україна), Європейський університет Віадрина (Німеччина);

К. філос.н., С.О.Троїцький, Інститут філософії СПБГУ (Російська Федерація);

Проф., д. філос.н., О.О.Осетрова, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., PhD, В. В. Піроженко, Університет Мічиган (США).

Літературний редактор:

Доц., к. філол.н., Л.М.Ткач, Національна металургійна академія України (Україна).

Друкується за рішенням Вченої ради Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

Пр. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010, Україна.

Журнал внесений у Перелік наукових видань України з філософських наук - наказ МОН України № 1328 від 21 грудня 2015 р. (зі змінами від 24.05.2018 №527).

Philosophy and Political science in the context of modern culture

Scientific Journal «Philosophy and political science in the context of modern culture» presents the results of researches on the issues of the day of philosophy, political science and international relationships. The ontological, metaphysical, ethic, mathematical aspects of world and national philosophy are analyzed and fundamental aspects of the sociology and political science in contemporary culture are analyzed.

For researchers, academics and graduate students of humanities faculties.

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief:

Prof., Dr. Sc., O.A.Tretiak, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Author of the Concept, Editor-in-Chief:

Prof., Dr. Sc., O.S.Tokovenko Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Deputy Editors:

Prof., Dr. Sc., V.B.Okorokov, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., Dr. Sc., I.V.Ischenko, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., Dr. Sc., V.V.Kryvoshein, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Executive Editor:

Assoc. Prof., PhD., V.A.Vershyna, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Members of the editorial board:

Prof., Dr. Sc., Y.O.Shabanova, Dnipro University of Technology (Ukraine);

Prof., Dr. Sc., T.S.Pavlova, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Emeritus Professor Ken Roberts FAcSS, School of Sociology and Social Policy, University of Liverpool (Great Britain);

Prof., Dr. Sc., S.E.Sardak, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., Dr., Teresa Obolovitch, Pontifical University of John Paul II (Poland);

Prof., PhD. Daniel J. Epstein, Texas Tech University (USA);

Assoc. Prof. Dr., Isik Kuscuk-Bonnenfant, Middle East Technical University (Turkey);

Prof., Dr. Sc., M.A.Minakov, National University of «Kyiv-Mohyla Academy», European-University Viadrina Frankfurt (Oder) (Germany);

Dr. S.O.Troitskiy, PhD, Senior Lecturer, Saint Petersburg State University (Russian Federation);

Prof., Dr. Sc., O.O.Osetrova, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., PhD, V. V. Pyrozhenko, University of Michigan (США).

Literary editor:

Assoc. Prof., PhD, L.M.Tkach, National Metallurgical Academy of Ukraine (Ukraine).

Approved by the Decision of the Scientific Council of the Oles Honchar Dnipro National University.

72 Gagarin Ave., Dnipro, 49010, Ukraine.

The journal was included into the List of scientific professional editions of Ukraine philosophical science the certifying Board of the MES of Ukraine December 21, 2015 (and № 527 of 24.05.2018).

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 159.99

Людмила Василівна Афанасьєва*, Роман Іванович Олексенко**

**Мелітопольський державний педагогічний університет*

імені Богдана Хмельницького (Мелітополь)

Вул. Гетьманська, 20, Мелітополь, 72300, Україна

*ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9386-6529>, E-mail: lyudmila.csr@gmail.com

***Таврійський державний агротехнологічний університет (Мелітополь)*

Пр. Б. Хмельницького, 18, Мелітополь, 72310, Україна

**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2171-514X>, E-mail: roman.xdsl@ukr.net

DOI: 10.15421/351901

СЕНС ЩАСТЯ В СУЧАСНИХ КОНТЕКСТАХ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

Анотація.

Актуальність дослідження полягає в тому, що згідно зі своїм повсякденним розумінням щастя, люди вибудовують і свою життєву стратегію, бо саме щастя – це такий феномен особистісного і суспільного життя, в якому як у фокусі віддзеркалюється все різноманіття їх потреб і прагнень. Тому, на наш погляд, питання щастя – це не просто питання про те, як бути щасливим, а про те, в чому саме полягає щасливе життя і до чого людині слід прагнути насамперед. Отже, актуальність обраної проблеми визначається суспільним запитом на розуміння шляху до віднайдення продуктивного балансу між природним бажанням кожної людини бути щасливою та необхідністю вирішення багатьох існуючих суб'єктивних і об'єктивних протиріч на цьому шляху. Багатогранність і багатовимірність феномену щастя вказує на потребу системного аналізу, який дає можливість узагальнити вже напрацьовані науковою думкою основні положення концепції щастя, а також розглянути це явище в контексті багатьох проявів людського буття на рівні суспільної й особистісної свідомості сучасної людини.

Ключові слова: сучасна епоха, соціальне благополуччя, суспільство, людина, мораль, гідність, суспільство.

Liudmyla V. Afanasieva, Roman I. Oleksenko***

**Melitopol State Pedagogical University named after Bogdan Khmelnytsky (Melitopol)*

Hetmanska St, 20, Melitopol, 72300, Ukraine

*ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9386-6529>, E-mail: lyudmila.csr@gmail.com

***Tavriya State Agrotechnological University (Melitopol city)*

18 B.Khmelnytsky Ave, Melitopol, 72310, Ukraine

**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2171-514X>, E-mail: roman.xdsl@ukr.net

Happy sensation in modern contexts of individual and social facilities

Abstract.

The urgency of the study is that, according to their everyday understanding of happiness, people also build their life strategy, because it is happiness - this is a phenomenon of personal and social life, in which, as in focus, all the diversity of their needs and aspirations is reflected. Therefore, in our opinion, the issue of happiness - this is not just a question of how to be happy, but about what is a happy life and what should be the person to seek first of all. Consequently, the relevance of the chosen problem is determined by the public request for an understanding of the path to finding a productive balance between the natural desire of each

person to be happy and the need to solve many of the existing subjective and objective contradictions on this path. The multidimensionality and multidimensionality of the phenomenon of happiness indicate the need for a systematic analysis, which enables us to generalize the basic concepts of happiness already developed by the scientific thought, as well as to consider this phenomenon in the context of many manifestations of human existence at the level of social and personal consciousness of a modern person.

Data of modern social researches allow to establish, that in influences of those or other events in civil society on the feel of concrete man, on the states of her consciousness -forecast, directed, formatted, and from a review about the special problem of different factors of influences on the Ukrainian young people, consideration of category of happiness through the prism of becoming of individual consciousness, allows to insist on an idea, that, as well as other valued marker consciousness, understanding itself happy work depending on that, as far as developed be subject man, as far as ponderable for individual be the state involvement to family human. In turn, philosophical understanding of this dialectics of development of personality and public life can become the motive factors of changes of quality of this process, if perceived by a man as a personality call to their overcoming -specifying the way to happiness.

Key words: modern age, social well-being, society, man, morality, dignity, society.

Людмила Васильевна Афанасьева*, Роман Иванович Олексенко**

*Мелитопольский государственный педагогический
университет имени Богдана Хмельницкого (Мелитополь)
Ул. Гетьманская, 20, Мелитополь, 72300, Украина

*ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9386-6529>, E-mail: lyudmila.csr@gmail.com

**Таврический государственный агротехнологический университет
Пр. Б. Хмельницкого, 18, Мелитополь, 72310, Украина

**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2171-514X>, E-mail: roman.xdsl@ukr.net

**Смысл счастья в современном контексте
индивидуального и общественного бытия.**

Аннотация.

Актуальность исследования заключается в том, что согласно своего повседневного понимания счастья, люди выстраивают и свою жизненную стратегию, потому что именно счастье - это такой феномен личностной и общественной жизни, в котором как в фокусе отражается все многообразие их потребностей и стремлений. Поэтому, на наш взгляд, вопрос счастье - это не просто вопрос о том, как быть счастливым, а о том, в чем именно заключается счастливая жизнь и к чему человеку следует стремиться в первую очередь. Итак, актуальность проблемы определяется общественным запросом на понимание пути к нахождению продуктивного баланса между естественным желанием каждого человека быть счастливым и необходимостью решения многих существующих субъективных и объективных противоречий на этом пути. Многогранность и многомерность феномена счастья указывает на необходимость системного анализа, который дает возможность обобщить уже наработанные научные мысли, основные положения концепции счастья, а также рассмотреть это явление в контексте многих проявлений человеческого бытия на уровне общественного и личностного сознания современного человека.

Ключевые слова: современная эпоха, социальное благополучие, общество, человек, мораль, достоинство, общество.

Постановка проблеми у загальному вигляді полягає в розкритті сенсу щастя в контексті зв'язку з сучасною соціальною реальністю та індивідуальним буттям. Філософське розуміння цієї діалектики розвитку особистісного і суспільного можуть стати рушійними чинниками змін якості цього процесу, якщо сприймаються людиною як особистісний виклик до їх подолання – тим

самим вказуючи дорогу до щастя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій – ми спираємося на авторів, що досліджували сенс та проблеми щастя - це твори: Г. Сковороди, К. Роджерса, А. Кемпбелла, Ф. Конверса, Н. Бредберна, Р. Вілсона, М. Поповича, В. Шкоди. Щастя як суб'єктивне благополуччя розглядали в своїх працях М. Фордіс, А. Бек, Л. Джозеф, Т. Льюїс, Ф. Ендрюс, Н.Хамітов,

С.Крилова та інші.

Виділення недосліджених частин загальної проблеми визначається суспільним запитом щодо наукового обґрунтування шляхів і засобів віднайдення продуктивного балансу між природним бажанням кожної людини бути щасливою та необхідністю вирішення існуючих суб'єктивних і об'єктивних протиріч на шляху поліпшення суспільного добробуту. Крім того, в практичному аспекті вивчення уявлень людей про щастя дозволяє з'ясувати основні чинники трансформації моральних імперативів, актуальних для нашої країни сьогодні.

Мета роботи полягає у розкритті сенсу щастя в контексті зв'язку з сучасною соціальною реальністю та індивідуальним буттям.

Відмітимо, **що вирішення даної наукової задачі** у такій постановці ніколи не вирішувалась і на даний час майже не розробляється.

Об'єктом дослідження є щастя як соціокультурний феномен.

Предметом дослідження є прагнення до щастя в контексті буття сучасної людини.

Теоретико-методологічними основами нашого дослідження є соціально-філософські аспекти вивчення проблеми щастя як соціокультурного явища в умовах сучасної динаміки суспільного розвитку.

Виклад основного матеріалу. Повернення філософів всіх епох до теми щастя і сенсу життя свідчить, що на кожному етапі розвитку людської цивілізації людей супроводжує ця проблема. Сучасна епоха – не виняток. У кожному поколінні на кожного індивіда очікують переломні моменти в його свідомості, які містять ознаки світоглядних криз[1]. Одні з них долаються ним легше, з іншими все набагато складніше. До найтяжчих криз слід віднести кризи нашого розуміння життя. Психологи стверджують, що особливо гнітючі наслідки мають стани, коли людина перестає бачити сенс свого життя. У порівнянні з попередніми епохами, світ сьогодні надзвичайно ускладнився, і свідомість молодої людини перебуває під неймовірним тиском інформаційних потоків. Реклама та інші мало контрольовані впливи ЗМІ та Інтернету сьогодні явно і неявно впливають на становлення дитячої пси-

хіки надзвичайно складними для розуміння речами, які часто опонують здоровому глузду і далеко не завжди знаходять адекватне пояснення з боку дорослих, тож дітям стає дедалі важче визначитись з сенсовими орієнтирами. Соціальні розшарування у небагатому суспільстві теж є причиною ранніх дитячих неврозів, депресивних станів і розчарування у своєму майбутньому серед певної частини молоді. Соціально-психологічні умови та настрої, кризи та війни в соціумі породжують депресивні настрої та апатію, відчуття «вивченої безпорадності», коли людина (і перш за все молода, недосвідчена) перестає вірити у всяку можливість досягнення щастя.

Можна казати, що будь-який стан безвиході у житті людини є ознакою нещастя. А справді, навіщо жити, коли ти не маєш чому радіти? Саме про це йдеться в притчі Будди про просвітлення. «Жив лев, який вважав себе бараном. Тільки тоді, коли побачив своє відображення в озері, пізнав себе, порівняв із левом, який був поруч, він зрозумів, що є левом». І допомогти людині вийти з подібної ситуації може тільки усвідомлення себе як суб'єкта власної долі, лише тоді, інколи раніше, інколи – пізніше, але кожен з нас повинен зрозуміти, що вищий сенс полягає в тому, щоб пізнати, хто ми насправді.

Тому, на наш погляд, без щастя неможливо жити, оскільки це є найвищим проявом втілення сенсу життя людей. Без розуміння сенсу людського життя, неможливо усвідомити, як людина може бути щасливою. [4]

Таким чином, з наведеного вище ми можемо зробити висновок, що «щастя» і «сенс життя» – якнайтісніше пов'язані між собою поняття. Разом вони укладають ґрунт багатьох етичних категорій, що віддзеркалюють, відображають моральну свідомість кожної людини. В цих поняттях поєднується весь духовний досвід людської особистості у смисложиттєвому вимірі. Крізь них людина бачить щастя вирішальною метою людських зусиль.

Не в останню чергу, саме тому, що «рецепт» щастя – у кожного із нас, постає знову і знову для кожного покоління, оскільки молодь має свої орієнтири, власні домінуючі цінності, що

складають систему уявлень про щастя, значною мірою відмінних від тих, що мають їхні батьки.[9] Сьогодні доводиться стикатись із тим, що молодь не розуміє, що відчуття щастя залежить не стільки від досягнення певних благ, скільки від внутрішньої, духовної здатності людини бути щасливою. Сучасний світ формує в індивіді ідеал щастя крізь призму бажання мати й отримувати. Це нав'язується молодій людині в якості життєво важливої мети. Суспільство сьогодні все більше характеризується як бездуховне, аморальне і матеріально обумовлене. Соціум культивує в індивіді такі якості, як індивідуалізм, егоїзм, заповзятливість, прагнення до успіху в будь-який спосіб.

Мріючи про щастя, люди вибудовують образ свого ідеального майбутнього, бажаних результатів і досягнутих цілей, впливаючи на власне життя і на суспільство в цілому. Через призму уявлень про щастя можливий новий погляд на вирішення соціальних та економічних проблем сучасного суспільства.

Тому, на наш погляд, найперше потрібно визначити сенси свого буття, заради яких варто існувати. Чи вміємо ми ставити собі мету? Чи не рухаємось ми, згідно назви роману Бел Кауфман й однойменного фільму за ним «Вверх драбиною, що веде вниз»? [7]. Більшість людей не знають, чого хочуть. Натомість добре розуміють – те, що вони мають, не те, що вони хочуть. Як доречно зауважив відомий послідовник традицій даосизму і дзен-буддизму в XX столітті Бхагаван Шрі Раджніш (Ошо): «Людські істоти можуть бути безмірно щасливі і безмірно нещасні – і вони вільні у виборі. Ця свобода таїть небезпеку, ця свобода дуже важка, тому що відповідальність лягає на вас. І з цією свободою щось трапилося, щось пішло не так [3].

Звичайна людина переважно впевнена, що щастя у кожного своє, що відчуття щастя у різних людей викликають різні предмети. Вона часто не усвідомлює, що предмети самі по собі нейтральні, а те, що надає їм певної привабливості, знаходиться всередині людини. Тоді вона вважає, що певні зовнішні події, речі, процеси роблять її щасливою або нещасною.

На превеликий жаль, сучасний соціум куль-

тивує в особистості і такі якості, як індивідуалізм, підприємливість, прагнення до успіху. Соціально задана мета «успіх» конкретизується кожним стосовно себе і своїх можливостей. Щастя ототожнюється з успіхом. Оскільки успіх завжди індивідуальний, щастя теж індивідуальне. Кожен формує свій конкретний образ бажаного стану буття, який виступає як єдність одиничного і загального. Однак у сучасному суспільстві існує загальна міра успіху – гроші. Гроші із засобу досягнення будь-яких життєвих цілей для більшості стали перетворюватися в головну мету, стають головним джерелом задоволеності, дають відчуття власної значущості. Мас-медіа нині також демонструють нам насилля й розповсюдження таких сенсів життя як, чуттєвих насолод, матеріальних статків, грошей, високого соціального статусу, бажання влади. Однак цікавою і повчальною є наступна статистика: за останні 30-40 років в США матеріальний рівень життя зріс удвічі, проте задоволеність життям, навпаки, різко зменшилась. Підтвердженням цього є зростання депресивних і невротичних станів, суїцидів серед їхнього населення. Психологи стверджують, що синдром безцільності свого існування переживають багато людей, коли закінчуються найближчі цілі. Незважаючи на здатність людини адаптуватися як до позитивних, так і негативних життєвих переживань, звикання до таких реалій відбувається не завжди (див. рис. 1, табл. 1).

Отже, на оцінку задоволеності життям впливає домінуючий емоційний стан, оскільки він розглядається в якості безпосереднього індикатора відчуття суб'єктивного благополуччя. Суспільство має бути зацікавлене в збереженні психологічного здоров'я дітей, підлітків й молоді, у своєчасному формуванні в них цього відчуття, яке стане цеглинкою фундаменту їхнього особистого майбутнього і благополуччя того оточення, в якому вони живуть.

Ця обставина дозволяє нам стверджувати, що феномен щастя – явище соціальне, відображення і результат способу життя людей певного суспільного устрою, і залежне від певних умов, які породжують спосіб виробництва [2]. Сучасна соціологічна наука виді-

ляє об'єктивний критерій щастя особистості – інтереси суспільно-історичного прогресу та суб'єктивне благополуччя – широкий концепт, що включає переживання приємних емоцій, низький рівень негативних настроїв та високу задоволеність життям [10]. Дослідники вважають, що суб'єктивне відчуття щастя є одним з вимірників суб'єктивного добробуту, а застосування моделей суб'єктивного і соціального благополуччя [12], а також модель психологічного благополуччя [11], за такими показниками, як відчуття комфорту в оточенні інших; певності власних можливостей самоактуалізації в даному оточенні; сприйняття соціального оточення як упорядкованого, вмотивованого й цілеспрямованого; відчуття вмотивованої причетності й усвідомлення себе частиною цього соціального оточення; відчуття можливості зробити певний соціальний внесок, сьогодні дозволяє вести мову про поєднання вивчення досвіду, переживання емоцій різної модальності й задоволення життям за моделлю соціального благополуччя, що містить п'ять факторів: соціальне прийняття, соціальна актуалізація, узгодженість із суспільством, соціальний внесок та соціальна інтеграція.

Таким чином, аналіз спектру застосування підходів теорії соціального благополуччя дає змогу констатувати, що наявні методологічні розробки оцінювання параметрів соціального благополуччя індивіда можуть бути використані у вивченні шляхів розвитку й реалізації мотиваційного компонента людини у намірі бути щасливою.

У 2012 році в штаб-квартирі ООН відбулася міжнародна конференція «Щастя як нова економічна парадигма», заснована на даних «Доповіді про світове щастя», виданому під керівництвом докторів Колумбійського університету. На конференції представниками різних сфер науки і політики було проведено обговорення збільшення ВВП на користь соціальної та екологічної ситуацій. Активно обговорювалися методи поліпшення «здоров'я населення», запропоновані Бутаном, де вперше стали орієнтуватися на показники «Індексу щастя». На даний момент Бутан є однією з країною, де держава, орієнтуючись на показники

індексу, займається підвищенням рівня щастя в масштабах всього населення. Однак, слід зазначити, що ці дані не завжди можуть відобразити реальний стан речей. Зокрема, порівняння значення ВВП вважається недоречним, оскільки кінцева мета більшості людей не бути багатими, а бути щасливими і здоровими. Однак на підставі осмислення розглянутих нами вище сучасних досліджень (їх соціально-філософських передумов і отриманих результатів) можна говорити про те, що в перспективі з урахуванням виділених критеріїв «щастя» і додавання все більшого значення саме цього переживання індивідів, можливе використання індексів в прогностичних цілях.

У липні 2012 цього ж року Генеральна Асамблея ООН постановила визнати 20 березня Міжнародним Днем щастя, який з 2013 року святкують не тільки у різних країнах, але і в Україні; у 2013 і 2014 роках для відзначення і просування ідеї щастя по всьому світу більше 50 організацій зібралися разом і підтримали кампанію ООН «День щастя», яка в цілому координується британською громадською організацією «Action for Happiness».[8]

У 2015 році звіт стосовно того наскільки люди почуваються щасливими у 158 країнах світу створила та представила міжнародна неурядова організація «Мережа рішень про сталий розвиток» (Sustainable Development Solutions Network, SDSN). Він не лише містить аналіз ключових параметрів, які, згідно методології його авторів, дають змогу оцінити суб'єктивне відчуття щастя, але і вміщує також рекомендації, які можуть бути корисними для вимірювання національного прогресу конкретної держави.[8]

Щодо України, то за результатами соціологічного опитування, «в Україні рівень щастя (кількості щасливих) виріс з 2001 року до 2010 року з 38% до 65%. Можливо причиною такого істотного зростання рівня щастя могло бути економічне зростання в Україні. Звісно, один цей чинник не може пояснити зростання й падіння рівня щастя – економічні негаразди 2008 року не тільки не призвели до падіння рівня щастя, а й навіть супроводжувалися його зростанням до 65% у 2010 році. Хоч як це не див-

но, анексія Криму, та фактична війна з Росією не призвели до істотного падіння рівня щастя (2014 рік – 58%, 2017 рік – 53%). Однак, середній рівень щастя значно знизився в зонах, які безпосередньо переживають війну (див. рис. 2).

Найбільш щасливими регіонами України можна вважати Західний (58%) та Центральний (57%), найменш – Південний (53%). У Східному регіоні кількість щасливих людей складає 55%.

Також, під впливом безпосереднього переживання війни на рівень щастя особи, який можна порівняти із втратою щастя, якої відносно благополучна людина, зазнає, коли стає бідною... Також, слід зазначити, що для окупованої частини Донбасу, щастя значно більше залежить від рівня безпеки, а вже потім – від сімейного життя та дітей» [10]. Однак як зазначає соціолог Є. Головаха, є дуже цікавий феномен: «українці завжди були більше задоволені своїм особистим життям і своїм добробутом, ніж станом справ в Україні і станом її економіки» [5].

Отже, можна зробити висновок, що в сучасному українському громадянському суспільстві існує ціла низка зовнішніх обставин і умов, що створюють соціальну напругу і суттєвим чином впливають на психологічний стан людини.

Не менш складною є суб'єктна складова життя сучасної людини. Кожна людина прагне щастя, й, разом з тим, далеко не завжди в змозі чітко розуміти, чого вона власне домагається, яким чином досягає повної згоди сама з собою. Відбувається це, насамперед, з тієї причини, що щастя є ідеал не розуму, а уяви, тобто ґрунтується на емпіричних, земних підставах. А сучасний світ – це багато в чому і віртуальний світ, світ «недовтіленого» існування, розуміння. Людина прагне розуміння, але чи завжди приносить воно їй задоволення, коли вона усвідомлює приховані поки що від неї нещастя? Отже, щастя людини пов'язане з бажанням кращого майбутнього. Але саме бажання – річ суперечлива. Люди можуть перебувати в «сердечних» стосунках і, разом з тим, обездолювати одна одну. Не завжди, того, чого

хоче одна людина, бажає й інша. За таких умов важко відшукати певний закон, яким могли б користатися всі без винятку.

Справа в тому, що щастя – не чисто ноумінальний, духовний дар; щастя – це перш за все дар природного існування, і необхідно прагнути до того, щоб в соціальному житті склалися відносини, засновані на засадах справедливості. На рівні суспільної свідомості певну допомогу, на нашу думку, покликана надати індивідові держава. Суспільні інституції покликані упорядковувати людські взаємодії, однак певний примус стримує емоції конкретної людини, і стримуючи їх, будь-яка інституція закладає передумови до того, щоб зробити триваліше наше прагнення. Не випадково І. Кант розвиває ту думку, що «чим далі предмет віддалений від почуття, унаслідок чого виникає пересичення як необхідний наслідок повного задоволення тваринної потреби», тим стабільніше наше бажання щастя.

На жаль, знання про людину, накопичені протягом багатьох століть, для більшості людей залишаються недоступними. Більшість, як і за часів Сократа, живе звичайним життям, в якій існує своє уявлення про щастя.

Люди часто не можуть домовитися між собою, щаслива мета вельми невизначена, засоби її досягнення надзвичайно хиткі, багато що залежить від громадської думки, яка досить мінлива. Ніхто не може примусити іншого бути щасливим так, як хочеться комусь, і саме тим чином, яким він уявляє собі благополуччя інших людей. Таким уроком новітньої історії для української спільноти в нашій державі стала Революція Гідності.

Очевидно, що щастя і моральний закон не повністю протистоять один одному. Не слід прагнути позбавляти людину домагань на щасливе життя. І турбота про власне благополуччя в деякому відношенні виступає як обов'язок, хоча б тому, що благополуччя (здоров'я, багатство, освіту) створює більш кращі умови для виконання належного, а відсутність життєвих благ спокушає порушити закон. Проте, сприяння своєму щастю все ж не може бути моральним принципом. Не слід при цьому забувати про те, наскільки відносні людські уяв-

лення про щастя і як небезпечно примусово нав'язувати свою волю іншим.

Сьогодні є аксіомою, що ступінь задоволеності індивіда сучасного суспільства визначається двома основними факторами: постійним зростанням споживчих запитів, орієнтацією на демонстровані вищим класом стандарти споживання і обмеженими можливостями їх досягнення для пересічної більшості. Однак, навіть коли ми користуємося для наукових цілей певними визначеннями, оскільки для соціальних наук необхідні такі як зазначені вище чіткі узагальнюючі дефініції, що дозволяють перейти до розгляду параметрів, які піддаються якісним і кількісним вимірам, скажімо, дозволяють визначити спільні і відмінні риси у різних прошарків соціуму, скажімо, у проявах задоволення чи незадоволення індивідів своїм життям, слід мати на увазі непорушну упродовж віків соціально-філософську точку зору – істинне благо людини полягає не в тому (принаймні – не стільки, або не лише), щоб задовольняти свої бажання, а в тому, щоб якомога повніше розвинути свої здібності, саму себе – як людську істоту, як людину мислячу. Без самоосмислення, без розвинутих особистістю критеріїв власного людського існування і власного соціального буття, на нашу думку, будь-яке визначення щастя втрачає свій сенс.

Щастя як стан свідомості людини суспільної – це соціальна категорія. Тисячолітня історія мало змінила природу людини. Тому на побутовому рівні стан щастя найліпше розуміється через свою протилежність – нещастя, горе, біду. І не можна вести мову про душевний комфорт і гармонію, чуючи вісті про психічно нездорових людей, здатних позбавити життя сотні собі подібних. Тому морально розвинена людина може розуміти щастя іншої, поділяючи її душевний стан [3].

Зрозуміло, що понука до розуміння, особистісна спромога до охоплення світу у його цілісності через такий стан, чи навпаки – безсиле витіснення небажаних емоцій і думок на периферію свідомості – річ суто індивідуальна, ситуативна. Відчувати і усвідомлювати себе щасливим – це охоплення подумки свого стану у всій максимальній повноті взаємодії

людського «Я» зі значимими для людини сферами її життя, іншими людьми. Це охоплення у чомусь кероване особистістю, а у чомусь – підпорядковане суспільним нормам, укладам, традиціям, стереотипам та індивідуальним життєвим ситуаціям. Це охоплення залежить від рівня індивідуального розвитку особистості. Кожна людина у стані, і, певно має право, з огляду на власні можливості, рівень статків, соціалізації, освіченості, моральні та естетичні орієнтири, усвідомлення життєвої мети, дивитись на світ так чи інакше, бачити певні речі, або не бачити, чути відголоски епохи, або не чути, знати про політичні режими сучасності в країнах, що тримають в покорі під тиском вишкочених спецслужб цілі народи, позбавляючи їх прав на елементарне спілкування зі світом і у ХХІ столітті, про геноциди, як наслідки не лише злої волі, а й поширених етнічних стереотипів, чи не перейматись цим, як чимось далеким. Може відчувати себе морально пригнічено, ідучи ранком до школи, зустрічаючи біля сміттєвих баків людей похилого віку, чийхось батьків і бабусь, що копирсаються у відходах, а ввечері – у теленовинах поруч миготять відеореєстри про полеглих і скалічених війною молодих українських хлопців, про зажерливих чиновників, що розкрадають власну країну, чи не відчувати – це особистий вибір. Тому, суспільне щастя, в його ідеальному розумінні, є і головною метою окремої людини, що сприяє активізації всіх його життєвих сил, змушує розкривати фізичний і духовний потенціал особистості. Тому, на нашу думку, відома формула щастя, запропонована Г. С. Сковородою: «Бути щасливим – се значить пізнати себе чи то свою природу, взятись за свою долю і робити своє діло» носить інтегральний характер і містить в собі бездоганні рекомендації для вироблення життєвої стратегії: самопізнання (пізнати себе чи свою природу); самовдосконалення (взятись за свою долю), самореалізація (робити своє діло) [6]. Всі ці три процеси повинні здійснюватися в нерозривності й у взаємовпливі.

Висновки. Аналіз спектру застосування підходів теорії соціального благополуччя дає змогу констатувати, що наявні методологічні

розробки оцінювання параметрів соціального благополуччя індивіда за такими факторами, як соціальне прийняття, соціальна актуалізація, узгодженість із суспільством, соціальний внесок та соціальна інтеграція, можуть бути використані у вивченні шляхів розвитку й реалізації мотиваційного компонента людини у намірі бути щасливою. Поєднання в цих моделях таких показників, як відчуття комфорту в оточенні інших; певності власних можливостей самоактуалізації в цьому оточенні; сприйняття соціального оточення як упорядкованого, вмотивованого й цілеспрямованого; відчуття вмотивованої причетності й усвідомлення себе частиною цього соціального оточення; відчуття можливості зробити певний соціальний внесок тощо, дозволяє вести мову про поєднання вивчення досвіду переживання емоцій щастя різної модальності й реальної задоволеності людиною своїм життям.

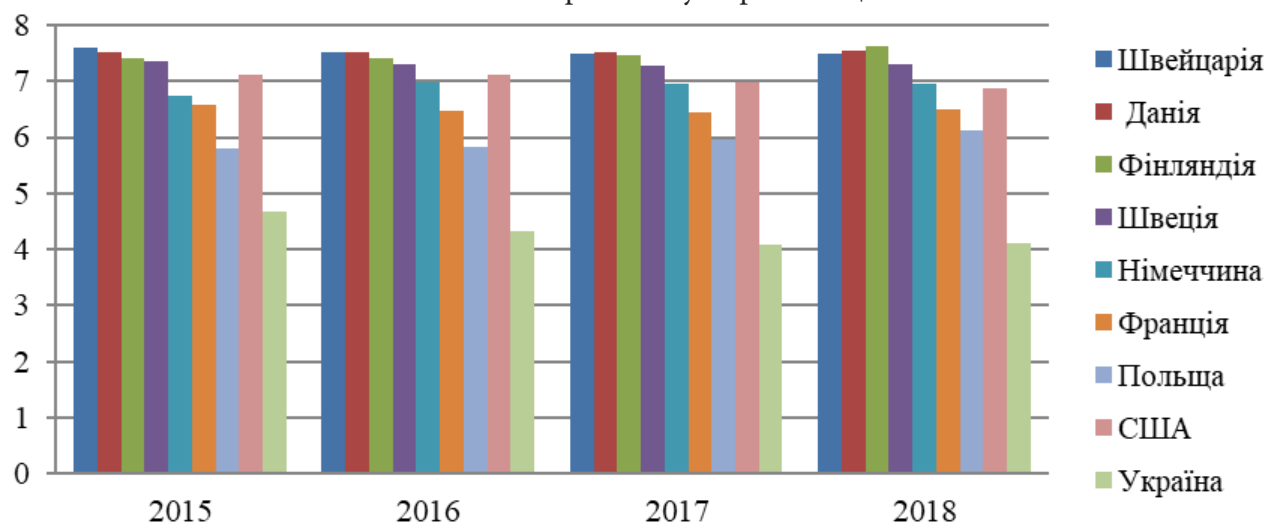
У сьогоденному українському громадянському суспільстві існує ціла низка зовнішніх обставин і умов, що створюють соціальну напругу і суттєвим чином впливають на психологічний стан людини. Не менш складною є суб'єктна складова життя сучасної людини. Не в останню чергу, саме тому, що «рецепт» щастя у кожному із нас, проблема пошуку щастя постає заново для кожного покоління, оскільки молодь має свої орієнтири, власні домінуючі цінності, що складають систему уявлень про щастя, значною мірою відмінних від тих,

що мають їх батьки. Нездійсненність мрій чи цілковита певність у їх здійсненні, розвинена емпатія чи фрустрація чуттів, тренований жагою пізнання і самореалізації мозок чи апатичне інтелектуальне безсилля, здатність відстояти людську гідність на Майдані у 2013-2014 роки чи прийняття приреченості від соціального безправ'я – є природними опозиціями для усвідомлення людиною свого місця у цьому процесі.

Опираючись на дані сучасних соціальних досліджень, які дозволяють констатувати, що впливи тих чи інших подій у громадянському суспільстві на самопочуття конкретної людини, на стани її свідомості – прогнозуються, скеровуються, форматуються, та з огляду про особливу проблемність різних чинників впливів на українську молодь, розгляд категорії щастя крізь призму становлення індивідуальної свідомості, дозволяє нам наполягати на думці, що, як і інші ціннісні маркери свідомості, розуміння себе щасливим спрацьовує залежно від того, наскільки розвиненою є суб'єктність людини, наскільки вагомим для індивіда є стан причетності до роду людського.

В свою чергу, філософське розуміння цієї діалектики розвитку особистісного і суспільного життя можуть стати рушійними чинниками змін якості цього процесу, якщо сприймаються людиною як особистісний виклик до їх подолання – тим самим вказуючи дорогу до щастя.

Рис.1. Рейтинг країн світу за рівнем щастя

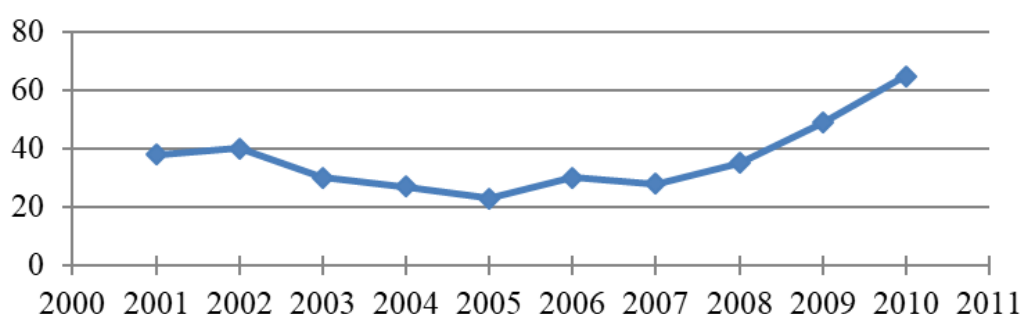


Таблиця 1

Рейтинг країн світу за індексом щастя

Країни	Роки			
	2015	2016	2017	2018
Швейцарія	7.587	7.509	7.494	7.487
Данія	7.527	7.526	7.522	7.555
Фінляндія	7.406	7.413	7.469	7.632
Швеція	7.364	7.291	7.284	7.314
Німеччина	6.75	6.994	6.951	6.965
Франція	6.575	6.478	6.442	6.489
Польща	5.791	5.835	5.973	6.123
США	7.119	7.104	6.993	6.886
Україна	4.681	4.324	4.096	4.103

Рис.2 Баланс щастя в Україні [8]



Бібліографічні посилання

1. Афанасьєва Людмила. Світоглядно-ціннісний потенціал соціальності людини як чинник гармонізації культурно-освітнього простору / Л. Афанасьєва. *Versus* (3). 2014. С. 34-40.
2. Афанасьєва Л.В. Феномен щастя в контексті філософського дискурсу /Л.В. Афанасьєва, Р.І. Олексенко. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. №. 22.
3. Бхагаван Шри Раджниш (Ошо). Радость. Счастье, которое приходит изнутри [Електронний ресурс] / Бхагаван Шри Раджниш (Ошо). Режим доступу: <https://www.rulit.me/books/radost-schaste-kotoroe-prihodit-iznutri-read-23143-1.html>
4. Волков О. Г., Землянський А. М., Олексенко Р. І., Рябенко Є. М. Філософія: навчальний посібник-практикум. МДПУ імені Богдана Хмельницького. Мелітополь, 2017.
5. Головаха Є. «Чого бракує українцям, щоб стати щасливими» [Електронний ресурс] / Євген Головаха. [Електронний ресурс] Режим доступу: https://zaxid.net/statti_tag50974/https://zaxid.net/statti_tag50974/
6. Життя і творчість Григорія Савича Сковороди. Філософські трактати. [Електронний ресурс]. Реbv доступу: <http://scovoroda.info/ft.php>.
7. Кауфман Б. «Вверх по лестнице, ведущей вниз» [Електронний ресурс] / Бел Кауфман. – Режим доступу: knjky.ru/books/vverh-po-lestnice-vedushchey-vniz

8. Крячко В.І. Експлікація контемпоральних досліджень концептофеномену «щастя» в Україні / В. І. Крячко, С. О. Штепа. *Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент*. 2015. С.61-79.
9. Олексенко Р. Пошук себе в собі / Р. Олексенко. *Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Формування освітнього простору в умовах інформаційного суспільства»*. 2018. С. 190-191.
10. Паніотто В. Динаміка рівня щастя і його детермінанти. Україна 2001-2017 [Текст] / В. Паніотто, Ю. Сахно, А. Пяковська. *Соціологія: Теорія, методи, маркетинг*. 2018. № 1. С. 84-101.
11. Keyes C.L.M. Optimizing well-being: the empirical encounter of two traditions / C. L. M. Keyes, D. Shmotkin, C. D. Ryff. *Journal of personality and Social Psychology*. 2002. V. 73. P. 539–548.
12. Keyes C. L. M. Social well-being. *Social Psychology Quarterly* / C. L. M. Keyes. 1998. V. 61. P. 121–140.

References

1. Afanasieva Liudmyla. Svitohliadno-tsinnisnyi potentsial sotsialnosti liudyny yak chynnyk harmonizatsii kulturno-osvitnoho prostoru / L. Afanasieva. *Versus* (3). 2014. S. 34-40.
2. Afanasieva L.V. Fenomen shchastia v konteksti filosofskoho dyskursu / L.V. Afanasieva, R.I. Oleksenko // *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filosofsko-politohichni studii*. 2019. №22.
3. Bkhagavan Shri Radzhnish (Osho). Radost'. Schast'e, kotoroe prikhodit iznutri [Elektronniy resurs] / Bkhagavan Shri Radzhnish (Osho). Rezhim dostupu: <https://www.rulit.me/books/radost-schaste-kotoroe-prihodit-iznutri-read-23143-1.html>
4. Volkov O. H., Zemlianskyi A. M., Oleksenko R. I., Riabenko Ye. M. *Filosofia: navchalnyi posibnyk-praktykum*. MDPU imeni Bohdana Khmelnytskoho. Melitopol, 2017.
5. Holovakha Ye. «Choho brakuie ukraintsiam, shchob staty shchaslyvymy» [Elektronniy resurs] / Yevhen Holovakha. Rezhym dostupu: https://zaxid.net/statti_tag50974/https://zaxid.net/statti_tag50974/
6. Zhyttia i tvorchist Hryhoriia Savycha Skovorody. *Filosofski traktaty*. [Elektronniy resurs]. Resurs dostupu: <http://scovoroda.info/ft.php>.
7. Kaufman B. «Vverkh po lestnitse, vedushchey vniz» [Elektronniy resurs] / Bel Kaufman. Rezhim dostupu: knijky.ru/books/vverh-po-lestnice-vedushchey-vniz
8. Kriachko V.I. Eksplikatsiia kontemporalnykh doslidzhen kontseptofenomenу «shchastia» v Ukraini / V. I. Kriachko, S. O. Shtepa. *Mizhnarodnyi naukovyi forum:sotsiologhiia, psykholohiia, pedahohika, menezhment*. 2015. S.61-79.
9. Oleksenko R. Poshuk sebe v sobi / R. Oleksenko. *Mizhnarodna nauково-praktychna internet-konferentsiia «Formuvannia osvitnoho prostoru v umovakh informatsiinoho suspilstva»*. 2018. S. 190-191.
10. Paniotto V. Dynamika rivnia shchastia i yoho determinanty. Ukraina 2001-2017 [Tekst] / V. Paniotto, Yu. Sakhno, A. Piaskovska. *Sotsiologhiia: Teoriia, metody, marketynh*. 2018. № 1. S. 84-101.
11. Keyes C.L.M. Optimizing well-being: the empirical encounter of two traditions / C. L. M. Keyes, D. Shmotkin, C. D. Ryff. *Journal of personality and Social Psychology*. 2002. V. 73. p. 539–548.
12. Keyes C. L. M. Social well-being. *Social Psychology Quarterly* / C. L. M. Keyes. 1998. V. 61. P. 121–140.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 130.2

Виктория Анатольевна Вершина

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-4348>; E-mail: vivi.dp@ukr.net

Received 10 July 2018; revised 17 August 2018; accepted 28 September 2018

doi: 10.15421/351902

ПРОБЛЕМАТИКА ОДИНОЧЕСТВА В МИРОВОЗЗРЕНИИ КУЛЬТУРЫ МОДЕРНА

Аннотация.

Одиночество человека представляет собой сложное, неоднозначное, амбивалентное явление, что вызывает множество трактовок и дискуссий как в художественном отображении, так и в научно-исследовательской литературе. Важным представляется разграничение следующих аспектов представленности проблематики одиночества в культуре каждой конкретной исторической эпохи: 1) взгляды самого человека на свое одиночество, модус переживания им одиночества (трагический; «светлый»; обыденный; предначертанный только человеку и поэтому необходимый и т.п.); 2) художественное преломление одиночества в поэзии, литературе и искусстве; 3) философское осмысление феномена одиночества. Целью данной работы есть исследование репрезентации темы одиночества в художественно-философском дискурсе европейской культуры конца XIX – первой половины XX века. Данный период выделяется автором и рассматривается как особый этап в пространстве культуры Нового времени – большой эпохи модерна, а именно «модерн в модерне» – целостность, существующая в общем русле современного мировоззрения, пронизанная единым содержанием и смысловыми связями, но вместе с тем отграничивающая себя от рационализма модерна и в определенной мере противостоящая ему. Эти особенности периода в полной мере нашли свое воплощение в сформированном эпохой образе человека, в том числе и в опыте отражения одиночества в художественно-философских текстах. Одиночество здесь предстает как феномен, который отчетливо присутствует в жизни, предельно ясно осознается (в отличие, например, от латентности этого состояния в мироощущении античного и средневекового человека), а также является предметом глубокой рефлексии, существуя одновременно в нескольких полярных модусах репрезентации.

Ключевые слова: мировоззрение модерна, феномен одиночества, образ человека, Райнер Мария Рильке.

Viktoriia A. Vershyna

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-4348>; E-mail: vivi.dp@ukr.net

The issue of Loneliness in the worldview of Modern Culture

Abstract.

Loneliness of a person is a complex, ambiguous, ambivalent phenomenon, which causes a lot of interpretations and discussions both in the artistic representation and in the research literature. It seems important to distinguish between the following aspects of representing the problems of loneliness in the culture of each particular historical era: 1) the views of the person himself on his loneliness, the mode of experiencing loneliness (tragic; «bright»; ordinary, destined only for man and therefore necessary, etc.); 2) the artistic refraction of loneliness in poetry, literature and art; 3) philosophical understanding of the phenomenon of loneliness. The purpose of this work is studying of representations the experience of loneliness in the artistic

and philosophical discourse of European culture at the end of the 19th century - the first half of the 20th century. This period is distinguished by the author and is considered as a special stage in the cultural space of the New Age - the great epoch of Modernity, namely, «Modernity in Modernity» - the integrity that exists in the general channel of the modern worldview, permeated by a single content and semantic links, but at the same time delimiting itself from rationalism is modern and to a certain extent opposing it. Loneliness here appears as a phenomenon that is clearly present in life, very clearly recognized (in contrast, for example, from the latency of this state in the attitude of ancient and medieval people), and is also the subject of deep reflection, existing simultaneously in several polar modes of representation.

Keywords: modern worldview, the phenomenon of loneliness, the image of a person, Rainer Maria Rilke.

Вікторія Анатоліївна Вершина

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-4348>; E-mail: vivi.dp@ukr.net

Проблематика самотності у світогляді культури модерну

Анотація.

Самотність людини являє собою складне, неоднозначне, амбівалентне явище, що викликає безліч трактувань і дискусій як в художньому відображенні, так і в науково-дослідній літературі. Важливим є розмежування таких аспектів представленості проблематики самотності в культурі кожної конкретної історичної епохи: 1) погляди самої людини на свою самотність, модус переживання нею самотності (трагічний; «світлий»; звичайний; визначений тільки людині і тому необхідний і т.п.); 2) художнє переломлення самотності в поезії, літературі та мистецтві; 3) філософське осмислення феномену самотності. Метою даної роботи є дослідження репрезентацій теми самотності в художньо-філософському дискурсі європейської культури кінця XIX - першої половини XX століття. Даний період виділяється автором і розглядається як особливий етап в просторі культури Нового часу - великої епохи модерну, а саме «модерн в модерні» - цілісність, яка існує в загальному руслі модерного світогляду, пронизана єдиним змістом і смисловими зв'язками, але разом з тим така, що відділяє себе від раціоналізму модерну і певною мірою протистойть йому. Ці особливості періоду в повній мірі знайшли своє втілення в сформованому епохою образі людини, в тому числі і у досвіді відображення самотності в художньо-філософських текстах. Самотність тут постає як феномен, який виразно присутній в житті, гранично ясно усвідомлюється (на відміну, наприклад, від латентності цього стану в світовідчутті античної і середньовічної людини), а також є предметом глибокої рефлексії, існуючи одночасно в декількох полярних модусах репрезентації.

Ключові слова: світогляд модерну, феномен самотності, образ людини, Райнер Марія Рільке.

Постановка проблеми. Тема одиночества, косвенно артикулированная еще в Античности, в различных истолкованиях присутствует в европейской культуре на протяжении всего исторического времени. Но осознанное оформление и ярко выраженный акцент приобретает в общественно-философском и культурологическом дискурсе во второй половине XIX прошлого столетия. Через сто лет, во второй половине XX века одиночество становится предметом пристального внимания ученых и входит в круг наиболее важных проблем. Представители многих наук подчеркивают, что «в современном мире люди всё чаще и всё острее испытывают чувство одиночества, но в то же время каждый воспринимает

и оценивает его по-своему» [15, с.3]. Поэтому весьма важным представляется философское осмысление одиночества, а именно экспликация самоощущения человека в переживании им одиночества, а также исследование и компаративный анализ представлений об одиночестве в разных культурных пластах и эпохах.

Анализ публикаций. Феномен одиночества анализируется как в общетеоретическом, так и в узкоспециальных ракурсах. В большей или меньшей степени, зачастую опосредованно, но проблематика одиночества затрагивается в большинстве фундаментальных работ, посвященных проблеме человека. Это хорошо известные отечественные и зарубежные исследования С.Крымского, В.Табачковского, Н.

Хамитова, П.Гуревича, В.Губина, К.Вальверде, В.Франкла, Э.Фромма.

За последние два десятилетия непосредственно феномену одиночества посвящено достаточно большое количество научных исследований. В частности, одиночество в философском аспекте рассматривается в работах М.Лященко, Д.Матвеева, Н.Монастырской, М.Мовчан, О.Порошенко, Т.Рашидовой, Ю.Юдич [4;6;8;9;14;17;24]; философско-культурологический срез проанализировали О.Алейникова, А.Павлов и Е. Неумоева-Колчеданцева, А.Фаррахов [1;10;22]; социологический анализ дан Р.Попелюшко, Ж.Пузановой [13;16]; психолого-социологический ракурс представлен в работах Н.Покровского и Г.Иванченко [11;12]. В то же время можно заметить, что исследовательские работы преимущественно носят довольно общий, абстрактный характер, рассматривая одиночество субстанциально и изолированно, как нечто самостоятельное, существующее само по себе, не связанное напрямую с живым, чувствующим, переживающим человеком (даже в тех исследованиях, в которых социологи пытаются «измерить» одиночество [16]). Авторы отмечают возрастающую популярность междисциплинарного подхода к изучению проблемы одиночества и подчеркивают важность его применения [8;1]. Поскольку, как считает О.Алейникова, «ни одна из гуманитарных наук сама по себе не располагает всеми понятийными и научными средствами, которые необходимы для освещения этого феномена» [1]. Вместе с тем, отметим значимость именно философского подхода, который содержит в себе необходимый теоретический и методологический инструментарий для исследования сущности и специфики одиночества, а также возможности обобщения полученных результатов.

Также недостаточное внимание уделено изучению рефлексии и представленности одиночества в конкретных культурно-исторических эпохах, в частности, в культуре модерна. Дискуссии о сущности, специфике, хронологических границах культуры модерна ведутся исследователями с момента публикации

Юргеном Хабермасом работы «Философский дискурс о модерне», которая ныне приобрела сакраментальный характер [23]. Мы обращались к проблеме дефиниции «культура модерна» в предыдущей работе, где был предложен уточняющий концепт «модерн в модерне» для обозначения периода конца XIX – первой половины XX века [3]. Именно в этих хронологическом и концептуальном контексте будет рассмотрена проблематика одиночества в данной работе.

Цель данной статьи состоит в исследовании репрезентаций одиночества в художественно-философском дискурсе европейской культуры конца XIX – первой половины XX века.

С методологической точки зрения такое исследование должно учитывать различные аспекты возможных репрезентаций одиночества. Это, прежде всего, аутентичные представления человека о своем душевном и социальном бытии, их аксиологическая окрашенность и субъективная коннотативность, нарочитая демонстративность или скрытность поведения. Во-вторых, отражение, преломление и образное выражение одиночества в искусстве, семиотичность или «означивание одиночества», изначально предполагающее предельную личностную откровенность, публичность и вместе с тем интерпретативность. Ведь переживание, получившее художественную интерпретацию и изложение, трансформируется, становится переложением, а значит «своим иным», не тем, чем являлось изначально. Представляя собой объективации глубинного личностного бытия данные варианты репрезентаций имеют в большей мере субъективный характер. В-третьих, собственно философское осмысление, нацеленное на поиск универсальных и глубоких смыслов и предполагающее некую объективность выводов, но в то же время отражающее и дух самой эпохи и тем самым не свободное от мировоззренческих, культурологических и идеологических детерминант времени.

Изложение основного материала. Одиночество как предмет исследования все больше привлекает внимание специалистов разных

отраслей знания в связи с возрастающими процессами индивидуализации, атомизации, деформации, разрыва традиционных связей и, следовательно, увеличения отчуждения человека в рамках, семьи, общины, общества в целом. Следует отметить, что в большинстве работ подчеркивается отсутствие единого и четкого понимания того, что же за феномен представляет собой одиночество не только в общем пространстве гуманитарных и социальных исследований, но и в рамках каждой конкретной науки [22]. Вместе с тем акцент делается именно на факторе понимания человеком состояния одиночества [4], а также способности разграничивать состояния одиночества и физической изолированности. Так, например, зарубежные психологи выделяют девять подходов к пониманию состояния одиночества: психоаналитический, феноменологический, экзистенциальный, социологический, интеракционистский, когнитивный, интимный, системный, междисциплинарный [13]. Трудности определения связаны с тем, что одиночество является составляющей бытия человека и имеет множество модусов проявления. Возникает целый ряд вопросов, в том числе онтологического характера – имеет ли одиночество человека фундаментальную природу и есть неотъемлемый атрибут бытия человека как такового (трагический/нетрагический в зависимости от фокуса понимания), либо же представляет собой аномальное временное психологическое/социальное состояние, вызванное определенными внешними и внутренними факторами, и может (должно) быть разрешено и преодолимо. В рамках естественных наук одиночество рассматривается как физиологическое явление и предпринимаются настойчивые попытки изобрести таблетки, спасающие человека от одиночества.

Поэтому, можно констатировать наличие множества спецификаций данного феномена, анализ в объективном и субъективном аспектах, а также выделение теоретических моделей одиночества. Согласно сложившейся традиции, которая берет начало в Античности, существуют два полярных и, как правило, весьма категоричных подходов в оценке одино-

чества: отрицательный и положительный, понимание одиночества как ущербности/недостаточности/несоответствия и блага. Причем первая трактовка преобладает – одиночество противопоставляется общественному характеру жизни человека, социальности, ответственности как таковой и, поэтому, оценивается как негативное явление. В историко-философском контексте благом одиночество может быть только для отдельных социальных категорий, в некотором смысле маргинальных по отношению к социуму в целом, – мудрецы, отшельники, философы, для которых в определенной степени является условием профессионального бытия. И в данном случае налицо расхождение коннотаций между состоянием одиночества как такового и состоянием одиночества-уединения, которое отшельник избирает по доброй воле, сознательно уходя от суетности мирской жизни. Обычный человек не должен находиться в одиночестве, это противоестественно его природе (и монашество представляет собой, прежде всего, модель коллективного бытия). Даже боги, согласно греческим представлениям, находятся в данном смысловом пространстве. Так, Карл Юнг именно одиночество считал наказанием богов, проклятием для Прометея. Уже в современных исследованиях, как отмечает, А.Ф. Фаррахов, безапелляционность понимания обусловлена выбором одной из теоретических моделей одиночества. Так, психодинамическая и феноменологическая модели представляют негативную интерпретацию; модель автономного субъекта положительно оценивает одиночество как условие самодостаточности и независимости человека; экзистенциальная модель рассматривает его в качестве обязательной детерминанты личностного роста [22].

Следует отметить, что многие современные авторы акцентируют внимание на том, что содержательно одиночество представляет собой проблему, или иначе задачу, настоятельно требующую решения. В интерпретации одиночества как проблемы просматривается несколько граней: это гуманитарная проблема именно нашего времени, представляющая со-

бой один из эффектов информатизации и глобализации [5;17]; социальная проблема, которая несет угрозу социальному здоровью [15, с.92]; проблема всего современного общества в целом [24, с.98]; психолого-медицинская проблема, обусловленная субъективными характеристиками осознания человеком себя и восприятия мира и, как следствие, вызывающая проблемы социализации личности [13]; отражение амбивалентности социокультурного развития в рамках одной из ключевых теоретических оппозиций современности «индивидуализм–деперсонализация», которое свидетельствует о тенденциях разрушения социальной субъектности и деперсонификации [21].

В более широком смысле одиночество рассматривается как состояние растерянности в контексте ценностно-смысловой дезориентации человека, характерное для межцивилизационных периодов и вызванное внешними социально-историческими трансформациями. А.В.Павлов и Е.В.Неумоева-Колчеданцева используют термин «межцивилизационный шок одиночества», определяя его следующим образом: диалектическое единство объективного и субъективного аспектов, деформации отношений человека с различными гранями действительности и переживания личности, осознающей враждебное начало в социальных отношениях [10]. Данные авторы справедливо подчеркивают сложность и амбивалентность одиночества, а также одновременно негативность этого состояния и имманентно присущий ему потенциал развития личности.

Именно таким с точки зрения качественного содержания, сложным и динамичным, взрывным и протестным, катастрофичным и вместе с тем жизнеутверждающим, представляется период конца XIX – первой половины XX века или «модерн в модерне».

Проблематика одиночества сквозной темой проходит через художественно-философский дискурс данного времени. Мы находим упоминания об одиночестве в дневниках и мемуарах, размышлениях о сущности и предназначении человека и культуры, а также обнаруживаем целый ряд стихотворений, ему по-

священных. Это говорит о том, что феномен одиночества ярко и выражено существует в мироощущении человека, в культуре периода в целом, как некая самостоятельная единица наряду с другими экзистенциалами человеческого бытия – любовью, радостью, надеждой, страданием, страхом, смертью.

С одной стороны, такой статус одиночества обусловлен углублением индивидуалистического начала, атомизацией жизни человека, появлением условий для глубокого погружения в собственный внутренний мир. В отличие от латентности этого состояния в мироощущении античного и средневекового человека, чья жизнь имела корпоративный характер, протекала в организованных и упорядоченных социальных формах и не предполагала наличие длительного состояния уединенности для человека (за редким исключением, отшельников и философов). Обычный человек всегда был в коллективе, на виду и одиночества как некоего особого состояния своего внутреннего мира не знал, а, соответственно, одиночество отсутствовало и как предмет рефлексии.

С другой стороны, после некоторого периода стабильности и устойчивости в Европе и доминирования «простых» буржуазных ценностей наступает период глобальных перемен и глобальных катастроф как в политическом, экономическом, социокультурном, так и в духовно-мировоззренческом плане. «Это была эпоха назревания грандиозного распада, приведшая к величайшей катастрофе первой мировой войны, революций в России, Германии, Австрии, гибели империй, их развала... В такие периоды ... нарастает ощущение одиночества, опустошённости, заброшенности в чужой, враждебный мир» [7, с.86]. Очевидно, что цивилизационные катаклизмы во многом предопределили перманентность обращения к проблематике одиночества как западноевропейских, так и русских авторов.

Как правило, наиболее остро экзистенциальные состояния и кризисы ощущаются и переживаются тонко чувствующими мир творческими натурами, в частности поэтами. И если писатель всегда может «спрятаться» за своим персонажем, то поэт, большей

частью, раскрывает и обнажает себя самого. В поэтическом пространстве рассматриваемого периода необходимо выделить одну из ключевых фигур (по силе дарования и яркой выраженности темы одиночества в творчестве) – Райнера Марию Рильке.

У Рильке, тема одиночества как очень важная звучит уже в ранних произведениях и красной нитью проходит сквозь все творчество и размышления поэта. Так, в сборник «Книга картин» (1902 г.) включены несколько стихотворений, посвященных или затрагивающих тему одиночества: «Одинокый», «Последний», «Одиночество» (в пер. С.Петрова) [18:Т.1,с.219,221]. «Одиночество», пожалуй, одно из самых известных и пронзительных стихотворений Рильке, многократно переводимое и современниками поэтами, и в наши дни: «Нет одиночеству предела... Оно как дождь, на небе нет пробела, ...» (пер. М.Рудницкого). «Одиночество» 1897г. (пер. А.Ахматовой), где речь идет о «святном одиночестве». В начале XX столетия, в письмах к молодому поэту Францу Каппусу, Рильке, сам все еще весьма молодой человек, рассуждая о вечных темах, в том числе много пишет об одиночестве. В частности, рассуждая о том, как определить «хороши ли стихи», он пишет: «Попытайтесь вызвать к жизни затонувшие чувствования тех далеких времен, - Ваша личность окрепнет, Ваше одиночество расширится и станет сумеречным жилищем, далеко минувшим всем людским шумом» (пер. М.Цветаевой) [19, с.185].

Таким образом, доминирующим модусом проблематики одиночества у Рильке является его экзистенциальное переживание, понимание одиночества как неперемного атрибута личностного бытия, вызванное невозможностью быть понятым другими людьми, бытие одинокой души среди людей, в особенности души творческой.

Вместе с тем в творчестве Рильке мы встречаем и некую дифференцированность одиночества, выделение степеней его «локализованности», а именно «одиночество вдвоем» - невозможность понимания непосредственно любимым человеком; невозможность встре-

тить, найти «того», «своего», необходимого человека; вынужденное, а потому неизбежно трагическое, сосуществование двоих внутренне чужих людей. Но все-таки у Рильке звучит не только трагизм, но и надежда. Поскольку в понимании поэта переживание одиночества все-таки возможно в двух вариациях: непреодолимое, «вечное» одиночество двоих и побеждаемое в любви, преодолеваемое за счет самой любви.

Выводы. Исследование репрезентаций темы одиночества в культурном срезе различных исторических эпох предполагает разграничение следующих аспектов представленности данной проблематики: 1) взгляды самого человека на свое одиночество, модус переживания им одиночества (трагический; «светлый»; обыденный; предначертанный только человеку и поэту необходимый и т.п.); 2) художественное преломление одиночества в поэзии, литературе и искусстве; 3) философское осмысление феномена.

Одиночество в мировоззрении европейской культуры конца XIX – первой половины XX века предстает как феномен, который отчетливо присутствует в жизни, предельно ясно осознается и глубоко переживается. Одиночество в качестве обязательного экзистенциала также ходит в структуру образа человека данной эпохи. Более того, в художественно-философском дискурсе одиночество даже культивируется, что обусловлено рядом объективных и субъективных факторов: это динамичность и катастрофизм социально-политических и культурных трансформаций эпохи, пограничность бытия человека и предельная эмоциональность, пограничность самого бытия поэта, а также «невозможность» для поэта вести обычную размеренную жизнь обывателя. Феномен одиночества также является предметом глубокой поэтической и философской рефлексии, существуя одновременно в нескольких полярных модусах репрезентации: экзистенциальное одиночество личности как таковой, и особенно творческой; неизбежное и трагическое «одиночество вдвоем»; и одиночество, которое все-таки может быть побеждено, преодолено в любви.

Библиографические ссылки

1. Алейникова, О.С. Одиночество: философско-культурологический анализ. Автореферат диссертации, на соискание учёной степени кандидата философских наук, специальность ВАК РФ 24.00.01. Санкт-Петербург, 2005. <http://cheloveknauka.com/odinochestvo-filosofsko-kulturologicheskiiy-analiz>
2. Блок, А.А. Собр. соч. В 9 т. Москва, Государственное издательство художественной литературы, 1960-1963.
3. Вершина, В.А. «Культура модерна»: к проблеме дефиниции концепта. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2018, Т.10. №1-2 (22). С. 87-94. <https://doi.org/10.15421/351811>
4. Dahlberg, Karin . The enigmatic phenomenon of loneliness. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being*. 2007; 2: 195-207. DOI: 10.1080/17482620701626117
5. Лященко, М.Н. Социально-философские основания одиночества. *Социум и власть*. №1 (63). 2017. С. 16-22.
6. Матвеев, Д.А. Феномен одиночества и проблема нарушения коммуникации: социально-философский аспект. Автореферат диссертации, на соискание учёной степени кандидата философских наук, специальность ВАК РФ 09.00.11. Новосибирск, 2008. 31 с.
7. Маринчак, В.А. Усилие одолення (Райнер Мария Рильке). *Настоятельность сказанного. Катастрофическое — сокровенное — сакральное в искусстве слова*. Харьков, 2010. С. 86-129. <http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/8316>
8. Монастырская, Н.И. Становление проблемы одиночества в философском дискурсе [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/stanovlenie-problemy-odinochestva-v-filosofskom-diskurse>
9. Мовчан, М.М. Самотність як феномен буття особистості: Монографія. Полтава.: РВВ ПУСКУ, 2009. 265с.
10. Павлов, А.В., Неумоева-Колчеданцева Е.В. Межцивилизационный шок одиночества в контексте современности. *Социум и власть*. 2015. № 6 (56). С. 37-41.
11. Покровский, Н., Иванченко, Г. Универсум одиночества: социологические и психологические очерки. М.: Логос, 2008. 408 с.
12. Покровский, Н. Е. Одиночество в зеркале западной философской культуры. Перепутья и тупики западной культуры. М., 1986.
13. Попелюшко, Р.П. Самотність - як проблема соціалізації особистості в суспільстві. *Збірник наукових праць Хмельницького інституту соціальних технологій Університету «Україна»*, №2(8)/2013. С. 212-216.
14. Порошенко, О. Оптимистическая трагедия одиночества [Электронный ресурс]. М.: Алетея, 2015. URL: <http://loveread.ec/contents.php?id=76582>
15. Пузанова, Ж.В. Метод неоконченных предложений в исследовании проблемы одиночества. *Вестник РУДН. Серия Социология*. 2004. №6-7. С.92-111.
16. Пузанова, Ж.В. Социологическое измерение одиночества. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора социологических наук, специальность ВАК РФ 22.00.01. М., 2009. 42с.
17. Рашидова, Т.Р. Одиночество человека: философско-антропологическое осмысление проблемы. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук, специальность ВАК РФ 09.00.13. М., 2012. 19 с.
18. Рильке, Р.М. Собр. Соч. В 3 т. М.: Престиж Бук, 2012.
19. Рильке, Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М.: Искусство, 1971. 450с.
20. Рильке, Р.М. Письма к молодому поэту. Омилия. Международный литературный клуб [Электронный ресурс] URL: <https://omiliya.org/article/pisma-k-molodomu-poetu-rainer-mariya-rilke.html>
21. Сергодеева, Е.А., Хутуев Р.Г. Феномены экстремальности в условиях общественной массовизации. *Общество: философия, история, культура*. 2017. № 1. С.18–21. URL: http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2017/1/philosophy/sergodeeva-khutuev.pdf
22. Фаррахов, А.Ф. Одиночество как социокультурный феномен. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук, специальность ВАК РФ 09.00.11. Краснодар, 2014. 19 с. URL: <http://cheloveknauka.com/odinochestvo-kak-sotsiokulturnyy-fenomen>
23. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций/ Юрген Хабермас; Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. 416 с.
24. Юдич, Е.А. Проблема одиночества в контексте философии. *Известия Томского политехнического университета*. 2011. 318. № 6. С. 97-102.

References

1. Aleynikova, O.S. Odinochestvo: filosofsko-kulturologicheskii analiz. Avtoreferat dissertatsii, na soiskanie uchYonoy stepeni kandidata filosofskikh nauk, spetsialnost VAK RF 24.00.01. Sankt-Peterburg, 2005. <http://cheloveknauka.com/odinochestvo-filosofsko-kulturologicheskii-analiz>
2. Blok A.A. *Sobr. soch. V 9tt.* Moskva, Gosudarstvennoe izdatelstvo hudozhestvennoy literatury, 1960-1963.
3. Vershyna V.A. «Kultura modernu»: do problemy definitsii kontseptu. *Filosofia ta politolohiia v konteksti suchasnoi kultury.* 2018, T.10. №1-2 (22). S.87-94.
4. Karin Dahlberg. The enigmatic phenomenon of loneliness. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being.* 2007; 2: 195-207. DOI: 10.1080/17482620701626117
5. Lyaschenko M.N. *Sotsialno-filosofskie osnovaniya odinochestva. Sotsium i vlast. #1 (63).* 2017. S. 16-22.
6. Matveev, D.A. Fenomen odinochestva i problema narusheniya kommunikatsii: sotsialno-filosofskiy aspekt. Avtoreferat dissertatsii, na soiskanie uchYonoy stepeni kandidata filosofskikh nauk, spetsialnost VAK RF 09.00.11. Novosibirsk, 2008. 31 s.
7. Marinchak V.A. *Usilie odoleniya (Rayner Mariya Rilke). Nastoyatel'nost skazannogo. Katastroficheskoe — sokrovennoe — sakralnoe v iskusstve slova.* Harkov, 2010. S. 86-129.
8. Monastyiskaya N.I. Stanovlenie problemy odinochestva v filosofskom diskurse [Elektronnyy resurs] URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/stanovlenie-problemy-odinochestva-v-filosofskom-diskurse>
9. Movchan M.M. *SamotnIst yak fenomen buttya osobistostI: Monografiya.* Poltava.: RVV PUSKU, 2009. 265s.
10. Pavlov A.V., Neumoeva-Kolchedantseva E.V. Mezhtsilivizatsionnyy shok odinochestva v kontekste sovremennosti. *Sotsium i vlast.* 2015. # 6 (56). S. 37-41.
11. Pokrovskiy, N., Ivanchenko, G. *Universum odinochestva: sotsiologicheskie i psihologicheskie ocherki.* M.: Logos, 2008. 408 s.
12. Pokrovskiy N. E. *Odinochestvo v zerkale zapadnoy filosofskoy kulturyi. Pereputya i tupiki zapadnoy kulturyi.* M., 1986.
13. Popelyushko R.P. *SamotnIst - yak problema sotsializatsiyi osobistostI v suspIstvi.* ZbIrnik naukovih prats Hmelnitskogo Institutu sotsialnih tehnologiy UnIversitetu «UkraYina», #2(8)/2013. S. 212-216.
14. Poroshenko O. *Optimisticheskaya tragediya odinochestva [Elektronnyy resurs].* M.: Aleteyya, 2015. URL: <http://loveread.ec/contents.php?id=76582>
15. Puzanova, Zh.V. Metod neokonchennykh predlozheniy v issledovanii problemy odinochestva. *Vestnik RUDN. Seriya Sotsiologiya.* 2004. #6-7. S.92-111.
16. Puzanova, Zh.V. *Sotsiologicheskoe izmerenie odinochestva. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchYonoy stepeni doktora sotsiologicheskikh nauk, spetsialnost VAK RF 22.00.01.* M., 2009. 42s.
17. Rashidova, T.R. *Odinochestvo cheloveka: filosofsko-antropologicheskoe osmyslenie problemy.* Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchYonoy stepeni kandidata filosofskikh nauk, spetsialnost VAK RF 09.00.13. M., 2012. 19 s.
18. Rilke, R.M. *Sobr. Soch. V 3t.* M.: Prestizh Buk, 2012.
19. Rilke, R.M. *Vorpsvede. Ogyust Roden. Pis'ma. Stikhi.* M.: Iskusstvo, 1971. 450s.
20. Rilke, R.M. *Pis'ma k molodomu poe'tu. Omiliya. Mezhdunarodny'j literaturny'j klub [Elektronny'j resurs]* URL: <https://omiliya.org/article/pisma-k-molodomu-poetu-rainer-mariya-rilke.html>
21. Sergodeeva, E.A., Hutuev R.G. Fenomenyi ekstremalnosti v usloviyakh obshchestvennoy massovizatsii. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kultura.* 2017. # 1. S.18–21. URL: http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/fik/2017/1/philosophy/sergodeeva-khutuev.pdf
22. Farrahov, A.F. *Odinochestvo kak sotsiokulturnyy fenomen. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchYonoy stepeni kandidata filosofskikh nauk, spetsialnost VAK RF 09.00.11.* Krasnodar, 2014. 19 s. URL: <http://cheloveknauka.com/odinochestvo-kak-sotsiokulturnyy-fenomen>
23. Habermas Yu. *Filosofskiy diskurs o moderne. Dvenadtsat lektsiy/ Yurgen Habermas; Per. s nem.* M.: Izdatelstvo «Ves Mir», 2008. 416 s.
24. Yudich E.A. *Problema odinochestva v kontekste filosofii. Izvestiya Tomskogo politehnicheskogo universiteta.* 2011. 318. # 6. S. 97-102.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 101.1:378.14

Вікторія Станіславівна Даценко

Черкаський державний технологічний університет

бульвар Шевченка, 460, Черкаси, 18006, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1510-6951>; E-mail: vitka2177@ukr.net

Received 13 August 2018; revised 14 September 2018; accepted 27 October 2018

doi: 1015421/351903

МАЙБУТНЄ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Анотація.

Розуміння часу дає шанс розкрити таємниці світу й людського життя. Особливо загадковим із часових станів для людини виглядає майбутнє. Майбутнє як один із станів часу постає і як необхідний складник світу, в якому ми знаходимо себе, і як визначальний вимір людського життя. Проблема майбутнього має декілька аспектів. Насамперед, це онтологічна проблема. Епістемологічний аспект проблеми майбутнього стосується можливості його пізнання. Окремо постають проблеми майбутнього в галузях філософії природничих наук і філософії суспільства. Філософія людини також не є повноцінною без роздумів про людське, антропологічне майбутнє. Розуміння філософами майбутнього в його різних аспектах залежить від загальної концептуалізації проблем часу. Кожна концепція часу з тих, що склалися й набули визнання у філософії, має свій образ майбутнього і викликає свої питання щодо його онтологічного і епістемологічного статусу.

Ключові слова: час, майбутнє, онтологія майбутнього, епістемологія майбутнього, соціальна філософія майбутнього, антропологія майбутнього.

Viktoriia S. Datsenko

Cherkasy State Technological University

Shevchenko Boul., 460, Cherkasy, 18006, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1510-6951>; E-mail: vitka2177@ukr.net

The future as a philosophical problem

Abstract.

Understanding time gives a chance to reveal the secrets of peace and human life. The future is especially secretive of the time states for a person. The future as one of the states of time also appears as a necessary component of the world in which we find ourselves and as a defining dimension of human life. The problem of the future has several aspects. First of all, this is an ontological problem. The epistemological aspect of the problem of the future concerns the possibility of its knowledge. Separately there are problems of the future in the branches of philosophy of natural sciences and philosophy of society. The philosophy of man is also not complete without reflection on the human, anthropological future. Understanding the philosophers of the future in its various aspects depends on the general conceptualization of the problems of time. Each conception of time that has developed and has gained recognition in philosophy has its own image of the future and raises questions about its ontological and epistemological status.

Time is estimated by the ratio of parts and the whole, their existential statuses. As the main concepts distinguish between presentism and eternalism.

The second aspect of time that interests the philosophy is its relationship with objects that exist in time. Substance concept separates time from objects, relational - identifies time with the relationship between objects.

Different views of philosophers for the future need to be streamlined and mapped.

Among many aspects of the philosophy of the future are selected a few key, which will be sequentially outlined below. These basic problems can be formulated in the form of four questions.

1) *Is there a future? What meaning should be given to the concept of existence in order to include the future? And in what sense is the future excluded from the existing one (if there is any such sense at all)?*

2) *Is the future connected with the logical connections with the present and the past? Is it possible at all to consider the future, which is not yet defined in a certain sense, determined? What role does present and past play in this determinism? Can we talk about the reciprocal impact on them of the future?*

3) *Can we predict the future? Another aspect of the problem relates to ways of knowing the future. There is a lot of experience in this direction and it needs to be comprehended.*

4) *What are the features of the image of the future man? How does a person imagine the future? The future for a person is something more than a cognitive image, it is the existential state of man. Man is constantly in the future, while remaining in the present and, partly in the past. This subjective state of the future man is a special theme of philosophical comprehension.*

The most general, synthetic image of the future is designed to create a philosophy. This is understandable, because the future as one of the states of time also appears as a necessary component of the world in which we find ourselves and as a defining dimension of human life.

Presentism questions the existence of the future, eternalism claims the need for its existence. The future is in some sense there, but it is a specific existence, different from the present and the past. Disputes between philosophers who defend the objectivity of time and, accordingly, the future, and those who consider the time as an aspect of subjective reality, are also important for clarifying the way of existence of the future.

There are philosophers who claim the nomological autonomy of the future and, accordingly, the impossibility of any exact knowledge of it (the possibility of only assumptions). From another point of view, the future is quite accessible to knowledge, since it is subject to the general, unchanging laws of the Universe. Exploring the present and the past can formulate true statements about the future. From a more moderate point of view, the future is a sphere of objective, such that is subject to a true assessment, but nevertheless probabilistic knowledge.

The social future is perhaps the most popular area of research and reflection on the future of philosophy. Within the framework of philosophy and social sciences, the theory of prediction of the future, which appears a special science - futurology.

Understanding the future, philosophy, of course, can not bypass its anthropological aspect. Exploring the interaction of the individual with his own future, philosophers are trying to formulate the optimal human strategy for the future.

Key words: *time, future, ontology of the future, epistemology of the future, social philosophy of the future, anthropology of the future.*

Виктория Станиславовна Даценко

Черкасский государственный технологический университет

бульвар Шевченко, 460, Черкассы, 18006, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1510-6951>; E-mail: vitka2177@ukr.net

Будущее как философская проблема

Аннотация.

Понимание времени дает шанс раскрыть тайны мира и человеческой жизни. Особенно загадочным из временных состояний для человека выглядит будущее. Будущее как одно из состояний времени возникает и как необходимая составляющая мира, в котором мы находим себя, и как определяющий измерение человеческой жизни. Проблема будущего имеет несколько аспектов. Прежде всего, это онтологическая проблема. Эпистемологический аспект проблемы будущего касается возможности его познания. Отдельно стоят проблемы будущего в области философии естественных наук и философии общества. Философия человека также не является полноценной без раздумий отвода, антропологическое будущее. Понимание философами будущего в его различных аспектах зависит от общей концептуализации проблем времени. Каждая концепция времени из тех, что сложились и получили признание в философии, имеет свой образ будущего и вызывает свои вопросы его онтологического и эпистемологического статуса.

Ключевые слова: *время, будущее, онтология будущего, эпистемология будущего, социальная философия будущего, антропология будущего.*

Постановка проблеми. Як стверджував Фалес Мілетський, наймудрішим із всього є час, бо він розкриває все. У цьому вислові можна знайти пояснення тієї сили, з якою феномен часу притягує до себе як звичайних людей, так і науковців, філософів. Не буде перебільшенням сказати, що всі таємниці світу й людського життя так чи інакше пов'язані з часом. Розуміння часу дає шанс розкрити ці таємниці. Осмислення часу відбувається й на рівні буденної свідомості, і через різнобічні дослідження в галузях природничих, суспільних і гуманітарних наук. Найглибше зазирнути до таємних глибин часу намагається філософія, що є цілком природно, бо відповідає її призначенню.

Особливо загадковим із часових станів для людини виглядає майбутнє. Майбутнім називають ту частину часу, яка займає місце у часовій послідовності після теперішнього. Так само як і щодо часу в цілому, існує розрізнення фізичного (природного) майбутнього, соціального й суб'єктивного. Наведене визначення поєднує всі ці варіанти майбутнього. Майбутнє має особливу вагу для людини. Воно приваблює але водночас лякає, дарує надію й викликає сумнів, потребує осягнення й кладе межу нашим спробам його осягнути. Майбутнє присутнє в теперішньому, про нього постійно говорять і думають, але його немає навіть в тому сенсі, в якому є реальним минуле, існування залишків якого – емпірично незаперечний факт. Майбутнє ж не дає нам ніяких емпірично незаперечних відомостей про себе. Загадка майбутнього має буттєвий сенс, через що вона потребує найфундаментальнішого філософського осмислення.

Майбутнє – одна з найбільших проблем у філософії. Як така вона має декілька аспектів. Насамперед, це онтологічна проблема. Філософія має розв'язувати проблему буттєвого статусу майбутнього. Епістемологічний аспект проблеми майбутнього стосується можливості його пізнання. Окремо постають проблеми майбутнього в галузях філософії природничих наук і філософії суспільства. Філософія людини також не є повноцінною без роздумів про людське, антропологічне

майбутнє. Розуміння філософами майбутнього в його різних аспектах залежить від загальної концептуалізації проблем часу. Кожна концепція часу з тих, що склалися й набули визнання у філософії, має свій образ майбутнього і викликає свої питання щодо його онтологічного і епістемологічного статусу.

В сучасній філософії слід відзначити декілька сформованих концепцій часу, які постійно взаємодіють і обговорюються. Насамперед час оцінюється з боку співвідношення частин і цілого, їх буттєвих статусів. Як основні концепції розрізняють презентизм та етерналізм. Презентизм є поглядом, згідно з яким лише теперішнє є реальним. Існують лише ті об'єкти, що існують зараз [1]. Те, що існувало колись, вже не існує, те, що буде, поки також не існує. Треба сказати, що презентизм має підтримку з боку здорового глузду. Саме здоровий глузд підказує нам, що майбутнє – сфера неіснуючого. Проте такий погляд суперечить можливості робити майбутнє об'єктом пізнання. До того ж він суперечить і уявленням сучасної теоретичної фізики та космології. Близьким до цих уявлень є інша філософська концепція часу – етерналізм. Етерналізм надає статусу існуючого всім подіям та речам, які були в минулому, є в теперішньому, й будуть у майбутньому [1]. Час, з цієї точки зору, об'єктивно існує весь цілком, і лише для індивідуального спостерігача, який локалізує себе у часі, виникають минуле, теперішнє та майбутнє.

Другим за значенням аспектом часу, який цікавить філософію, є його відносини з об'єктами, які існують у часі. Субстанційна концепція відокремлює час від об'єктів, реляційна – отожднює час з відносинами між об'єктами. Як субстанціоналісти, так і релятивісти вважають, що час є реальним, існує незалежно від людини. Навпаки, ідеалісти оцінюють час як суб'єктивну річ, до якої нічого не є відповідним у поза-людській реальності [2, с.7]. Отже, ще одною проблемою майбутнього постає проблема вибору між об'єктивним і суб'єктивним майбутнім.

Різні погляди філософів на майбутнє потребують впорядкування й зіставлення. Треба з'ясувати також коло проблем, які є найваж-

ливішими щодо майбутнього, які дають змогу найкраще використати знання про майбутнє в науці і практиці. Саме цим проблемам, їх формулюванню й систематичному опису присвячена ця стаття. Серед багатьох аспектів філософії майбутнього обрано декілька ключових, які й будуть послідовно викладені далі. Ці основні проблеми можна сформулювати у вигляді чотирьох запитань.

1) Чи існує майбутнє? Те, що майбутні події й речі не є так само реальними, як ті, що існують в теперішній час, зрозуміло. Не випадково ми говоримо про дещо передбачуване, що воно поки що, на цю мить, на сьогодні ще не існує. Втім віднесення майбутнього до цілковитого небуття також не виглядає переконливим. Якого сенсу треба надати поняттю існування, щоб включити до нього майбутнє? І в якому сенсі майбутнє виключене з існуючого (якщо такий сенс взагалі є)?

2) Чи пов'язане майбутнє закономірними зв'язками з теперішнім і минулим? Все існуюче (в будь-якому сенсі) пов'язане між собою, підпорядковане тому чи іншому виду детермінізму. Особливі види детермінізму, зокрема, причинно-наслідковий зв'язок, пов'язані з часом. Виникають питання про місце майбутнього у цих зв'язках. Чи можна взагалі вважати майбутнє, якого ще немає у певному сенсі, детермінованим? Яку роль відіграють в цьому детермінізмі теперішнє й минуле? Чи можна говорити про зворотний вплив на них майбутнього?

3) Чи можемо ми передбачити майбутнє? З проблемою детермінованості майбутнього пов'язана проблема меж і можливостей нашого пізнання майбутнього. Обсяг ідей тут дуже широкий – від фаталізму, який передбачає повне знання майбутнього, до індетермінізму, який заперечує будь-яке знання про майбутнє. Таке розмаїття поглядів потребує виявлення самої можливості знання про майбутнє, а також специфіки такого знання порівняно зі знанням про теперішнє й минуле. Інший аспект проблеми стосується способів пізнання майбутнього. На цьому напрямі напрацьований великий досвід і він потребує осмислення.

4) В чому особливості образу майбутнього людини? Як людина уявляє собі майбутнє? Уявлення про майбутнє, інтенції людини щодо майбутнього відіграють надзвичайно важливу роль в людському житті. Йдеться не лише про обґрунтовані, теоретично правильні уявлення. Майбутнє для людини є чимось більшим ніж пізнавальним образом, воно є екзистенційним станом людини. Людина постійно перебуває в майбутньому, залишаючись при цьому в теперішньому і, частково, в минулому. Цей суб'єктивний стан майбутнього людини є особливою темою філософського осмислення.

Мета статті. В даній статті ми розкриємо відповіді на перше та друге запитання. А третє та четверте – ми з'ясуємо в нашій наступній статті.

1.

На запитання «Чи існує майбутнє?» можуть бути дві крайні відповіді – так, чи ні. Почнемо з негативної відповіді. Звичайним аргументом на користь презентизму тобто обмеження існуючого теперішнім є те, що майбутнє недоступне для емпіричного пізнання. Майбутні події не можна сприймати і, відповідно, засвідчити їх існування. Такий емпіричний спосіб виявлення того, що існує, продовжує традицію Д. Юма. Британський філософ не заперечував реальності майбутнього, але покладалася лише на інтерпретацію наших чуттєвих даних, а не на безпосередню фіксацію плину часу. Виходячи з цього, багато наступних дослідників часу вважали майбутнє, як мінімум, недостовірним. Висловлювання про майбутнє, згідно з поширеною в сучасній філософії думкою, є висловлюваннями про теперішні факти, які інтерпретуються як такі, що вказують на майбутнє. Наприклад, висловлювання «За кілька місяців настане зима» є істинним завдяки факту, що Земля є планетою, яке обертається навколо своєї зірки, а також теперішньому факту, що зараз у цій частині планети літо. Висловлювання, отже, не є істинним завдяки майбутнім подіям безпосередньо. Оскільки висловлювання про майбутні події не мають фіксованого істиннісного значення, ми не можемо впевнено говорити про їхню

реальність.

Заперечення реальності майбутнього може мати й більш широке підґрунтя. Заперечувати можна не лише майбутнє, а й час взагалі. В сучасній філософії широко обговорюється концепція британського філософа Дж. Мактаггарта, який доводив ілюзорність часу. Час в такий спосіб зводиться до суб'єктивних сприйнятів, постає суб'єктивним феноменом, виключаючись з об'єктивної реальності. Ця позиція відповідає класичній суб'єктивістській концепції часу І. Канта. Визнання суб'єктивності часу дозволяє вважати його природу поза-буттєвою [3].

Критика поняття майбутнього з боку емпіризму та суб'єктивізму, втім, не є цілком переконливою. Перш за все, треба сказати, що відсутність емпіричних даних не є підставою заперечувати існування чогось. Багато речей, які виявляє сучасна наука є такими, що безпосередньо не сприймаються. Об'єкти наукового пізнання часто сприймаються опосередковано – через емпіричні дані, які пов'язані з певною послідовністю інших передбачуваних даних, які, зрештою, ми можемо пов'язати з об'єктами, що нас цікавлять. Те ж саме може бути здійснене з майбутніми подіями. Процесами й речами. Така можливість викликає впевненість в тому, що «для науки минуле й майбутнє завжди однозначно фактуальні» [4, с.151].

Істинність висловлювань про майбутнє не може бути перевірена лише стосовно певного типу висловлювань. Інші висловлювання, зокрема, умовні, очевидно, мають істиннісне значення. На це звернув увагу ще Аристотель. Говорячи «Якщо завтра до міста прийде циклон, почнуться опади», ми висловлюємо дещо у певному сенсі істинне. Суперечка про істинність умовних висловлювань іде з часів Аристотеля. Попри брак остаточних аргументів, є підстави припустити, що істинність може залежати не від одного, а від кількох чинників, які при їх поєднанні роблять висловлювання істинним. Звідси, майбутнє не позбавлене істиннісного значення.

Щодо суб'єктивності часу (або його ідеальності), то вона суперечить даним спеціальних

наук. Час в науці є параметром, який задається при дослідженні об'єктивних процесів та явищ і якого неможливо уникнути. В більш загальному сенсі можна стверджувати, що, якщо світ змінюється, то ми повинні припустити об'єктивність часу. Те саме стосується об'єктивності майбутнього.

Припустимо тепер, що майбутнє таке саме реальне, як теперішнє й минуле, що стверджують прибічники етерналізму. Вони впевнені, що та обставина, що наші знання про майбутнє набагато менші ніж про теперішнє, відбиває лише епістемологічну відмінність між майбутнім і минулим, але аж ніяк не є свідченням онтологічної відмінності. Деякі дослідники, зокрема американські філософи В. Куайн та Х. Патнем, вказують на те, що сучасні фізичні теорії, такі як спеціальна теорія відносності й квантова фізика, підтверджують саме теоретичні засади етерналізму. Чотири-вимірний час-простір, на реальності якого базується сучасна фізика, включає всі періоди часу. Така конструкція прив'язує час до простору. Оскільки простір існує весь цілком, то й четвертий вимір – час – має існувати цілком, включаючи майбутнє. Уявлення про реальність майбутнього одержують також підтримку з боку сучасної філософії мови. Ця лінгвістична підтримка ґрунтується на нашій здатності відносити до майбутнього за допомогою мови події, речі, процеси. Віднесення мовних одиниць до фрагментів реальності називають референцією й вона повинна мати об'єктивну підставу. Якби це було не так, виникали б парадокси й суперечності в застосуванні мови. Але ж ми цілком ефективно використовуємо майбутній час в нашому мовленні.

Своєрідним ствердженням існування майбутнього є концепція, яка виражає сумнів у теперішньому [5]. Звертається увага, що теперішнє не має довжини, це мить, до якої стискається час. Розуміння теперішнього як того, що позбавлене тривалості фактично елімінує його на користь минулого й майбутнього, з яких перше безпосередньо переходить до другого. Аналіз часу в феноменології Е. Гуссерля демонструє внутрішню протяжність теперішнього, воно має розмірність, але

ця розмірність знаходиться поза темпоральною тривалістю [5, с.80].

Чи достатні наведені аргументи для прийняття повної реальності майбутнього? Аргументи від спеціальних наук є вагомими, втім треба звернути увагу на відмінність розуміння часу в науці й філософії, як це роблять деякі автори [4]. Треба зважити на те, що для філософії час не є простороподібним. Він постає особливим, унікальним атрибутом буття. Ствердження безпосереднього зв'язку часу з буттям набуло популярності у філософії з доби Хайдеггера. М. Хайдеггер говорив про минуле, теперішнє й майбутнє як про три екстатиси часу, тобто його виходи із самого себе. За ознакою достовірності й онтологічності їх можна розрізнити, причому майбутнє виявляється найменш достовірним й онтологічно навантаженим.

Попри значущість у сучасній філософії апеляцій до мови, зв'язок мови з дійсністю далеко не ясний. Відкритим питанням, зокрема, є проблема небуттєвої референції – віднесення мовних одиниць до об'єктів, які не існують. Досі дискутується, чи може мова вказувати на такі об'єкти. Прийняття ж референції до неіснуючих об'єктів автоматично ставить її під сумнів як аргумент на користь реальності майбутнього. Адже мова в такому разі може вказувати й на те, що не існує, наприклад, на майбутнє.

Безпосередність майбутнього, даного в теперішньому є відкриттям феноменології. Втім, включаючи безпосереднє майбутнє до теперішнього, ми маємо розуміти, що це лише безпосереднє майбутнє. Майбутнє ж як таке значно ширше. Тут не уникнути питання: чи все майбутнє однаково існує? Або ж його онтологічний статус змінюється з віддаленістю від теперішнього? Якщо так, тоді теперішнє має найбільшу повноту буття, а минуле постає своєрідним переходом до найменшого буття або небуття. З наведених міркувань є очевидним, що існують підстави для сумнівів в існуванні, принаймні в повному існуванні майбутнього. Як підсумок тривалих дискусій постає твердження: існування майбутнього залишається під питанням.

Чи можна розв'язати це питання? Йдеться не про накопичення нових емпіричних даних – їх достатньо дає наука, але вони не впливають вирішальним чином на філософське розуміння майбутнього. Потрібне концептуальне переосмислення проблеми на рівні філософії. Один з можливих шляхів розв'язання проблеми існування майбутнього – через розширення самого розуміння існування. Можна припустити, що майбутнє існує, але існує в певному сенсі, являє собою особливий спосіб існування. Звернемо увагу на те, що в деяких сучасних філософських концепціях поняття існування замінюється іншими близькими – перебування, здійснення тощо. Можливо, що ми маємо запитувати не про те, чи будуть існувати певні речі або події, а про те, чи вони трапляться або здійснюються. На відміну від дієслова «існувати», яке не містить обмеження у часі, дієслово «трапитись» передбачає, що щось трапляється у певний час. Те, що трапиться колись, очевидно, ще не трапилось. Майбутнє також можна розглядати як спосіб існування можливого. В самій можливості виділяються різні періоди, пов'язані з існуванням можливого як можливого. Потенційне буття в теперішньому постає як сама можливість або чиста можливість. В майбутньому можливість переходить до модусу здійсненої або нездійсненої можливості. Допустимо також пов'язувати майбутнє з філософською категорією становлення. Становлення як і можливість виявляє різні етапи – більш або менш реальні. Розуміння майбутнього як аспекту становлення підкреслює нерозривність часового континууму. Майбутнє постає існуючим в межах цього континууму, тобто в межах цілого, яке об'єктивно існує.

Отже, є підстави говорити про особливості існування майбутнього, а звідси, про існування майбутнього в особливому сенсі. Розширення змісту поняття існування надає майбутньому положення існуючого. Майбутнє не просто існує, воно перебуває в певному модусі існування. Таким модусом, який додає своєрідності до загального поняття існування може постати здійснення або становлення. Треба зазначити, що як модус існування

становлення є більш складним типом, який включає моменти минулого, теперішнього й майбутнього. Особливим способом існування є можливість. Протиставлення актуального й потенційного буття сходиться до Аристотеля. В сучасній філософії цей спосіб буття викликає дискусію, яка розгортається в парадигмах актуалізму і посибілізму. Актуалізм стверджує можливість як своєрідну дійсність. З протилежної точки зору, можливість є чимось, що протистоїть дійсності. Наведені ідеї доцільно перенести на час. Актуалізм надає майбутньому певної дійсності, поєднує його з теперішнім, протилежна концепція розриває майбутнє й теперішнє.

Можливо, краще сказати не про існування майбутнього, а про майбутнє як особливий тип існування. Це буття, яке характеризується неповнотою, незавершеністю й відкритістю. Вказаних характеристик немає у минулого, вони частково присутні, але втрачаються в теперішньому.

2.

Навіть якщо майбутнє існує, воно знаходиться у певному онтологічному розриві з теперішнім і минулим. Безперечно, дещо з того, що існувало раніше, існує зараз, буде існувати в майбутньому. Водночас у майбутньому має з'явитись те, чого не має і ніколи не було. Саме це і є власне майбутнім, бо стало й незмінне міститься начебто поза часом. Чи є дещо, що дає підстави для існування такого нового в майбутньому? Чи дійсно майбутнє виникає з теперішнього й минулого? Як відбувається зв'язок різних часових періодів, якщо час пов'язаний зі змінами, з різноспрямованими переходами буття й небуття.

Існує філософська позиція, згідно з якою минуле й майбутнє є автономними реальностями, які не взаємодіють між собою [4, с.151]. Якщо це так, то постає питання, яким способом формується залежність між цими станами часу, адже така залежність простежується на емпіричному рівні. Можна припустити, що минуле й майбутнє не взаємодіють між собою, але співвідносяться, точніше, співіснують як різні стани буття. Сутністю цього співіснування постає перехід від небуття до буття, в

якому минуле репрезентує сторону небуття, а майбутнє – буття. Втім таке пояснення відношення минулого й майбутнього змушує філософів розв'язувати метафізичний парадокс. Сутність цього метафізичного парадоксу часу полягає в тому, що буття, зрештою, є первинним щодо небуття, воно має проявити себе першим, з чого випливає, що майбутнє має породжувати власне небуття в минулому. В часовому ж ряду першим постає минуле, тобто небуття [4, с.152].

Звернемо увагу на інше припущення щодо співвідношення минулого й майбутнього. Воно ґрунтується на рівнозначності того й іншого. Не існує минулого без майбутнього і майбутнього без минулого. Майбутнє не випливає з минулого, не є похідним від нього. Минуле, з цього погляду, нічого не породжує, а те, що перебуває в минулому й майбутньому, не характеризує саме ці періоди часу [4, с.154]. Такий погляд стверджує автономність майбутнього, в межах якого існують (вірніше, будуть існувати) притаманні саме йому явища, процеси й речі. Отже, майбутнє набуває власного внутрішнього змісту і стає принципово непередбачуваним.

Ця крайня філософська точка зору потребує корегування через наявність наукових даних, які виявляють очевидний зв'язок майбутнього з теперішнім і минулим. Більш поміркованою виглядає ідея симетрії часу, яка, не наполягаючи на прямому впливі минулого на майбутнє, стверджує їхню подібність. В межах цієї симетрії розгортається динаміка становлення різних форм буття. Зміни відбуваються в межах повторення певних форм і, отже, майбутнє постає аналогією минулого й теперішнього, певною проекцією на часову послідовність попередніх періодів часу. Цілковита спільність різних часових частин досягається в теперішньому часі, який містить в собі найширший набір аналогій майбутнього. Так само й майбутнє постає послідовністю перевтілень сучасності, які поступово зміщуються до все більш загальних і змістовних. Нарешті, в якомусь найзагальнішому сенсі майбутнє виявляється тотожним минулому й теперішньому, досягаючи часового стану вічності.

Категорія часу виражає зміну одних явищ на інші, що має свою послідовність, здійснюється за певним порядком. Проте існує дещо незнищенне в цих змінах і це самий час. Категорія вічності виражає саме незнищенність часу, як така вона присутня, проявляє себе у кожний період часу – в минулому, теперішньому й майбутньому. Вічність виражає єдність різних частин часу і може розглядатись як основа того, що поєднує минуле й теперішнє з майбутнім [6, с.270]. З одного боку, це єдність, в якій розчиняються будь-які часові відмінності, час набуває статичності. З іншого боку, вічність виявляє відносність часових періодів, теперішнє постає майбутнім і, водночас, минулим, майбутнє – теперішнім і минулим тощо. Онтологічний аспект цього зв'язку полягає в тому, що передбачення майбутнього виявляє саму сутність буття – його об'єктивні закони, причинно-наслідкові зв'язки. За законами буття найзагальніший зміст розвитку Всесвіту та його частин залишається незмінним, а тому майбутнє можна передбачити. Закономірності й причинно-наслідкові зв'язки мають часовий характер, вони здійснюються у часі. Самі зміни тут є наслідком чогось незмінного, а, з іншого боку, незмінне реалізує себе лише у змінах. Те, що належить минулому, теперішньому й майбутньому дозволяє знаходити в них поєднання незмінного та мінливого.

В людському суспільстві таке поєднання має форму історичної традиції. Саме традиція зводить минуле з майбутнім, дозволяє людині відчувати історичний плин часу як цілісну історію людства. Традиція – це сукупність історичних подій, особистих внесків до них, духовних форм, пов'язаних з ними. Повторюючись від покоління до покоління ця сукупність, яка завжди має певну конфігурацію, утворює спадкоємність явищ, де переважають повторення й сталість, але яка не позбавлена історичних модифікацій [7, с.7]. Кожний епізод традиції є чимось новим в тому сенсі, що він відтворюється наново. Водночас, він відновлює на новому часовому етапі те, що вже було. Майбутнє тут поєднується з минулим, виростає на основі минулого, але не є

минулим, певним чином протистоїть минулому. Окремі епізоди історичного буття утворюють ланцюг подій, кожна з яких постає як майбутнє стосовно попередніх ланок. Саме тут відносність майбутнього виступає досить виразно. Певне майбутнє завжди є майбутнім певного минулого. Як виявляється, без минулого майбутнє втрачає свою визначеність, в відтак – виключається з часової послідовності в цілому, стає позачасовим.

Основою для визнання майбутнього в якості об'єкта пізнання є положення про те, що майбутнє завжди передіснує в теперішньому [8, с.23]. Тією мірою, якою майбутнє присутнє в теперішньому, воно вже відоме. В будь-якій події присутні минуле, теперішнє й майбутнє, які утворюють єдине ціле. Вірогідне майбутнє виникає з минулого, передіснує в теперішньому, закономірно впливаючи з нього. Майбутнє постає як прогностичний аспект сьогодення. У певному сенсі ми вже живемо в майбутньому, що дозволяє нам побачити його умоглядно.

Наявність детермінізму в природі й суспільстві свідчить про поєднання різних часових періодів. Феномен закономірності пов'язаний з часом: елементами закономірного зв'язку постають передумови, на яких базується зв'язок, їх реалізація в певній ситуації, наслідки прояву закономірності. Перше передує другому, а друге третьому. Отже, в самій реальності закономірного зв'язку явищ є своє минуле, теперішнє і майбутнє. З часом пов'язана така принципова характеристика закономірності як необмежена її повторюваність. Здійснення закономірності є здійсненням майбутнього, а її стандартний характер є виявом присутності майбутнього в теперішньому.

Унікальні особливості має зв'язок майбутнього й теперішнього в людському бутті. Людина знаходиться в принципово відмінному від всього іншого відношенні до майбутнього. Усвідомлення майбутнього і його пізнання дає людині змогу впливати на майбутнє. Це є однією з фундаментальних властивостей людини. В людському бутті виникає специфічне відношення суб'єкта з майбутнім, відношення взаємодії, взаємовпливу. Людина як екзистен-

ція вступає з майбутнім у своєрідні діалогічно-комунікативні стосунки. Такий зв'язок має інформаційний, а також інтерактивний характер. Людина запитує майбутнє й одержує відповіді, перетворює майбутнє, а частково й творить його. Безумовно, цей вплив людини на майбутнє має свої межі. Але й не враховувати його не можна. Майбутнє для людини починається в ній самій, можна сказати, що людина для себе є своїм власним майбутнім. Вдивляючись у себе, вона бачить майбутнє. Змінюючи ж майбутнє, людина, певною мірою, змінює також теперішнє й навіть минуле.

В подальшій статті мова йтиме про третє і четверте запитання. Окреслимо задачі для нашої наступної статті.

3.

Пізнання майбутнього, його межі, передумови, способи й форми є одними з найбільш дискусійних питань в сучасній філософії. Насамперед йдеться про потенції в досягненні майбутнього спеціальних наук – природничих і соціальних. Загальновизнаним є те, що з трьох основних функцій наукового пізнання – опису дійсності, її пояснення та передбачення майбутнього – найрезультативнішою та найціннішою є остання. Наукове передбачення, особливо передбачення майбутнього стану суспільства, стало об'єктом прискіпливого вивчення в сучасній філософії.

Говорячи про пізнання майбутнього, треба звернути увагу також на екстраполяційні методи, які мають у своїй основі поширення на майбутнє тенденцій, закономірностей, які в минулому й теперішньому вже себе проявили. Метод екстраполяції проявляється в різних формах: пророцтва, утопії, прогнозу [9, с.230]. Екстраполяція, як вважається, може сприяти створенню нового знання у двох основних напрямках: 1) коли з властивостей сукупності (системи) виводяться властивості окремих об'єктів (елементів); 2) коли із властивостей окремих елементів (об'єктів) виводяться властивості цілого [9, с.231-232].

4.

Переходячи до проблеми відносин людини та майбутнього, треба розділити поняття

суб'єктивного часу й людського часу. І те, й інше обговорюється у філософії.

Деякі дослідники пропонують термін «антропологічний час» [10].

Оцінюючи в цілому ставлення людини до власного майбутнього, слід відзначити, що образ майбутнього є найважливішим засобом конструювання людської ідентичності. Різні рівні ідентичності особистості можуть мати різну часову спрямованість, орієнтуватись на різні моделі майбутнього. Особиста проекція майбутнього, з іншого боку, реалізує загальний соціальний дискурс майбутнього, який уможливорює висування цілей соціального розвитку [11, с.55].

Необхідність не просто визнання майбутнього як порожнього вмістилища подій, а якісного його наповнення визнається сучасними філософами. Для цього треба подолати звичайний для сучасних людей крайній презентизм, тобто думку про те, що майбутнє у своїх основних рисах подібне до теперішнього і можна просто перенести сучасні реалії на той час, який ще не настав [11, с.53-54].

Висновки. Майбутнє, як ми переконалися, є особливою філософською проблемою. Воно може досягатись по-різному і в різних формах – від математичних формул до художніх образів майбутнього. Втім найзагальніший, синтетичний образ майбутнього покликана створювати філософія. Це зрозуміло, бо майбутнє як один із станів часу постає і як необхідний складник світу, в якому ми знаходимо себе, і як визначальний вимір людського життя. Філософія, як було показано, осмислює майбутнє в різних аспектах – можна говорити про онтологію майбутнього, епістемологію майбутнього, соціальну філософію майбутнього, антропологію майбутнього. Саме такі аспекти проблеми майбутнього у філософії представлені у даній статті.

З онтологічної перспективи найважливішими питаннями є: чи існує майбутнє і як воно існує? Дві позиції, які домінують у філософії часу – презентизм та етерналізм – по-різному відповідають на це питання. Презентизм ставить під сумнів існування майбутнього, етерналізм стверджує необхідність його існування.

ня. Наведені міркування не дають однозначної переваги тій чи іншій позиції. Як компромісний варіант можна прийняти, що майбутнє в якомусь сенсі існує, але це специфічне існування, відмінне від існування теперішнього й минулого. Для прояснення способу існування майбутнього важливими є також суперечки між філософами, які відстоюють об'єктивність часу і, відповідно, майбутнього, й тими, хто вважає час аспектом суб'єктивної реальності.

Головне епістемологічне питання щодо майбутнього – чи підпорядковане майбутнє тим самим закономірностям, що й теперішнє та минуле? Чи можемо ми пізнати майбутнє, виявивши ці закономірності? І тут розмаїття позицій філософів є досить великим. Можна знайти тих, хто стверджує номологічну автономність майбутнього і, відповідно, неможливість ніякого точного знання про нього (можливість лише припущень). З іншої точки

зору, майбутнє цілком доступне для пізнання, оскільки підпорядковане загальним, незмінним законам Всесвіту. Досліджуючи теперішнє й минуле, можна формулювати істинні висловлювання по майбутнє. З більш поміркованого погляду, майбутнє є сферою об'єктивного, такого, що піддається істиннісній оцінці, але все ж таки імовірного знання.

Соціальне майбутнє є, мабуть, найбільш популярним напрямом досліджень і роздумів про майбутнє у філософії. В рамках філософії та соціальних наук сформувалась теорія передбачення майбутнього, якою постає особлива наука – футурологія.

Осягаючи майбутнє, філософія, зрозуміло, не може оминати його антропологічний аспект. Досліджуючи взаємодію особистості з власним майбутнім, філософи намагаються сформулювати оптимальну стратегію людини щодо майбутнього.

Бібліографічні посилання

1. Markosian, N. «Time». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) / Ned Markosian. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/>
2. Bardon, A. *A Brief History of the Philosophy of Time* / Adrian Bardon. Oxford: University press, USA, 2013. 200 pp.
3. Шамша, І. В. Небуттєва природа часу [Текст] : монографія / І. В. Шамша ; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2015. 253 с.
4. Кушелев, В. А. Философское решение парадокса времени и новая концепция метафизики. *Известия РГПУ им. А.И. Герцена* / В. А. Кушелев. 2005. №10. С.151-157.
5. Федчук, Д. А. Вопрос о времени: об онтологической первичности настоящего перед прошлым и будущим. *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология* / Д. А. Федчук. 2016. №3. С. 73-82.
6. Логунова, Л. В. Единство вечности и времени: философские аспекты. *Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева* / Л. В. Логунова. 2015. №2 (32). С.268-271.
7. Артановский, С. Н. Традиция: от прошлого к будущему. *Вестник СПбГУКИ* / С. Н. Артановский. – 2010. – №1. – С.6-15.
8. Солопова, О. А. Когнитивно-дискурсивное прогнозирование. *Вестник ЮУрГУ. Серия: Лингвистика* / О. А. Солопова. 2011. №22 (239). С.22-27.
9. Драпогуз В. П. Основні форми екстраполяції як методу соціального пізнання / В. П. Драпогуз. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 96. С. 229-233.
10. Пащенко, О. В. Будущее как модус антропологического времени в контексте современной культуры : автореферат дис. ... кандидата философских наук : 09.00.13 / О. В. Пащенко. Челябинск, 2016. 22 с.
11. Богомяков В. Г. Дискурс будущего. *Дискурс-Пи* / В. Г. Богомяков. 2010. №1-2. С.53-55.

References

1. Markosian, N. "Time". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) / Ned Markosian. [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupu: <https://plato.stanford.edu/>
2. Bardon, A. A Brief History of the Philosophy of Time / Adrian Bardon. Oxford: University press, USA, 2013. 200 pp.
3. Shamsa, I. V. Nebuttyeva priroda chasu [Tekst] : monografiya / I. V. Shamsa ; Nac. ped. un-t im. M. P. Dragomanova. Kiyiv : Vid-vo NPU im. M. P. Dragomanova, 2015. 253 s.
4. Kushelev, V. A. Filosofskoe reshenie paradoksa vremeni i novaya koncepciya metafiziki. Izvestiya RGPU im. A.I. Gercena / V. A. Kushelev. 2005. №10. S.151-157.
5. Fedchuk, D. A. Vopros o vremeni: ob ontologicheskoy pervichnosti nastoyashego pered proshlym i budushim. Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya / D. A. Fedchuk. 2016. №3. S. 73-82.
6. Logunova, L. V. Edinstvo vechnosti i vremeni: filosofskie aspekty. Vestnik KGPU im. V.P. Astafeva / L. V. Logunova. 2015. №2 (32). S.268-271.
7. Artanovskij, S. N. Tradiciya: ot proshlogo k budushemu. Vestnik SPbGUKI / S. N. Artanovskij. – 2010. – №1. – S.6-15.
8. Solopova, O. A. Kognitivno-diskursivnoe prognozirovanie. Vestnik YuUrGU. Seriya: Lingvistika / O. A. Solopova. 2011. №22 (239). S.22-27.
9. Drapoguz V. P. Osnovni formi ekstrapolyaciyi yak metodu socialnogo piznannya / V. P. Drapoguz. Gileya: naukovij visnik. 2015. Vip. 96. S. 229-233.
10. Pashenko, O. V. Budushee kak modus antropologicheskogo vremeni v kontekste sovremennoj kultury : avtoreferat dis. ... kandidata filosofskih nauk : 09.00.13 / O. V. Pashenko. Chelyabinsk, 2016. 22 s.
11. Bogomyakov V. G. Diskurs budushego. Diskurs-Pi / V. G. Bogomyakov. 2010. №1-2. S.53-55.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 291.23

Наталя Василівна Іщук

Національний медичний університет імені О.О. Богомольця (Київ)

бульвар Тараса Шевченка, 13, Київ, 01601, Україна

E-mail: Ishchuknb@gmail.com

Received 11 July 2018; revised 15 August 2018; accepted 05 September 2018

doi: 10.15421/351904

ОСОБИСТІСТЬ ТА СПІЛКУВАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Анотація.

В статті здійснюється аналітика теоантропологічних аспектів спілкування в концепції сучасного грецького богослова Хр. Яннараса з позицій співвідношення «особистість-спільнота». Обґрунтовується інтерсуб'єктивний характер запропонованої ним моделі спілкування та відносин у християнській громаді, а також спроможність цієї моделі бути носіями «справжньої» соціальності за рахунок безпосередніх соціальних зв'язків.

Ключові слова: спілкування, особистість, спільнота, відносини, громада, діалог.

Natalya V. Ishchuk

Bogomolets National Medical University (Kyiv)

T. Shevchenko boulevard, 13, Kyiv, 01601, Ukraine

E-mail: Ishchuknb@gmail.com

Personality and Communication in the Theology of Christos Yannaras

Abstract.

The article provides an analysis of the theological aspects of communication in terms of the “personality-community” correlation in the concept of Christos Yannaras, the modern Greek theologian. The prominent Greek theologian Christos Yannaras in the row of the works creates the original version of Orthodox personalism and sees categories and concepts of existentialism in her basis. Basis of own methodology this Greek theologian sees in experience that interprets fully personalistic and within the limits of general principles of theology of dialogue. For him empiric experience does not close the certificate of feelings, but also “is neither especially the intellectual fact of coincidence of concept and conceivable object nor by escape in the turbid stream of “mysticism”, in individual “heartfelt experience” inaccessible social verification. He considers this problem from the perspective of a personalistic and existentialist-oriented concept of community, which should be based on the experience of communication and relationships, taking into account the life world that surrounds the space of relationships. The experience of interpersonal interaction is not something additional for the subject, but a realization of his subjectivity, when existents does not exist as a certain monad, but through overcoming closure on itself. The openness of the other in relations of ecstatic interaction is truth, which in its turn, is a relationship - “immediate personal closeness”. In this vein Christos Yannaras justifies the intersubjective nature of his proposed model of communication and relationships in the Christian community, as well as the potential possibility of this model being a carrier of “true” sociality that is actualized through direct social connections.

Keywords: communication, personality, community, relationship, commune, dialogue.

Наталья Васильевна Ищук

Национальный медицинский университет имени О.О. Богомольца (Киев)

бульвар Тараса Шевченко, 13, Киев, 01601, Украина

E-mail: Ishchuknb@gmail.com

Личность и общение в теологии Христа Яннараса

Аннотация.

В статье осуществляется аналитика теoантропологических аспектов общения в концепции современного греческого богослова Хр. Яннараса с позиций соотношения «личность-общность». Обосновывается интерсубъективный характер предложенной им модели общения и отношений в христианской общине, а также потенциальная возможность этой модели быть носителем «истинной» социальности, актуализирующейся благодаря непосредственным социальным связям.

Ключевые слова: *общение, личность, общность, отношения, община, диалог.*

Видатний грецький богослов Х. Яннарас у низці своїх праць [2-8] створює оригінальну версію православного персоналізму, покладаючи в її основу категорії та концепти екзистенціалізму. Основу власної методології цей грецький богослов бачить у досвіді, який тлумачить цілком персоналістично та у межах загальних засад теології діалогу. Для нього емпірія не вичерпується свідченням почуттів, але й «не є ні суто інтелектуальним фактом збігу поняття і мислимого предмету, ні втечею в каламутний потік «містицизму», в індивідуальний «душевний досвід», недоступний соціальної верифікації. Словом «досвід» ми позначаємо тут універсальну і багатогранну подію відносини суб'єкта з іншими суб'єктами, а також з об'єктами, даними в оточуючій нас дійсності» [3, с. 89]. Відповідно, теологія в цілому має ґрунтуватися на досвіді спілкування, на досвіді міжособистих відносин у спільноті. Цей же самий досвід має враховувати той життєвий світ, що оточує простір міжсуб'єктиних відносин. Досвід міжособистої взаємодії не є чимось додатковим для суб'єкта, бо це реалізація його суб'єктності. Екзистенція не існує як певна монада, але саме її існування є трансценденцією до іншого, є відносинами з іншим. І у цих відносинах є елемент подолання нарцисичної самозакоханості, елемент екстатичності, який Хр. Яннарас, наслідуючи Ареопагітики, називає «еросом» [3, с. 90]. А саме, Псевдо-Діонісій зазначає: «Божественна любов екстатична: вона спонукає люблячих належати не самим собі, а коханим» [1, с. 127]. Для Хр. Яннараса очевидно, що Діонісій мав на увазі саме особистість, бо вона є

як суб'єктом, так і об'єктом кохання. Водночас, для самого Псевдо-Діонісія екстатичність проявляється перш за все у феномені сутнісних енергій, якими Бог присутній за межами самого себе, у створеному, яке Він полюбив [там само]. Відповідно, любов є силою не обов'язково персоналізованою. Скоріше, навпаки, любов є прагненням природи – Бога і людини, до взаємної зустрічі. Цей грецький філософ любов тлумачить персоналізовано, і таке уявлення є закономірним для модерного і постмодерного мислення. Зазначимо, що відносини любові є особливо інтенсивними та персоналізованими, а тому створюють особливо очевидний досвід. Хр. Яннарас вважає, що відкритість іншого у відносинах екстатичної взаємодії і є тим, що у домодерний час називалося істиною. Істина є відносинами, серед яких здивування перед любов'ю є найбільш інтенсивним враженням. Відповідно, істина – це не просто відносини, а «безпосередня особиста близькість» [3, с. 91]. Згідно з ним, любов як особлива екстатична інтенція дозволяє здійснити вихід за межі онтотеології до справжньої буттєвості, яка є особистісною. Редукція до персонального є не лише можливою, а й необхідною, якщо суб'єкт бажає зберегти власну людську ідентичність.

Для нього визначальною характеристикою особистості є те, що вона описується навіть етимологічно грецькою мовою як подія «існування навпроти когось», коли у слові «просопон» богослов розглядає «прос-» як вказівку на взаємини, а в цілому все слово описує погляд на іншого [3, с. 93]. Існування перед суб'єктом може бути об'єктивоване, і стати

початком відносин підкорення. Тому «просопон» має вказувати на такі стосунки до побаченого іншого, які б виявляли вразливість перед цим іншим, а не нав'язували іншому об'єктивоване існування в якості предмету. З цього випливає, що міжособистісні відносини не можуть бути об'єктивовані, бо вони є подією, а в їхньому світлі предметна реальність виступає не як сукупність сутностей, а як та чи інша присутність, що існує у співвіднесеності з особистостями [3, с. 93-94]. Слід зауважити, що апофатизм як принцип тлумачення людської особистості ґрунтується на твердженні, що людина не створила саму себе і не може бути поясненою собі собою. Апофатизм щодо пізнання людини є перенесенням апофатичного принципу пізнання Бога. Цілком закономірно, що онтологія особистості описується за аналогією із божественним буттям: нетотожним природному світові, вільним, унікальним, відкритим і діалогічним, але водночас таємничим.

Засобом уникнення об'єктивації є апофатика, яка визнає пріоритет присутньої непізнаної особистості над пізнанням [3, с. 94-95]. Розуміння особистості Бога та людини є аналогічною до розуміння буття М. Гайдеггером у тому сенсі, що тут неможливе схоплення і визначення, але можливе лише розрізнення [3, с. 95-96]. У такому випадку знання стає впізнаванням явленого, але без актів схоплення [там само]. Неможливість об'єктивного наукового пізнання Божого особистого буття, яке є очевидним у відносинах, є відображення онтологічної прірви, що існує між Богом та створеним [3, с. 96-99]. Аналогічно є непізнаною будь-яка особистість, яка будучи абсолютною інакшістю, відрізняється від всього, що може бути схоплено думкою, а тому і спосіб буття кожної особистості не піддається об'єктивному визначенню, є одиничним, своєрідним і неповторним. Вона містить у собі деяку спільність ознак. Але «своєрідність» особистості (її інакшість) не може бути визначено, але може бути тільки пережито як спів-буття, тобто як єдине, «унікальне і неповторне відношення». Відповідно, унікальні відносини з кожною особистістю стають

способом пізнання іншого [3, с. 102-103]. Так само, через співвіднесення з особистістю стає можливим й пізнання світу. Хр. Яннарас підкреслює, що у Богові перш за все апофатична особистість, а не сутність, але при цьому саме особистість є пізнаваною у досвіді міжособистостого спілкування [3, с. 106]. В цілому, Хр. Яннарас вважає, що особистість пізнається і як присутність, і як відсутність через [3, с. 120]. Так само з відносинами пов'язане конститування унікальності особистості, що й отримує вираження не в інтелектуально-предметному дискурсі, а в універсальному буттєвому досвіді взаємин, що й засвідчує єдність особистості як унікальності й неповторності «до-свідомого впізнавання і як її екстатичну інакшість природи» [465, с. 140]. Богослов відзначає, що знання – це впізнавання спочатку явленості та потаємності особистості, а вже потім – досвідне знання особистості [465, с. 98]. Тим самим, він прояснює, як саме може мислитися поєднання екзистенційно витлумаченої апофатики і теології енергій із персоналізмом. Це поєднання намагався описати ще В. Лоський, але в цілому він зазнав невдачі, оскільки пріоритет апофатики не давав можливості зрозуміти механізм появи з апофатичного досвіду пізнання особистості. Хр. Яннарас вводить пріоритет відносин (та співвіднесеності), що дозволяє залишатися суб'єктам гносеологічної взаємодії апофатичними.

Такого роду схема цілком могла би бути систематично обґрунтована за допомогою сучасної французької феноменології. Наприклад, у католицького теолога Ж.-Л. Маріона знаходимо відповідне застосування феноменології інтерсуб'єктивної взаємодії, пасивних станів переживання суб'єктом визначального впливу з боку нескінченного тощо. Але Хр. Яннарас намагається самотійно застосувати методологію М. Гайдеггера, не досягаючи при цьому переконливих тлумачень події взаємовідносин людської особистості з Богом. Перебуваючи у полоні кантівського поняття про наукове знання, він вважає, що об'єктивація суб'єктом реальності, яка постає перед останнім, пов'язана з сприйняттям об'єкта у просторі та часі. Правильно вказуючи на те,

що сучасна наука виходить за апіорні форми простору та часу, Хр. Яннарас намагається довести, що християнська практика завжди здійснювала аналогічну трансценденцію. На його думку, євхаристія є такою присутністю нескінченного особистого Бога, що є вічним «тепер», даним поза простором і часом [3, с. 246]. При цьому конститування «тепер» як єдино даного мислиться оригінально: минуле і майбутнє поєднанні у безпосередньо даному тепер. Слід сказати, що це відповідає тексту літургії, в якому «згадуються» і актуалізуються для вірних події не лише минулого, а й майбутнього. Час і простір священної історії мисляться як такі, до яких надається доступ через їх присутність тут і зараз.

Головною проблемою, згідно з Хр. Яннарасом, є забуття персонального й апофатичного виміру реальності, нехтування стосунками. Справді, надання переваги оволодінню світом – пізнавальному та практичному, переходить у намагання володіти іншими особистостями, ігноруючи їх унікальність, зводячи їх до соціальних функцій. Він намагається довести, що церковні громади та місцеві об'єднання громадян типу сільських громад здатні бути «справжніми» соціальностями як вияви «справжнього» спілкування. Для грецького теолога характерне покладання великих надій на безпосередні соціальні зв'язки, які дозволять досягнути політики справедливості та самопожертви, відносин творчих чи церковних, відносин любові родинної чи соціальної [3, с. 247]. Ці відносини конституують соціальність до всякого її раціонального формування, шляхом безпосередньої співвіднесеності з універсальною цілераціональністю, з Божим логосом [3, с. 262]. Важливою особливістю його теології є твердження про те, що логос є проявом особистості в енергіях сутності [3, с. 266], більш точно, логос – це певний смисловий портрет, що виявляється як особистий характер Моцарта у його музичних творах. Відповідно, прояв Божого логосу в світі та історії теж є смислом-логосом не як певна структура, а як особиста присутність. В цілому, Хр. Яннарас здійснює естетизацію соціальної політики, уникаючи розгляду

етичних основ соціальності. Етику замінює універсальна спрямованість на екстатичність, яка характеризується як «аскетична практика, яка служить здійсненню істини людини» [3, с. 389]. Відсутність спрямованості на екстатичні відносини любові, що включають самопожертву, розцінюються Хр. Яннарасом як «екстаз навпаки», як «апостасіс», тобто падіння. Тут потрібно згадати сентенцію Отців Церкви про те, що зупинка на шляху духовного розвитку завжди обертається падінням. У цій логіці відсутність трансценденції до іншого виявляється не станом духовного спокою, а станом занепаду і деструкції. «Апостасіс» небезпечний тим, що зменшує буттєвість та справжність, наближає людину до «ніщо» [3, с. 392]. Ніщо ж набуває в нього етичних конотацій та стверджує буттєву істину особистості, дану людині можливість сказати Богу «ні», тим самим піддавши «анігіляції» (але не запереченню!) справжність свого особистісного існування. Етос людини і є ця пригода його волі, невпинний вибір між Буттям і Ніщо» [там само]. В дійсності, етика тут замінюється містикою як певною метаетикою. Церква пропонує етичну самопожертву любові як ритуалізовану поведінку, як певний етос, що має забезпечити реалізацію «справжньої особистості». Відповідно, за Хр. Яннарасом, «правило життя є особиста реальність» [там само], тобто реалізована у церкві присутність Бога як Особистості задає норму для життя у любові. Яннарас підкреслює, що вибір, який стоїть перед людиною, – це вибір між особистим обожненням і особистою деградацією [там само]. Маємо зазначити, що перед людиною постає вибір між надприродним та протиприродним життям, але випадає із поля зору необхідність нарисувати соціальності як певного природного життя. Адже людина може існувати не лише згідно із мірою творчої любові та згідно з мірою деструктивної ненависті, але і просто згідно з правовим порядком. За Хр. Яннарасом побудова соціального життя, за нормами права, означає початок шляху до падіння. Проте такий правовий нігілізм не може не приводити до утопізму. Але грецький богослов намагається надати соціальний проект ідеального

некапіталістичного і неправового порядку. У цьому проекті існує певна небезпека переоцінки творчого і морального потенціалу людини. Звичайний соціальний порядок, зумовлений економікою та правом, він описує як історичний матеріалізм, нічим не кращий за комунізм [8]. Відповідно, зникає можливість виправдання соціального реформізму через поступове втілення християнських цінностей у суспільному житті. Поява посткомуністичного і посткапіталістичного християнського світу в Європі можлива як диво, як торжество альтруїстичного взаємообміну [8].

В цілому, Хр. Яннарас виступає за перехід від етики закону й авторитету до етики чеснот і цінностей [4, с. 8]. При цьому мова йде про чесноти і цінності колективні, спільнотні [4, с. 189]. Зокрема, можна сказати і про такий колектив як Церква, що є спілкуванням особистостей, коли «спілкування конститує життя і його етос, динаміку, енергію поштовху і руху реалізації» [4, с. 190]. Хр. Яннарас уточнює, що спільнота народжується спілкуванням, яке, в свою чергу, можливе між унікальними та вільними особистостями. Спільнота як спілкування вільних особистостей виявляється простором соціального індетермінізму [4, с. 190-191], в якому можливі різні позитивні моделі поведінки, однаково спрямовані до подолання індивідуалізму й торжества святості людини. Така спільнота не може бути результатом конвенції [4, с. 191], але є проявом стихійного особистого життя, схожого на святкування [4, с. 198]. Цілком прогнозовано прикладом такого спілкування він вважає євхаристію. Однак, у чому ж полягає свобода, якщо порядок євхаристії є повністю визначеним і не передбачає стихійності та спонтанності? Відповідь на це питання, згідно з його текстами, залишається «відкритою» та не проясненою. Висловлюється він і з приводу сучасних кризових явищ у церковній організації, визнаючи той факт, що сучасні парафії, особливо у містах, «занепали» та є «знеособленими» через надмірну інституціалізацію церковності [4, с. 199]. Але, на думку грецького богослова, розпочавши з відродження спілкування на рівні парафій та місцевих гро-

мад, суспільство в цілому може трансформуватися, адже «літургійна єдність віруючих, за будь-яких умов та будь-яких інституцій, зв'язків і структур, є відправною точкою перетворення співіснування мас на спільноту особистостей, на суспільство, заради встановлення справжньої, а не лише декларованої, соціальної справедливості, заради звільнення праці від рабства механістичної необхідності й перетворення її на особистісні взаємини, на справжнє спілкування» [4, с. 198-200]. В цих словах відчувається пафос цілісного проекту православної теології звільнення, хоча, очевидно, чітких рис цей проект у нього не набуває. Припускаємо, що він лише намагається застосувати до соціального життя взірці Христа, який, згідно з догматикою, був царем, священником і пророком. Теолог пише, зокрема: «лише життя євхаристійного тіла парафії здатне надати характеру «священства» – політиці, профетичного характеру – науці, філантропічного характеру – економіці й містичного характеру – сім'ї» [4, с. 200].

Хр. Яннарас визнає, що з точки зору соціальної теорії все це може здатися ідеалістичною романтичною утопією, але етос євхаристійної спільноти є реальним, і це дає підстави для надії, що він може бути хоч частково перенесений у соціальну дійсність [4, с. 201-203], на що ми теж маємо сподівання, утім, розуміючи цей процес дещо в іншій площині. В цілому ж, для Хр. Яннараса його соціальний проект, незважаючи на те, що ним самим він визнається поетичним, має звільнити особистість від модерного порядку та постмодерного хаосу у просторі «справжньої творчості», певної ідеальної парадигми соціальності, що уможливується лише завдяки «відчуттю Бога», яке дарує євхаристія як звільняюча від модерної та постмодерної повсякденності практика [4, с. 247-248]. Таким чином, не певні цінності чи етос, а досвід богоспілкування повинні гарантувати вивищення особистості над звичайним порядком подій, надаючи «справжності» як особистості, так і спілкуванню у спільноті.

Також він розмірковує про значення власної теології церковного спілкування для переосмислення екуменізму та пропонує розрізня-

ти єдність Церкви та об'єднання церков [5, с. 13]. Єдність Церкви вважає даною в якості її онтологічної характеристики, пов'язуючи її з тим, що вона – це євхаристійна єдність особистостей [5, с. 14-15]. Єдність є правдивим церковним та людським способом існування. Це твердження дозволяє у церковності бачити сповнення людяності. Розрізнення, яке веде до розділення, є відходом до буттєвої істини [5, с. 15]. Звідси випливає його такий висновок: «мета і сутність людини – спілкування» [5, с. 19]. Церква є конкретною єдністю людей, спілкуванням, спільнотою, що створює єдність не як легітимізоване співіснування чи ідейне об'єднання, а як факт буття, спосіб існування людини. Образ життя, який є єднанням, – це любов [5, с. 17-19]. При цьому любов є не моральною якістю, а онтологічною реальністю, «істиною єдності, спільності та ставлення до іншого» [там само]. Любов, що «реалізується у спілкуванні, зв'язку та єдності особистостей», є образом Божим у людській природі, оскільки Бог є саме спілкуванням у любові [5, с. 21-27].

Цілком слушно Хр. Яннарас вважає, що така жива єдність не може бути тотальною, оскільки «любове відношення, любовне спілкування і любовна єдність не можуть реалізовуватися у своїй динаміці в умовах не-свободи» [5, с. 21]. Свобода є умовою можливості появи любові як повноцінного розвитку життя, умовою можливості спілкування. В контексті церковного життя вона може виявлятися тоді, коли віряни виявляють себе не як індивіди, що розрізняються та розділяються кількісно, а як особистості, що проявляють себе у спілкуванні як у дієвості життя, життя у Церкві, яке є обміном життям між Богом і людиною [5, с. 28], людиною і світом, людиною і людиною [5, с. 31]. Згідно з Хр. Яннарасом, біологічне та соціальне життя передбачає певне розрізнення та розділення, які Церква

покликана подолати через подаровану їй єдність від Бога [5, с. 31-37]. Звісно, євхаристійна єдність – це подія, яка може стати способом життя людей. Спілкування здійснюється через енергії людської природи, які «завжди особисті», а взаємна причетність людей може поширюватися і на світ [5, с. 37-39].

Сама Церква має стати прикладом єдності не лише під час євхаристії, а й після неї – у «літургії після літургії». Саме у позалітургійний час громади та їх множини можуть проявляти різноманітні форми єднання як колективні практики, які спрямовані на досягнення не лише користі, а й спільного бачення істини [5, с. 40]. Якщо екуменічний діалог буде успішним, то цілком можливим є ширше навернення до релігії сучасного західного суспільства. І це навернення є цілком закономірним, оскільки тут є здійснення людської природи.

Висновки. Підсумовуючи, відповідно до персоналістично та екзистенціалістські орієнтованої концепції спільнотності Х. Яннараса, це утворення має ґрунтуватися на досвіді спілкування та відносин у спільноті з урахуванням життєвого світу, що оточує простір цих взаємин. Досвід міжособистої взаємодії не є чимось додатковим для суб'єкта, а реалізацією його суб'єктності, коли екзистенція не існує як певна монада, але через подолання самозамкненості. Відкритість іншого у відносинах екстатичної взаємодії і є істиною, котра, в свою чергу, є відносинами – «безпосередньою особистісною близькістю». З цього випливає інтерсуб'єктивний характер християнських громад, які здатні бути носіями «справжньої» соціальності та «справжнього» спілкування, що досягається за рахунок безпосередніх соціальних зв'язків, які дозволять досягнути політики справедливості та самопожертви, відносин творчих чи церковних, відносин любові родинної чи соціальної.

Бібліографічні посилання

1. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послание / Дионисий Ареопагит. СПб.: Алетейя, 2001. С.13-184.

2. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Х. Яннарас; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева] / Х. Яннарас. М.: Центр по изучению религий, 1992. 228 с.
3. Яннарас Х. Личность и Эрос / Х. Яннарас. *Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос*; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. М., 2005. С. 87–400.
4. Яннарас Х. Свобода этосу / Х. Яннарас; [пер. з англ. В. Верлока]. К.: Дух і Літера, 2003. 268 с.
5. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Х. Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 184 с.
6. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Х. Яннарас. *Человеческая целостность и встреча культур: Успенские чтения*: [сб. ст.; сост., пер. с фр. К. Сигова]. Киев, 2007. С. 62–66.
7. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас. 2-е вид. / Пер. з грецької С. Говоруна. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. 131 с.
8. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://m-conf.com/index.php/biblioteka/122-khristos-yannaras-tserkov-v-munisticheskoy-evrope>.

References

1. Dionysius the Areopagite. On the Church Hierarchy. Message / Dionysius the Areopagite. St. Petersburg: Aletheia, 2001. С.13-184.
2. Yannaras Christos. Faith in the Church: Introduction to Orthodox Theology / Chr. Yannaras; [translated from New Greek by G. V. Vdovina, edited by A. I. Kyrlezhev] / Chr. Yannaras. М.: Center for the Study of Religions, 1992. 228 p.
3. Yannaras Cristos. Personality and Eros / Chr. Yannaras. *Yannaras Christos. Selected: Personality and Eros*; [edited by A. Kyrlezhev; translated from New Greek by G. Vdovina]. М., 2005. P. 87-400.
4. Yannaras Christos. Freedom of Ethos / Chr. Yannaras; [trans. from English by V. Verloka]. К.: Spirit and Litera, 2003. 268 p.
5. Yannaras Christos. Truth and Church Unity / Chr. Yannaras; [translated from New Greek by A.V. Markov]. М.: St. Philaret Orthodox Christian Institute, 2006. 184 p.
6. Yannaras Christos. Filia, Agape and Eros in the Church Perspective / Chr. Yannaras. *Human integrity and the meeting of cultures: Assumption readings*: [coll. v.; status., translated from French by K. Sigov]. Kiev, 2007. P. 62-66.
7. Yannaras Christos. Variations on Song of Songs / Chr. Yannaras. 2nd edition. / Translated from the Greek by S. Hovorun. К.: SPIRIT AND LITERA, 2003. 131 p.
8. Yannaras Christos. Church in Post-Communist Europe / Christos Yannaras [Electronic resource]. Access mode: <http://m-onf.com/index.php/biblioteka/122-khristos-yannaras-tserkov-v-munisticheskoyevrope>.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 128/129:7.036»189/192»

Гліб Миколайович Маслов

дотторе ді річерка, доцент, незалежний дослідник

Гребінка, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4063-6834>, E-mail: glebmaslow@gmail.com

Received 14 August 2018; revised 17 September 2018; accepted 25 October 2018

doi: 10.15421/351905

МОДЕРНИСТСЬКИЙ ДИСКУРС ПРО СКІНЧЕННІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ В СПЛЕТІННІ ФІЛОСОФСЬКИХ, РЕЛІГІЙНИХ І НАУКОВИХ ПІДХОДІВ

Анотація.

Аналізуються дискусії в європейській (переважно - російській та італійській) періодиці кінця XIX - початку XX століття навколо проблеми скінченності людини і їх вплив на формування модерністської парадигми. Виявляючи аргументи на користь оптимістичної або песимістичної позиції у ставленні до проблеми смерті в науковій, релігійній та філософській спадщині епохи, робиться висновок, що культура не змогла запропонувати єдиного задовільного рішення для пом'якшення конфлікту між модерністською спрямованістю до вдосконалення людини і її смертністю.

Ключові слова: *філософська антропологія, смерть, песимізм, оптимізм, європейський модернізм, антропологічний проект.*

Glib M. Maslov

Dott.Ric. in Translation, Interpreting, Intercultural Studies, associate professor, Hrebinka, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4063-6834>, E-mail: glebmaslow@gmail.com

***Modernist discourse on the finiteness of human life in the interweaving
of philosophical, religious and scientific approaches***

Abstract.

Despite the well-established view of the dominance of decadent mood in modernism, we should not forget that a significant part of its representatives saw their vocation in complicity in a daring anthropological project - the creation of a "new Human." At the same time, the noble idea of human perfection by means of science and art faced an insoluble problem - the finiteness of the individual in time. This article is devoted to the analysis of discussions in the European (mainly Russian and Italian) periodicals of the late nineteenth and early twentieth centuries around the problem of death and their influence on the formation of the modernist ideological paradigm. Identifying arguments in favor of a moderately optimistic or pessimistic position regarding the problem under consideration in the scientific, religious and philosophical heritage of the era, the author concludes that culture did not offer a single and somewhat satisfactory solution to mitigate the conflict between the modernist aspirations for the "perfect Human" and its mortality. Therefore, the modernists could not rely in full confidence either on the religious concepts of an afterlife or reincarnation, or on atheistic consolation about continuing itself in affairs or descendants, or on natural science strategies for managing biological mechanisms of aging, as well as trying to ignore the problems of individual death by excluding from human environment of any aesthetic phenomena, reminiscent of the boundary of human existence. This situation was one of the reasons for the spread among modernists of the belief that the meaning of human life should be sought not in eternity, but in limited time intervals. In its extreme manifestation, such a tendency transformed into the symbolist cult of the "moment" as a sporadic flash of happiness, which is perhaps equal to the advantage of eternal life.

Keywords: *philosophical anthropology, death, pessimism, optimism, European modernism, anthropological project.*

Глеб Николаевич Маслов

дотторе ди речерка, доцент, независимый исследователь

Гребенка, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4063-6834>, E-mail: glebmaslow@gmail.com

***Модернистский дискурс о конечности человеческой жизни
в сплетении философских, религиозных и научных подходов***

Аннотация.

Анализируются дискуссии в европейской (преимущественно - русской и итальянской) периодике конца XIX - начала XX века вокруг проблемы конечности человека и их влияние на формирование модернистской мировоззренческой парадигмы. Выявляя аргументы в пользу оптимистической или пессимистической позиции в отношении к проблеме смерти в научном, религиозном и философском наследии эпохи, автор приходит к выводу, что культура не смогла предложить единого и сколько-нибудь удовлетворительного решения для смягчения конфликта между модернистской устремленностью к совершенствованию человека и его смертностью.

Ключевые слова: философская антропология, смерть, пессимизм, оптимизм, европейский модернизм, антропологический проект.

Один з потужних загальнокультурних феноменів кінця XIX - початку XX століття - модернізм, грав роль плавильного котла, в якому філософська, наукова і релігійна думка епохи відливалася в естетично довершені форми, провокуючи оновлення культури за допомогою соціальних і художніх експериментів. Всупереч усталеному переконанню про домінування занепадницького світовідчуття в модернізмі, не слід забувати, що значна частина його представників бачила своє покликання в співучасті в зухвалому антропологічному проєкті - створенні «нової людини». Це устремління підхльостувалось тим, що на початку XX століття концепція людини перебувала в кризі, адже були атаковані як теоцентристські (середньовічні), так і антропоцентристські (ренесансні) варіанти онтологій. Важливу роль для «нового мистецтва» значила ідея обожнення людини, яка формувалася не тільки в рамках течій, близьких теїстичному світогляду. Прикладом тому - антропологічна загостреність думки італійських інтелектуалів, з'єднаних теоретичною платформою журналів «Leonardo» і «Lacerba». Вони робили спроби створити атеїстичний світогляд, в якому атрибути божественного - всезнання, всемогутність, і безсмертя - були б закріплені за майбутньою людиною або цілокупним людством.

Разом з тим, благородна ідея модернізму про вдосконалення людини засобами науки і

мистецтва впиралася в нерозв'язну проблему - скінченності індивіда в часі.

Звичайно, тема смерті ніколи не зникла з поля особливої уваги культури, і широка палітра запропонованих нею підходів відображена в узагальнюючих сучасних роботах [1; 9]. Антропологічні виміри модернізму також були у фокусі дослідницького інтересу [6; 12]. Важливою тенденцією останнього часу став розгляд теми смерті в модернізмі на основі спадщини національної української культури [18]. Спеціальна увага приділяється психологічному феномену суїцидального настрою в українському мистецтві і літературі [14]. Разом з тим не можна позбутися відчуття, що ставлення модернізму до смерті вимагується в сучасних дослідженнях дещо одноплановим - як виключно декадентське, послаблює життя. Проявом такого погляду є організація і успішне проведення Волгограді конференції на тему «Декаданс в Європі і Росії: 150 років життя під знаком смерті» [7]. Однак, на нашу думку, важливо відмовитися від вживання виключно траурних акордів, що супроводжують розглядання цієї проблеми.

Тому метою цієї статті є виявлення широкого спектру концепцій від переважно песимістичних до оптимістичних, висловлених в періодичній пресі вченими і філософами епохи модернізму щодо проблеми смерті людини, а також аналіз рецепції цієї теми ідеологами модерністського руху, переважно з Росії та

Італії.

Беручи до уваги інтегральний настрій, виражений авторами аналізованих робіт у ставленні до смерті, придивимось спочатку до оптимістичного крила. Найбільш послідовними його виразниками були прихильники теїстичного світогляду, внутрішньо переконані, що смерть - не фінал, але перехід до нового нескінченного існування. Хоча моральне почуття бачить нерозв'язне протиріччя між смертю і Абсолютом: «Якщо є Бог, то не від Нього смерть» [3]. Звичайно, релігійна віра не виникає з наукового або філософського досвіду і не може бути ними ні підтверджена, ні спростована, але деякі філософські аргументи на користь релігійної концепції безсмертя душі наводить у своїй статті С. Глаголев [5]. Їм послідовно розглядається матеріалістична теорія, для якої душа є функція тіла; концепція психічного атомізму, яка стверджує дуалістичну наявність душевного компонента в кожному матеріальному атомі; пантеїстична концепція, що оголошує весь світ проявом божества; і, нарешті, концепція психічного індивідуалізму, з якою солідаризується автор статті. Головним запереченням матеріалізму Глаголеву представляється неможливість звести психічне до процесів матеріального руху. Ідея психічного атомізму веде, на думку автора, до неможливого і неспостережуваного феномену змішування і поділу душ. Пантеїзм, навпаки, перетворює будь-яку душу в ілюзію, він заперечує реальну безліч індивідуальностей і несе також етичну проблему - в пантеїстичному світі немає боротьби між добром і злом, так як вони належать до єдиного кореня в рамках такого світогляду [5, с. 4]. У психічному індивідуалізмі душа буде складною, але незмінною сутністю, і тому вона не може виникнути ні шляхом складання, ні шляхом розкладання чогось вже існуючого, таким чином «щодо її походження можливі лише дві теорії: або душа самотня, або вона створена Богом» [5, с. 7]. Як бачимо, детальний аналіз проблеми був проведений автором в релігійно-апологетичних цілях. Звичайно, ідея незмінності душі викликає багато питань, адже існує очевидна емпірично відмінність між дитячою і

зрілою свідомістю, бувають випадки втрати свідомості, роздвоєння особистості і т.і. Але, головне, Глаголев залишається вірним ідеї, що неможливо змішування душ індивідів. Автор представляє душу, по аналогії з тілом, організмом, але організмом безсмертним: «Ми не претендуємо довести, що душа безсмертна, - наше завдання скромніше: ми хочемо тільки показати, що в розпорядженні науки немає доказів неможливості такого безсмертя» [5, с. 17]. Глаголев як інтегральний сенс людського життя пропонує ідею особистого самовдосконалення, таку популярну в епоху модернізму, але відразу робить найважливіше уточнення, без якого вся конструкція руйнується: «за умови посмертного існування» [5, с. 21]. Це уточнення з усією виразністю показує, що дискусії навколо проблеми смерті однією своєю стороною нерозривно пов'язані з завданням виявлення доцільності будь-якого кінцевого в часі існування. Розсунути темпоральні межі суб'єкта до майже нескінченності можливо, перетворивши його, індивіда, в колектив, що володіє потенційно нескінченим існуванням. У найбільш радикальному вигляді цю позицію висловив В.А. Базаров: «Питання особистої смерті для людей, здатних до колективної творчості, має такий же другорядний інтерес, як питання про загибель того або іншого нейрона в моєму мозку» [2, с. 360]. Тому благородна ідея служіння окремій людині сукупному людству мала б втішити її перед обличчям особистої смерті. Про служіння вищим цілям світобудови, розуміння яких властиво тільки людині, писав також професор В.М. Хвостов [21, с. 203].

Ідею служіння всьому людству відстоює і приват-доцент Московського університету А.А. Токарський, психолог і дослідник гіпнозизму, хоча в своїй роботі [19] він більше сконцентрований не на пошуку сенсу життя, а на психологічних феноменах, пов'язаних з вмиранням, і робить спробу психотерапевтичної раціоналізації фобій, створених культурою навколо феномена смерті. Гостроту страху, в якому припинена наступним знищенням свідомість розгублено носить в просторі думки, подібно Кирилову з «Бісів» Достоев-

ського, між Богом і бунтом, лаконічно описує Євген Берг: «Або божевілля відчаю, жаху - до самогубства, до злочинства, до нігілізму. Або - Бог. Що ближче, що більш істинне - не знаю» [3, с. 242]. Токарський пропонує розрізнити комплекс почуттів у зв'язку з перериванням життя (жаль з приводу її короткостроковості, розлука з близькими, посмертне існування) від естетичного неприйняття посмертної долі тіла (холод могили, жах перед трупом і т.д.) [19, с. 933]. Рационалізуючи це атакуюче почуття страху, автор представляє його, цілком в дусі позитивізму, як певний фізіологічний стан, що супроводжується зміною мозкового кровообігу і порушенням діяльності серця [19, с. 943]. Якщо навіть цей медичний опис є вірним, він ніяк не наближає читача до якогось ослаблення напруженого відношення до смерті. Однак Токарський, розвиваючи свою думку, демонструє, що реальне вмирання з природних причин родинно - і навіть тотожне - сну, і нітрохи не характеризується страхом, але, навпаки, супроводжується відчуттям ейфорії [19, с. 959], а всі лякаючі фізіологічні феномени - агонія, хрипи і т.д. - відбуваються після втрати свідомості. Страх перед посмертною долею тіла, переконує автор, не є страх власне смерті, але боязнь бути заживо похованим [19, с. 965]. Автор також відзначає позитивну роль страху в стримуванні суїцидальних явищ [19, с. 967]. Фактично, робота Токарського намагається виконати функцію утішання, використовуючи як природничо-наукові, так і філософсько-етичні аргументи, але - і це важливо зазначити - не вдається до релігійних аргументів!

Таку ж терапію пригніченої свідомості, хоча і базуючись на логічному аналізі понять, робить учень В. Віндельбанда Генріх Ланц [10]. Його основна теза зводиться до думки, що той, хто набуває безсмертя, перестає бути людиною. Людину, на думку Ланца, робить індивідом смерть, він «не є субстанція, але істотно - процес. Його життя засновано на зміні і загибелі, більш того, воно є зміна і загибель» [10, с. 255]. Ланц вважає, що кожна конкретна людина знаходить власну унікальність тільки з урахуванням сукупності всіх своїх справ, а

тому його фінал - смерть - є необхідна умова набуття індивідуальності [10, с. 263]. Думаю, багато хто бажав би ніколи не стати індивідом, якби тільки ця філософська поступка позбавила його від загибелі. Нарешті, дуже малопереконливими здаються ідеї Ланца про те, що одна людина відрізняється від іншого своїми справами, а не свідомістю, яка, нібито, спільна і безсмертна, а тому він пропонує філософське утішання: «Я- ця абсолютно уявна одиниця свідомості - також залишається всюди вічним і незмінним. Смерть є тільки ілюзія» [10, с. 266]. Ужита Ланцем спроба філософськи побороти страх смерті, ґрунтуючись на різноманітних і неузгоджених принципах, варта уваги і поваги, але не досягає необхідної висоти переконливості. І все-таки вона відображає жвавий інтерес до проблеми смерті, цього «апофеозу пасивності» [17, с. 59], в культурі початку ХХ століття.

Важливо відзначити, що представники природознавства також пропонували свої варіанти вирішення проблеми смертності людини, не вдаючись до релігійного світогляду. Академік І.І. Мечников зізнається: «Припущення про загробне життя не може бути визнане ймовірним, незважаючи на найрізноманітніші спроби довести його. Протилежна ж думка цілком узгоджується з усією сукупністю людського знання» [13, с. 160]. Безсумнівно, що багато прихильників науки вважали окремі форми суспільної свідомості тупиковими і відволікаючими від ефективного вирішення дійсних проблем. Фізик М.О. Умов, маючи на увазі деякі релігійні і філософські системи, писав: «Підлягає великому сумніву, чи спокутує те утішання, яке вони доставляли окремим людям, ті лиха і ті зупинки духовного розвитку, які вони принесли людству» [20, с. 8]. Фізіолог Мечников, пропонує, по суті, психологічну програму позбавлення від страху смерті, але реалізовану не через раціоналізацію фобій, а за допомогою концепції інстинктів. На його думку, інстинкти мають різну силу на різних етапах людського життя, як це демонструє, наприклад, статеве почуття. Страх перед смертю є, по Мечникову, просто прояв одного з інстинктів - інстинкту життя.

Наука, на думку Мечникова, повинна вдосконалити природу людини (шляхом розвитку медицини, дієтології і т.і.), щоб він жив набагато довше, до 120 років, коли інстинкт життя втратить силу, і втома від життя переважить природний страх смерті. Концепція академіка викликала бурхливу реакцію. У своїй рецензії В'ячеслав Іванов, високо цінуючи суто природничо-наукові заслуги Мечникова, апелює до ідеї Гегеля про те, що як раз дисгармонія є рушійною силою духовного зростання людства. Іванов не задоволений висотою ідеалу, запропонованого програмою академіка. На думку поета і теоретика символізму, якщо б вона була реалізована, стала б чи не відмовою від поступального руху духу в обмін на «сочевичну юшку урівноваженого благоденства» [8, с. 60]. Незважаючи на щирість позиції Іванова, все ж слід визнати, що його критика нелегко втілюємої, але практично конкретної наукової програми Мечникова з позиції, що допускає страждання як необхідну жертву туманній ідеї духовного прогресу, не здається продуктивною.

Опір ідеям Мечникова відображає і рецензія на паризьке видання його «Досвіду про людську природу» Л.Є. Оболенського, постійного автора журналу «Русская мысль», що писав на біолого-психологічні теми. Він не впевнений в тому, що сам страх смерті є найбільшим злом, і називає всю теорію лише сміливою гіпотезою [15, с. 146]. Адже з точки зору еволюційної теорії, інстинкт смерті, як всякий інстинкт, для свого виникнення мав би мати якесь раціональне значення для збереження виду [15, с. 146]. І вже зовсім скептично Оболенський дивиться на провадження гігієнічних методів для досягнення високої тривалості життя з тим, щоб дочекатися занепаду інстинкту життя: «... Доведеться вести саме безрадісне існування біологічного монастиря і вічного карантину <...> під наглядом святих отців біології» [15, с. 164]. Нехай так, але, можливо, це малі жертви в порівнянні з досягненням поставленої мети. Яку ж альтернативу пропонує сам Оболенський? Вона зводиться до двох тез - поклатися на прогрес науки і суспільства (а не тільки біології), і увірувати

в новітні для того часу філософські концепції, перш за все - в кантіанство, яке говорить про неможливість досягнути світ на підставі феноменів: «... Якщо світ нам невідомий, то як можливо висловлюватися зовсім догматично про <...> сенс життя і смерті?» [15, с. 166]. Перше заперечення є лише завуальована спроба перенести вирішення проблеми в невизначену історичну далечінь, і Мечников, розуміючи фактор смерті особисто, враховуючи обмеженість у часі для досягнення мети, якраз являє людству приклад діяльного оптиміста. Друге заперечення вказує на надію Оболенського, що в непізнаваному ноуменальному, яке нам не дано дізнатися за життя, і лежить позбавлення від страху смерті. Але, по-перше, будь-яка надія може не збутися, по-друге, природознавство, якщо хоче залишитися наукою, оперує з областю феноменального, і в ньому шукає вирішення проблем.

Біолог Олександр Генкель в своїй статті [4] звертає увагу на конфлікт біологічного і соціального в кожній людині. Для біології «все наше тіло <...> є лише підставкою, що служить для харчування, пересування <...> теоретично безсмертних клітин, здатних проявлятися в своєму потомстві» [4, с. 31]. Розвиток нервової тканини у людини уможливорює розвиток свідомості, а з ним - і свідомості смерті. Проекти поліпшення біологічної основи людини за допомогою гігієни або штучного відбору все одно не рятують людство від смерті, а тому Генкель бачить сенс життя індивіда двоєдиним - по-перше, залишити після себе якомога більше результатів діяльності мозкових клітин, по-друге - продовжити себе в потомстві [4, с. 37].

Звернемося до песимістичного крила. В.М. Хвостов, професор Московського університету, в статті «Про песимістичному світогляді» [21], дає коротке резюме теорії трансформації уявлення про щастя у людства в філософії Едуарда фон Гартмана: на думку німецького мислителя, послідовний пошук щастя спочатку - на землі, потім - в пору середньовічного теоцентризму - по ту сторону смерті, після поширення атеїзму замінюється вірою в прогрес, але якщо прийде розчарування в ідеї про-

гресу, людство, нібито, остаточно усвідомить безнадійність свого становища [21, с. 200]. Слід визнати, що парадоксальним чином розвиток природознавства, особливо еволюційної теорії, значно вплинув на поширення катастрофічного світогляду. Космологія передбачає обмежене існування не тільки планети Земля, але і самого Всесвіту. Такі теорії мали вплив на настрої інтелектуалів. Ось сумні роздуми Джованні Папіні (1881-1956), одного з найвизначніших ідеологів італійського модернізму: «Людина знає, що його вид закінчиться або через колективне самогубство, або через охолодження Сонця, або через загибель планети. Все те, що було зроблено і вистраждане протягом тисячі століть - марно, призначене для знищення і смерті» [23, р. 58].

Слід зазначити, що представники модернізму, знаходячи запропоновані культурою шляхи вирішення проблеми смерті незадовільними і не бажаючи усвідомлювати своє становище тупиковим, іноді вдавалися до заперечення будь-якої позитивної цінності життя: «Моїй *idée fixe* було <...> довести, що життя є зло» [16, с. 73]. Деякі модерністи намагаються гармонізувати відносини людини і світу навіть в ситуації занепаду релігійного світогляду. Джузеппе Преццоліні (1882-1982), один з інспіраторів італійського модернізму, береться за складну задачу переконати читача в справедливості світу без посмертного «Вищого суду», і звертаючись до несправедливості найбільш явної (неоднакового стану здоров'я людей, їх економічних можливостей, і нарешті, їх смертності), крок за кроком доводить, що справедливість існує, що часто фізично знедолені є щасливіші за здорових, що смерть, яку сучасне суспільство витіснило на периферію культурного досвіду і тому позбавило себе можливості оцінити це явище об'єктивно, є справедливість, спокійне «закриття рахунків» [24, р. 1138]. Але другу Преццоліні і його колезі по цеху - Папіні - присутність образу смерті в культурі видається не витісненим явищем, а надмірним і згубним навіть в малих дозах. У статті «Смерть мертвим» [22] Папіні, продовжуючи оспівану футуристами логіку культурного розриву з попередні-

ми епохами, ставить в провину померлим їх неостаточне вмирання - адже наступні покоління мислять в рамках і межах, заданих вже померлими людьми, саме ними створені цінності естетики, політики і моралі [22, р. 61]. Одночасно Папіні критикує ритуальну сторону відносин сучасної культури до мертвих. Незважаючи на зневіру більшості людей ні в яку форму безсмертя, нарікає Папіні, продовжують існувати кладовища, що крадуть землю у сільського господарства, з мармуру надгробних плит можна побудувати цілі міста, а самі кладовища - жахливі видовища не через печаль, ними пробуджену, а через бруд [22, р. 62]. Автор пропонує створювати фабрики по переробці людських останків для їх подальшого використання. З етико-естетичних міркувань необхідно заборонити, вважає Папіні, транспортування тіл в супроводі священників, свічок, оркестрів і квітів [22, р. 62]. По суті, така програма спрямована на викорінення з культури почуття поваги до тіл померлих людей. Папіні має намір паралельно боротися і з цвинтарями духовними - музеями і бібліотеками [20, р. 62], солідаризуючись тут з позицією, оголошеною чотирма роками раніше в «Першому маніфесті футуризму» Філіппо Томмазо Марінетті: «Музей і кладовища! Їх не відрізнити один від одного - похмурі збіговиська нікому не відомих і нерозрізняваних трупів» [11, с. 161]. Можливо, запропонована Папіні стратегія є радикальна терапія страху перед загибеллю, що проводиться через забуття, через виключення з миру феноменів атрибутів «похоронної естетики», що повертають свідомість до травмуючої проблеми.

Всупереч усталеній думці про домінування декадентського світовідчуття в модернізмі, рецепція останнім результатів дискусій навколо проблеми смерті в культурі виявляє різноспрямовані світоглядні орієнтації модернізму від тих, що вселяють помірний оптимізм до обґрунтовуючи песимістичний сценарій. Для аргументації використовувався весь ресурс теоретичної культури епохи - філософські та релігійні принципи, природничо-наукові концепції, переважно біологічні і космологічні. Разом з тим, для пом'якшення або маскуванню

конфлікту між ідеєю необмеженого вдосконалення людини та її смертністю модернізм не міг спертися в повній впевненості на будь-яке рішення з уже запропонованих культурою - на релігійні концепції посмертного існування душі або реінкарнації, на атеїстичне утішання про продовження себе в справах або нащадках, на природничо-наукові стратегії управління біологічними механізмами старіння, нарешті - на спробу ігнорувати проблеми індивідуальної смерті шляхом виключення з людського середовища будь-яких естетичних феноменів,

що нагадують про межу людського існування. Можливо тому серед модерністів поширилося переконання, що варто спробувати шукати сенс людської діяльності не в вічності, а в обмежених часових проміжках, адже найпрекрасніші події втрачають своє значення, якщо не трапляються вчасно. Поширюючись, ця тенденція перенесення сенсу з нескінченно тривалого на минуще трансформувалася в символістській культ «миттєвості» як спорадичною спалаху щастя, рівновеликого, може бути, благу вічного життя.

Бібліографічні посилання

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс; Прогресс-академия, 1992. 526 с.
2. Базаров В. Богоискательство и «богостроительство». *Вершины. Книга первая*. СПб.: Прометей, 1909. С. 331-363.
3. Берг Е. О смерти. *Новый путь*. 1903. Июнь. С. 237-242.
4. Генкель А.Г. Жизнь и смерть. *Современный мир*. 1914. Май. С. 26-37.
5. Глаголев С. Вопрос о бессмертии души. *Вопросы философии и психологии*. 1893. Кн. 19. Специальный отдел. С. 1-19; Кн. 20. Специальный отдел. С. 20-26.
6. Грякалова Н. Ю. Человек модерна. Биография - рефлексия - письмо. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2008. 382 с.
7. Декаданс в Европе и России: материалы международной научной конференции «Декаданс в Европе и России: 150 лет жизни под знаком смерти», 9-10 декабря 2007 г. Волгоград: Изд-во ФГОУ ВПО ВАГС, 2007. 371 с.
8. [Иванов В.И.] Ζακλῆς. [Рецензия]. *Весы*. 1904. № 5. С. 60. Рец. на кн.: Elie Metchnikoff. *Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste*. Paris, 1903.
9. Красильников Р. Л. Танатологические мотивы в художественной литературе (введение в литературоведческую танатологию). Москва: Языки славянской культуры, 2015. 487 с.
10. Ланц Г. Вопросы и проблемы бессмертия. *Логос*. 1913. Кн. 3-4. С. 249-267.
11. Маринетти Ф.Т. Первый манифест футуризма. *Называть вещи своими именами*. М.: Прогресс, 1986. С. 158-162.
12. Маслов Г. Человек как онтологическая проблема в русском символизме. *Studia Slavica*. Tallinn, 2017. [Vol.] XV. С. 32-43. URL: http://www.mkmf.net/images/doc/2017_StudiaSlavicaXV.pdf (дата звернення 09.02.2019).
13. Мечников И.И. Этюды о природе человека. 5-е изд., испр. и доп. автором. М.: Научное слово, 1917. 282 с.
14. Нестелеєв М.А. На межі. Суїцидальний дискурс українського модернізму: монографія. Київ: Академвидав, 2013. 251 с.
15. Оболенский Л. Е. Неудачная попытка построить этику и политику на биологии. *Русская мысль*. 1903. № 9. С. 139-166.
16. Папини Д. Конченый человек. М.; Петроград: Государственное издательство, 1923. 280 с.
17. Розанов В. Открытое письмо к Д.В. Философову. *Мир искусства*. 1899. № 20. 57-61.
18. Суворова Л. К. Концепт смерті в малій прозі раннього українського модернізму: архетипно-міфологічна і філософська інтерпретація: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01 / НАН України, Ін-т літ. ім. Т.Г. Шевченко. Київ, 2017. 20 с.
19. Токарский А. Страх смерти. *Вопросы философии и психологии*. 1897. Кн. 40. 931-978.
20. Умов Н. От редакции «Научного Слова» ко второму изданию. *Мечников И.И. Этюды о природе человека*. М.: Научное слово, 1917. С. 5-9.

21. Хвостов В.М. О пессимистическом мировоззрении. *Вопросы философии и психологии*. 1911. Кн. 108. С. 187-233.
22. Papini G. Morte ai morti. *Lacerba*. 1913. N. 7. P. 61-63.
23. Papini G. Rapporto sugli uomini. Milano: Rusconi, 1977. 448 p.
24. Prezzolini G. Parole d'un uomo moderno. IV. La Giustizia. *La Voce*. 1913. N. 33. P. 1138.

References

1. Ares, F. [Ariès, P.], 1992. *Chelovek pered litsom smerti* [L'Homme devant la mort]. M.: Progress; Progress-akademiya, 526 s.
2. Bazarov, V., 1909. Bogoisatelstvo i «bogostroitel'stvo» [God-seeking and «god-building»]. In: *Vershiny. Kniga pervaya*. Sankt-Peterburg: Prometej. S. 331-363
3. Berg, E., 1903. O smerti [On a death]. *Novyy put*. N. 6. S. 237-242.
4. Genkel, A.G., 1914. Zhizn i smert [Life and death]. *Sovremennyy mir*. N 5. S. 26-37.
5. Glagolev S., 1893. Vopros o bessmertii dushi [The problem of the immortality of the soul]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Vol. 19-20. Specialnyy otdel. S. 1-26.
6. Griakalova, N. Yu., 2008. *Chelovek moderna. Biografiya - refleksiya - pismo* [Man of modernity. Biography - reflection - writing]. Sankt-Peterburg: Dmitriy Bulanin. 382 s.
7. *Dekadans v Evrope i Rossii: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Decadence in Europe and Russia: Proceedings of the International Scientific Conference], 2007. Volgograd. 371 s.
8. [Ivanov, V.I.] Ζακλῆς, 1904. Review of *Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste* by Elie Metchnikoff. *Vesy*. № 5. S. 60.
9. Krasilnikov, R. L., 2015. *Tanatologicheskie motivy v khudozhestvennoy literature (vvedenie v literaturovedcheskuyu tanatologiyu)* [Thanatological motifs in fiction]. Moskva: Yazyki slavianskoy kultury. 487 s.
10. Lants, G., 1913. Voprosy i problemy bessmertiya [Issues and problems of immortality]. *Logos*. Vol. 3-4. С. 249-267.
11. Marinetti, F.T., 1986. Pervyy manifest futurizma [Manifesto del Futurismo]. In: *Nazyvat veshchi svoimi imenami*. M.: Progress. S. 158-162.
12. Maslov, G., 2017. Chelovek kak ontologicheskaya problema v russkom simvolizme [Human as an ontological problem in Russian symbolism]. *Studia Slavica*. Tallinn. [online]. XV. S. 32-43. Available at URL: http://www.mkmf.net/images/doc/2017_StudiaSlavicaXV.pdf [Accessed 10 Feb. 2019].
13. Mechnikov, I.I. [Metchnikoff, E.], 1917. *Etyudy o prirode cheloveka* [Etudes sur la nature humaine]. 5th ed. M.: Nauchnoe slovo. 282 s.
14. Nestelieiev, M.A., 2013. Na mezhi. Suitsidalnyi dyskurs ukrainskogo modernizmu. Kyiv: Akademvydav. 251 s.
15. Obolenskiy, L. E., 1903. Neudachnaya popytka postroit etiku i politiku na biologii [Unsuccessful attempt to construct ethics and politics upon biology]. *Russkaya mysl*. № 9. S. 139-166.
16. [Papini, G.] Papini, D., 1923. *Konchenny chelovek* [Un uomo finito]. M.; Petrograd: Gosudarstvennoe izdatelstvo. 280 s.
17. Rozanov, V., 1899. Otkrytoe pismo k D.V. Filosofovu [An open letter to D.V. Filosofov]. *Mir iskusstva*. № 20. 57-61.
17. Suvorova, L. K., 2017. *Koncept smerti v malii prozi rannogo ukrainskogo modernizmu* [The concept of death in the little prose of the early Ukrainian modernism]. Kyiv. 20 s.
19. Tokarskiy, A., 1897. Strakh smerti [Fear of death]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Vol. 40. 931-978.
20. Umov, N., 1917. Ot redaktsii «Nauchnogo Slova» ko vtoromu izdaniyu [From the editors of 'Nauchnoe slovo' to the second edition]. In: *Mechnikov I.I. Etyudy o prirode cheloveka*. 5th ed. M.: Naučnoe slovo. S. 5-9.
21. Khvostov, V.M., 1911. O pessimisticheskom mirovozzrenii [About pessimistic worldview]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Vol. 108. S. 187-233.
22. Papini, G., 1913. Morte ai morti. *Lacerba*. N. 7. R. 61-63.
23. Papini, G., 1977. *Rapporto sugli uomini*. Milano: Rusconi. 448 p.
24. Prezzolini, G., 1913. Parole d'un uomo moderno. IV. La Giustizia. *La Voce*. N. 33. P. 1138.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 1(091):172

Оксана Олександрівна Осетрова

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7598-1144>; E-mail: ssr.dnu@gmail.com

Received 13 July 2018; revised 14 August 2018; accepted 15 September 2018

doi: 10.15421/351906

І.Я. ФРАНКО: САМОПОЖЕРТВА ЯК ЧИННИК ОСОБИСТІСНОЇ ТА СОЦІАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Анотація.

Дана стаття присвячена з'ясуванню сутності та проявів явища самопожертви й дотичного до нього поняття відповідальності / соціальної відповідальності як у житті окремої людини, так і суспільства загалом, висвітлених в епічному творі І.Я. Франка «Іван Вишенський». Аналізуються ключові моменти обґрунтування Г. Марселем основних світоглядних засад щодо розмежування феноменів самопожертви та самогубства, діаметрально протилежних за своєю сутністю. Акцентується увага на необхідності усвідомлення онтологічної загрози у разі нівелювання поняття відповідальності у суспільстві (за будь-яких мотивів і причин). Дослідження обумовлене актуальною необхідністю активізації соціальної роботи в сучасній українській громаді, діяльність якої має розвиватися у дусі соборності, що протистойть егоїзмові окремої людини.

Ключові слова: самопожертва, відповідальність, соціальна відповідальність, онтологічна загроза, онтологічні перспективи, особистість, громада, соборність, егоїзм, відчуження, вибір, суїцид, звуження свідомості.

Oksana O. Osetrova

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7598-1144>; E-mail: ssr.dnu@gmail.com

I. Y. Franko: self-sacrifice as a factor of personal and social responsibility

Abstract.

This article is devoted to the clarification of the essence and manifestations of the phenomenon of self-sacrifice and the tangible concept of responsibility / social responsibility in it both in the life of an individual and society as a whole, highlighted in the epic work of I.Y. Franko "Ivan Vyshensky". Analyzes the key points of G. Marcel's justification of the main ideological principles for distinguishing between the phenomena of self-sacrifice and suicide, diametrically opposite in their essence. The emphasis is on the need to understand the ontological threat in the case of leveling the notion of responsibility in society. The study is conditioned by the urgent need to intensify social work in the modern Ukrainian community, whose activities should develop in the spirit of unity, which is opposed to the selfishness of an individual. The research is conducted in the historical-philosophical and psychoanalytic keys, contains guidelines for social workers.

Self-sacrifice of Ivan Vyshensky, hero of poem I. Franko, out of social responsibility there is only renunciation, to what suicide of hero, that decided no problem, testifies: did not approach to God, did not help society, did not save him. Otherwise speaking, ignoring social responsibility, alienation I the social is leveled by the full value of concept of self-sacrifice. Therefore each, who wants spiritual self-perfection, electing own vital position, must weigh on the consequences of the choice both for itself and for other. Yes, illusive self-sacrifice that did not survive verification social responsibility contains both an ontological threat for other and leveling of own ontological prospects. Prospects: in future this article will serve a theoretical and methodological base

for the lineation of philosophical pre-conditions of social work in society that must be base on principles of social responsibility.

Keywords: *self-sacrifice, responsibility, social / public responsibility, ontological threat, ontological perspectives, personality, community, catholicity, egoism, alienation, choice, suicide, narrowing of consciousness.*

Оксана Александровна Осетрова

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7598-1144>; E-mail: ssr.dnu@gmail.com

**И.Я. Франко: самопожертвование как фактор
личностной и социальной ответственности**

Аннотация.

Данная статья посвящена исследованию сути и проявлений феномена самопожертвования и соприкасающегося с ним понятия ответственности / социальной ответственности как в жизни отдельного человека, так и общества в целом, освещенных в эпическом произведении И.Я. Франко «Иван Вышенский». Анализируются ключевые моменты обоснования Г. Марселем основных мировоззренческих основ разграничения феноменов самопожертвования и самоубийства, диаметрально противоположных по своей сути. Акцентируется внимание на необходимости осознания онтологической угрозы в случае нивелирования понятия ответственности в обществе. Исследование обусловлено актуальной необходимостью активизации социальной работы в современной украинской общине, деятельность которой должна развиваться в духе соборности, который противостоит эгоизму отдельного человека.

Ключевые слова: самопожертвование, социальная ответственность, онтологическая угроза, онтологические перспективы, личность, община, соборность, эгоизм, отчуждение, выбор, суицид, сужение сознания.

Постановка проблемы. Духовна спадщина славетного українського діяча другої половини XIX – початку XX століття І.Я. Франка є багатоаспектна й багатогранна для філософської рефлексії, оскільки охоплює грандіозну кількість нагальних проблем і питань, актуальність яких сьогодні беззаперечна. Зокрема, у сучасному світі, сповненому кризових явищ, що позначилися на всіх сферах буття (соціальна, політична, економічна, культурна, освітня, побутова тощо), в умовах розгортання бойових дій у різних куточках планети, які загалом несуть онтологічну загрозу для людства, особливого звучання і сенсу набуває *ідея героя* – Особистості, власною самосвідомістю наділеної свободою волі, вільної за незламним духом, але не вільної від інших, зокрема – від громади. Ця ідея перебувала у центрі уваги І.Я. Франка, утворивши ядро багатоаспектної теми «особистість – народ», яка знайшла різноманітні інтерпретації у його творчості (зокрема, йдеться про конфлікт особистого і загального, тобто *особистості* й

громади, егоїзму та альтруїзму – відповідно).

Аналіз публікацій. Закцентую, що праці І.Я. Франка (близько 5-ти тисяч творів) ніколи не залишалися поза увагою дослідників. Безпосередньо осмисленню філософських ідей вітчизняного мислителя присвячували праці В. Горський, В. Пшеничнюк, Б. Шляхов та ін. Культурологічні аспекти творчості І. Франка висвітлені у дослідженнях І. Басса, С. Возняка, А. Войтюка, Р. Гром'яка, М. Пархоменко, В. Передерія та ін. Також слід відзначити, що особливої актуальності в сучасних реаліях існування України набула праця українського митця «Що таке громада і чим вона повинна бути?», яка перебуває під пильним кутом зору як фахівців з філософії (історія філософії, соціальна філософія), так і дослідників у галузі соціальної роботи.

Утім, філософська рефлексія І.Я. Франка над нагальними проблемами соціальної роботи в громаді досі практично не досліджується. Однак наріжних питань сьогодення у межах означеної проблематики накопичилося без-

ліч. Зокрема, йдеться про сутність духовного лідерства, особистісні якості лідера громади, самопожертву, відповідальність, відданість народові, якість власного життя, надію / розпач, соборність / відчуженість Я і громади, онтологічні ризики / онтологічні перспективи розвитку, – дослідженню цих питань і присвячена дана стаття.

Смисловим ядром і сполучною ланкою при аналізі зазначених питань нами обраний *феномен самопожертви*, щільно пов'язаний з поняттям *особистісної та соціальної відповідальності* за свої вчинки та дії, з'ясування особливостей природи яких і складає *основу мету* даної статті, досягненню якої сприятиме розв'язання таких *завдань*:

1) окреслити основні складники світоглядної позиції Івана Вишенського – героя однойменної поеми І.Я. Франка;

2) виявити особливості житія на Афоні, відмічені українським мислителем – автором поеми;

3) осмислити в контексті аналізу сутності поняття відповідальності / соціальної відповідальності наслідки самопожертви, до якої вдався герой поеми;

4) на матеріалі поданих Г. Марселем обґрунтувань провести розмежування понять самопожертви та самогубства у контексті дослідження феномену особистісної та соціальної відповідальності;

5) зробити висновки щодо необхідності усвідомленого вибору вектору власної життєдіяльності кожною людиною;

6) окреслити перспективи подальшого дослідження питання щодо необхідності усвідомлення сучасною людиною відповідальності за кожен власний вчинок.

Базою для написання даної статті слугує поема І.Я. Франка «Іван Вишенський», що містить філософські засади соціальної роботи в громаді. Наукову базу складають праці французького мислителя-екзистенціаліста ХХ століття Г. Марселя; у свою чергу, методологічну – утворюють відповідні статті термінологічно-понятійного словника сучасних вітчизняних дослідників М.Ф. Головатого і М.Б. Панасюка «Соціальна політика і соціаль-

на робота» та «Енциклопедії для фахівців соціальної сфери» за загальною редакцією проф. І.Д. Звереві.

Стаття розбудовується переважно в історико-філософському та частково в психоаналітичному ключах з урахуванням потреб сучасних фахівців із соціальної роботи.

Сам І.Я. Франко впродовж усього свого життя дотримувався активної громадянської позиції, заснованої на розумі й логіці. Звідси ми можемо припустити, що усамітнення не становило його ідеалу. Зі свого боку, для української традиції повне усамітнення не було характерним, хоча з часів Київської Русі чернецтво активно розвивалося як соціальний інститут. Однак у своєму розвитку воно не було замкненим, відчуженим від зовнішнього світу, про що, зокрема, свідчить «Києво-Печерський Патерик». Адже *життя в істині* як духовна настанова доби Київської Русі передбачало впровадження мудрих рішень у практичну діяльність: людина красна була не словом, а справою. У зв'язку із цим кожен, хто пізнавав Істину, втілював свої знання на практиці через власні вчинки.

Усамітнення ж з давніх-давен і до сьогодні виступає радше виключенням із правил, що унаслідувалися українською традицією, і саме такий виняток становить діяльність *Івана Вишенського* (цей факт безпосередньо стосується як історичної персоналії українського філософа-полеміста, так і героя поеми І.Я. Франка).

Особливість світоглядної позиції Івана Вишенського полягає в його спрямованості на *духовну ізоляцію*, детерміновану тим, що Бог – це альтернатива земному існуванню. При цьому слід пам'ятати, що християнський ідеал українського мислителя надзвичайно високий, недосяжний для пересічної людини (можливо, ця недосяжність породила, а надалі – заглибила прірву між мислителем та суспільством). Під цим кутом зору спрямовував свою життєдіяльність як видатний український філософ-полеміст другої половини XVI – першої чверті XVII ст., так і герой однойменної поеми І.Я. Франка.

У першу чергу, тут йдеться про той факт,

згідно з яким Іван Вишенський наприкінці 1580-х – на початку 90-х років (за іншими даними, у 70 – 80-х роках XVI століття) оселився на Афоні, де з VIII століття грецькими самітниками була створена чернеча республіка – найбільший духовний центр православ'я. Загалом, згідно з мізерними біографічними даними мислителя, він прожив на Афоні близько 40-а років, пройшовши шлях послушника, ченця та аскета-пустельника. Там Іван Вишенський і помер. На жаль, достовірної інформації про його смерть немає.

І.Я. Франко у своїй поемі «Іван Вишенський» акцентує увагу своїх читачів на таких особливостях Афонського життя, як тиша та мовчання, які не оживляє ні розмова, ні спів, ні сміх¹:

«... тиша глибока
залята на тих оселях
і лежить печать мовчання
на сотках старечих уст.

Скрізь тиша і скрізь мовчання,
сірий одяг, хід повільний,
і худі, понурі лица,
непритомний, сонний вид» [3, с. 27].

Як бачимо, зображено надзвичайно похмуру і сумну картину життя, сповненого пасивності та бездіяльності, що суперечить засадам активності й патріотизму, притаманним світоглядній позиції самого І.Я. Франка. До речі, український мислитель філософськи влучно та поетично яскраво визначає Афон як «сумну тюрму для душ» [3, с. 28], як обитель смерті, що добровільно для себе обрали:

- 1) самотній, тихий скитник;
- 2) чернець;
- 3) сумирний послушник, який колись у миру був паном, князем чи воїном;
- 4) достойник – ієромонах або ігумен;
- 5) ще живий, як Іван Вишенський, що «сходить на «остатній ступінь», покидає світ і волю» [3, с. 29], очікуючи смерті в печері.

Український мислитель не розкриває перед нами причини, які детермінували відмову зазначених людей від зовнішнього світу та усамітнення, але припушу, що *усі різноманітні рушійні причини* тут можна сміливо окреслити одним узагальненням – *утеча від страждань і болю земного існування*, а єдиним мотивом тут слугує бажання пізнання Бога та спроба наблизитися до Нього. Інакше кажучи, всі ці люди (відзначені категорії мешканців Афону) здійснили самопожертву в ім'я Віри у Господа: безпосередньо вони жертвували земними радостями та насолодами.

Не становить виключення і поведінка самозречення та зречення від світу, яку обрав для себе Іван Вишенський, який є один із тих, хто, за І.Я. Франком:

«... порвав зо світом зв'язки,
поборов бажання тіла,
чує силу і охоту
в очі вічності глядіть...» [3, с. 30].

Зазначене відчуження героя від світу і призводить, зокрема, до загострення питання узгодженості феноменів самопожертви та відповідальності, яка, між іншим, передбачає можливість надання необхідної допомоги іншому (будь-якій живій істоті). Важливо відзначити, що герой І.Я. Франка, опинившись у печері пустельника, знехтував такою можливістю (йдеться про ситуацію «Павук і Муха»), натомість поклавшись на Волю Господа та Господнє хотіння, тим самим виправдавши свою бездіяльність.

У даному контексті слід звернутися до визначень відповідальності та соціальної відповідальності, які подано у словнику М.Ф. Головатого та М.Б. Панасюка «Соціальна політика і соціальна робота»:

1. «Відповідальність – категорія етики, права, що відображає соціальне та морально-правове ставлення особи до суспільства (людства загалом). Характеризується виконанням морального обов'язку і правових норм» [1, с. 69].

¹ До речі: сміх здатний розширяти гносеологічні межі свідомості людини, дозволяючи їй доторкнутися до таємниць буття й висвітлити, принаймні – частково, їхню сутність, на чому, зокрема, акцентував увагу французький мислитель XX століття Ж. Батай. На думку Ж. Батая, відмінна риса сміху полягає в тому, що він наділений можливістю захоплювати найвіддаленіші (скрайні) межі існування. У свою чергу, сучасний дослідник С.Л. Фокін відзначає, що сміх є торжество відносності, бо його сила нівелює й абсолют, й авторитет, у тому числі – й авторитет того, хто навчив сміятися.

Коментар 1. Тут на виправдання героя І.Я. Франка можна зауважити, що той повністю прожив процес відчуження від суспільства, тому не фзобов'язаний дотримуватися жодних моральних обов'язків і правових норм. Та в цьому разі Кого ми отримуємо наприкінці «Шляху оновлення»? – Істоту, відчужену й не здатну ні до комунікативного акту, ні до активних дій.

(Порівняймо: у свою чергу, І.Д. Бех надає таке визначення: «Відповідальність – це риса, яка концентрує усвідомлений особистістю суспільно значущий обов'язок, повинність у здійсненні морального вчинку...»

Відповідальність виявляється лише у вільних вчинках і діях особистості; це вже її не глибинне, а вершинне утворення, духовний апогей...

Відповідальність як активне настановлення, тобто таке, якому притаманна функція звернення, є *інтегративною властивістю, що виникає в результаті синтезу особистістю всіх її моральних рис*» [2, с. 19 – 20]).

Коментар 2. «Перероджений», тобто повністю відчужений від суспільства герой здатний до єдиного вільного вчинку – *бездіяльності* (згадується даосизм) в очікуванні смерті. Інакше кажучи, подібним чином «навернений» не здатний до жодного вчинку, не тільки – *морального*. Тоді залишаються відкритими такі риторичні питання: «Яким є прояв духовного апогею цієї людини (Чи вже не людини?)», «Яким чином узгоджується духовний апогей з егоїзмом; чим він відрізняється від останнього?», «Про синтез яких моральних рис усередині особистості може йти мова?» та ін.

2. «Відповідальність соціальна – міра відповідності дій соціальних суб'єктів (індивідів, соціальних груп, суспільства) взаємним вимогам та історично конкретним соціальним нормам, загальним інтересам. Ця відповідність впливає із закономірностей спільного життя людей і ними ж обумовлена» [1, с. 71].

Коментар. Факт полягає в тому, що герой поеми І.Я. Франка вирішив навіки (до скону) усамітнитися у печері пустельника. У свою чергу, реалізація зазначеного рішення, якому

передувало оселення на Афоні, автоматично детермінувала той наслідок, що Іван Вишенський порушив закономірності спільного життя з іншими людьми, вирвавши себе з їхнього середовища. Тим самим він порушив відповідність власних дій «взаємним вимогам та історично конкретним соціальним нормам, загальним інтересам» [1, с. 71], як відзначається у наведеній вище дефініції. Інакше кажучи, герой припинив вважати себе соціальним суб'єктом, а отже, міра зазначеної вище відповідності звелася до нуля.

Однак «вважати» й «бути» – поняття різного ґатунку. Таким чином, закономірно виникає питання: «Чи насправді герой поеми І.Я. Франка припинив бути соціальним суб'єктом? І якщо – так, то в якій мірі?» – Відповідь на нього міститься у поемі.

Перш за все, І.Я. Франко породжує у читачах сумніви щодо повного розриву зв'язків героя зі своїм минулим – рідною Україною через низку символічних образів, які породжує підсвідомість самотника:

1) смертний холод – не тільки зовнішній, але й внутрішній, детермінований повсюдною смертю, яка полонила і всіх людей, і навіть самого Бога, і в цьому царстві смерті він – Іван Вишенський:

«І я був, мов та пилина,
згублена з порядку світу,
що про неї всім байдуже –
Богу, й людям, і чортам» [3, с. 45];

2) сумніви героя, втілені в образах тепла й холоду, світла й пітьми (порівняймо з архетипами Світла й Тіні), які спродуковані його підсвідомістю настільки яскраво, що навіть сприймаються його ж власними органами чуттів. Художня майстерність слова І.Я. Франка, у свою чергу, посилює враження від тієї внутрішньої боротьби, яка точиться всередині Івана Вишенського:

«Але ж Бог – творець усього,
він творець тепла і світла...
Чи творець морозу й леду?

Ні, про се мовчить письмо» [3, с. 46 – 47];

3) вишневий цвіт – символ квітучої України, навіть більше того – архетип української культури, споріднений з архетипами Дому,

Поля, Матері; силою дії цього архетипу можна пояснити його вплив на серце й розум Івана Вишенського:

а) ятрить серце самотника, породжуючи одночасно як насолоду, так і тугу з тривогою:

– з *одного боку*:

«Запах ваш такий чудовий,
аж до серця він доходить,
в душу сипле насолоду,
чимось рідним навіва» [3, с. 48];

– з *іншого боку*:

«Геть, о геть, далекі гості!
Ви внесли мені тривогу
в пристань тихого спокою,
вир життя в мою труну» [3, с. 50];

б) викликає подив та навіть посилює сумніви щодо правильності власного вибору:

«Чую, чую рідний запах,
і моє старее серце
грає в груді! Боже милий,
та невже ж я не забув?

Та невже ж та Україна –
сей квітчастий рай веселий,
се важке, кроваве пекло –
ще для мене не чужа?» [3, с. 48].

Коментар. Не випадково, а відповідно до поглядів Івана Вишенського в поемі Україна означається як «криваве пекло». Загальновідомо, що філософ-полеміст вважав українську землю найбезбожнішою, найнечестивішою, найнесправедливішою, найгіршою, подібної до якої за мірою зла навіть у поганстві не знайти. Тож мислитель у своїх посланнях попереджав співвітчизників, що на цю юдолю земного зла Господь уже уготував посуд Свого праведного гніву. Зокрема, обурювали його релігійна неправда та соціальна несправедливість, що суперечили його ідеалу християнського братерства, заснованого на *соборності* (при цьому не слід приписувати йому соціального протесту).

Отже, доречно відзначити, що проникнення витіснених глибоко у підсвідоме героя символічних образів пробуджує його свідомість. Цей процес, у свою чергу, призводить не тільки до загострення внутрішньої боротьби, але й до відчуження частин всередині його Я – Я індивідуального від Я соціального, яке не померло, бо людина – істота біосоціальна, ще й наділена пам'яттю та самосвідомістю, яка увінчує її свідомість, піднімаючи на певний п'єдестал, який височіє над іншими живими істотами. Тож Іван Вишенський, ведучи боротьбу із самим собою, розумом намагається заглушити голос Я соціального, який тут є, між іншим, голосом *серця*, пронизаного болем за рідну Україну. Інакше кажучи, Іван Вишенський *раціонально нав'язав*² собі думку про необхідність відчужитися від усього, що стоїть на заваді самовдосконалення й пошуку власного шляху до Бога. А нав'язавши собі зазначену ідею, він повністю підкорив їй себе і свою поведінку. Інакше кажучи, ми спостерігаємо, яких духовних зусиль потребувала самопожертва Івана Вишенського в ім'я Бога і Віри та всупереч соціальним потребам української громади, як з'ясується згодом.

По-перше, йдеться про роздуми й самопереконання героя щодо проблеми стосунків у площині «Я – Україна». Цікаво: він констатує, що помер для своєї вітчизни – а не Вона для нього (суттєвий момент, посилений відсутністю душевного спокою, що загалом здатне породити *нестерпний душевний метабіль*, який, у свою чергу, на думку провідного американського суїцидолога Е.С. Шнейдмана, виступає основним суїцидальним мотивом). Уся ця внутрішня боротьба супроводжується молитвами, поклонами, а також сумнівами, неспокоєм і тривогою. Такі яскраво виражені почуття в людині, яка шукає спокою в молитві, але не знаходить його, між іншим, можуть свідчити про хибність обраного шляху, про штучність

² Порада для соціальних працівників-практиків: нічого й ніколи не нав'язуйте ні поодиноким клієнтам, ні сім'ям, ні громадам – ні власних світоглядних настанов, ні власного бачення розв'язання проблеми, ні власного темпу життя тощо, оскільки це, як правило, матиме негативні наслідки. Клієнт герметично закритється. У цьому разі навіть не з'явившись, одразу зникне перспектива будь-якої можливості надання допомоги: зокрема, соціальний працівник не зможе встановити комунікативний контакт, не кажучи про щось суттєвіше. Натомість варто, перш за все, поважати клієнта як Особистість та мати бажання справді допомогти йому. Тому, встановивши контакт, слід обережно мотивувати його до вирішення проблеми.

ідеї, відірваної (відчуженої) від життя, принаймні, суспільного.

По-друге, несвідоме очікування Івана Вишенського на козаків української громади, що свідчить про не вмерлу любов до рідної країни. Його зітхання, викликане зникненням барки з-перед очей, амбівалентне, адже може слугувати свідченням:

1) чи то полегшення, що минуле життя не потурбує його усамітнення, а отже, подарує довгоочікуваний душевний спокій;

2) чи то, навпаки, розчарування, що козацькі кунтуші виявилися лише привидами.

Та головне тут полягає у відсутності *бай-дужості*³ героя, тобто ще не відбулося його абсолютного занурення у трансцендентне, а отже, ще земне хвилювало його душу, яка так прагнула Бога (й до Бога).

По-третє, красномовною є реакція Івана Вишенського на отриманого від козацької громади України листа – молитви та спроба нівелювати значущість послання. Та навіть молитви не принесли довгоочікуваного полегшення – Бог мовчав:

«Він ридав, шептав і кликав,
та було довкола темно
і в душі страшенно темно,
і просвітлення не йшло» [с. 57].

І як Бог дарував мовчання на молитви старця, так і він відповів дітям України на мольби стати їхнім духовним батьком – *мовчанням*, хоча при цьому його вухо насолоджувалося незабутньою українською мовою. Мовчання⁴ героя є його останній діалог не просто із Богом, а із тією частиною власного Я, яку він певною мірою побажав і спробував «наблизити» до Божественного через аскетизм і відмову від земного світу. Та переважила на цей раз не холодна абстракція трансцендентного світу, відчуженого від людини, а Христові настанови любові та активної діяльності з порятунку братів. Результатом цього стало усвідомлене бажання Івана Вишенського віддати життя за громаду, яка потребує його допомо-

ги. І пішов «просвітлений» герой за братами, обравши *добровільну смерть*.

Отже, самопожертва героя поеми в ім'я надприродного Бога за умов відчуження від соціального та нехтування соціальною відповідальністю за нагальних потреб громади наслідком своїм мала його самогубство. Такий трагічний фінал є закономірний і логічний, оскільки у аскета-пустельника внаслідок його вибору відбулося звуження свідомості, яка сфокусувалася лише на надприродному Богові. Однак звуженість – це одна з ключових ознак суїцидальної свідомості, як акцентував увагу Е. Шнейдман. Отже, зробивши свій вибір, Іван Вишенський позбавив себе будь-якої можливості онтологічних перспектив. Крім цього, наслідком його вибору стала й онтологічна загроза для української громади, що не отримала очікуваної допомоги. А найголовніше – самопожертва «увінчалася» самогубством, хоча ці два явища є діаметрально протилежні за своєю сутністю, на чому безпосередньо наголошував *Г. Марсель*.

Так, французький мислитель у результаті компаративного аналізу відзначив такі суттєві відмінності між самогубством і самопожертвою, що свідчать про їхню діаметральну протилежність:

1) якщо самогубство – відмова, то самопожертва – прийняття;

2) якщо самогубство – втеча від себе, самозаперечення, то самопожертва – самоствердження;

3) якщо самогубство – наслідок невіри, то самопожертва – результат віри та надії;

4) якщо самогубство – ілюзія свободи, то самопожертва – свобода;

5) якщо самогубство засновується на відчаї, то самопожертва – на надії;

6) якщо самогубство – нездатність, то самопожертва – здатність людини до служіння (при цьому якщо нездатна служити людина – егоцентризм, який через свавільне розпорядження собою стверджує свою непотрібність

³ Порада для соціальних працівників-практиків: найважче вивести клієнта соціальної роботи зі стану байду-жості. Тут потрібно певний час дуже обережно (з повагою) встановлювати довірливі стосунки та продумувати сильні мотиваційні засади, щоб таку людину, яка вже нічого не очікує ні від себе, ні від інших, ні від світу, вивести з герметичної оболонки.

⁴ Культ мовчання започаткований в українській культурі з XI ст., ніколи не протиставлявся культу слова.

для інших, то здатна служити людина – осередок милосердя, що засновується на усвідомленні власної свободи, яка йде від Бога, себе як можливості прояву духовного й навіть божого начала, здатного до самореалізації).

Іван Вишенський – яскравий приклад нездатної служити людини за усіма переліченими параметрами, про що свідчить його *самогубство* як:

1) відмова – від самопожертви в ім'я надприродного Бога, від самого себе, відмова відмови від соціальної відповідальності;

2) втеча від себе, відчуженого від громади, самозаперечення егоцентризму;

3) невіра у правильність власного вибору, заперечення останнього на користь інтересів громади;

4) ілюзія свободи, запізнє усвідомлення значущості «свободи для» громади та реалізація «свободи від» власного вибору;

5) відчай через відмову від рідної України та братів, через втрату можливості по-людськи любити й допомагати;

6) ілюзорне заперечення ствердження своєї непотрібності для інших.

Висновки. Отже, самопожертва Івана Вишенського поза соціальною відповідальністю є лише самозречення, про що свідчить самогубство героя, яке не вирішило жодної проблеми: не наблизило до Бога, не допомогло громаді, не врятувало його. Інакше кажучи, нехтування соціальною відповідальністю, відчуження Я соціального нівелює повноцінність поняття самопожертви. Тому кожен, хто прагне духовного самовдосконалення, обираючи власну життєву позицію, має зважувати на наслідки свого вибору як для себе, так і для інших. Так, ілюзорна самопожертва, що не витримала перевірки соціальною відповідальністю, містить у собі як онтологічну загрозу для інших, так і нівелювання власних онтологічних перспектив.

Перспективи. Надалі дана стаття послужить теоретико-методологічною базою для окреслення філософських засновків соціальної роботи в громаді, що має ґрунтуватися на засадах соціальної відповідальності.

Бібліографічні посилання

1. Головатий, М.Ф. Соціальна політика і соціальна робота: Термінологічно-понятійний словник [Текст] / М.Ф. Головатий, М.Б. Панасюк. К.: МАУП, 2005. 560 с.
2. Енциклопедія для фахівців соціальної сфери [Текст] / За заг. ред. проф. І.Д. Зверєвої. К., Сімферополь: Універсум, 2013. 536 с.
3. Франко, І.Я. Іван Вишенський [Текст] / І.Я. Франко. *Вибрані твори*. К.: Країна мрій, 2015. С. 26–63.

References

1. Golovatiy, M.F. Socialna politika i socialna robota: Terminologichno-ponyatijnij slovník [Tekst] / M.F. Golovatiy, M.B. Panasyuk. K.: MAUP, 2005. 560 s.
2. Enciklopediya dlya fahivciv socialnoyi sferi [Tekst] / Za zag. red. prof. I.D. Zvyeyevoyi. K., Simferopol: Universum, 2013. 536 s.
3. Franko, I.Ya. Ivan Vishenskij [Tekst] / I.Ya. Franko. *Vibrani tvori*. K.: Krayina mrij, 2015. S. 26–63.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 165.31

Игорь Васильевич Павленко

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6798-4903>, E-mail: abissum0@gmail.com

Received 15 August 2018; revised 19 September 2018; accepted; 15 October 2018

doi: 10.15421/351907

ЛОГИКА И РЕАЛЬНОСТЬ

Аннотация.

Анализируется соотношение логики и реальности, языка и внеязыковых контекстов в рамках теории идиолонгизма и умеренного релятивизма. Исследуется проблематика противоречия в логике и языке в его отношении к действительности и к ментальным состояниям языкового субъекта. Проблема достоверности рассматривается в русле теории языковых игр Л. Витгенштейна и его представления о значении слова как способе его употребления. Критический анализ данной теории включает в себя рассмотрение противоречия в качестве необходимого условия использования языка.

Ключевые слова: язык, значение, смысл, контекст, противоречие, семантика, референция.

Ігор Васильович Павленко

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6798-4903>, E-mail: abissum0@gmail.com

Логіка і реальність

Анотація. Аналізується співвідношення логіки і реальності, мови і позалінгвістичних контекстів в рамках теорії ідіолонгизму та помірнього релятивізму. Досліджується проблематика протиріччя в логіці і мові в її відношенні до дійсності і до ментальних станів мовного суб'єкту. Проблема достовірності розглядається в руслі теорії мовних ігор Л. Вітгенштейна і його уявлення про значення слова як способу його використання. Критичний аналіз даної теорії містить в собі розгляд протиріччя в якості необхідної основи використання мови.

Ключові слова: мова, значення, сенс, контекст, протиріччя, семантика, референція.

Igor V. Pavlenko

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6798-4903>, E-mail: abissum0@gmail.com

Logic and Reality

Abstract.

The correlation of logic and reality, language and extra linguistic contexts within the framework of the theory of idiolinguism and moderate relativism is analyzed. The problems of contradiction in logic and language in its relation to reality and to the mental states of the language subject are investigated. The problem of reliability is considered in line with the theory of language games of L. Wittgenstein and his ideas about the meaning of a word as a method of its use. A critical analysis of this theory includes the consideration of a contradiction as a necessary condition for the use of language.

Existing examinations in the field, contouring a problem as a whole, do not come nearer at all to its satisfactory solution. The main cause of such state of affairs consists, apparently, in reluctance of the majority of authors to accept more broad treatment epistemic object, having included in this concept mental modes, imagination yields, in a broad sense, - mental formations and frames.

The question, command, the request, joke, hypothetical constructions, any expressional speech acts – all similar propositions can be correctly constructed from the point of view of grammar, but spot them we should without the aid of any references to the validity theory. It is possible to guess, as with so-called constatives to which the specified measure, apparently, are applicable, also not all so is simple. Probably, property of the

proposition to be true or false that would not mean it, that is proper in only certain class of our expressions, and with variety of reservations. Tongue imposes to us not only a world pattern, but in some cases and the world. Tongue binds denotat to existence, provokes it, approves life. Set of objects insignificant both ephemeral gain steady and prevailing existence thanks to tongue.

Any exposition is conventional, a problem only in character and a degree of this convention. But the logic has breakage between object of calculus. That future or past tense which is present at the temporary logic – only intuitive, simplified model of our experience of time. And this «time» is not that other, as the special modal object within the limits of the logic. Therefore there is a sense to speak about reliability of judgements of the physicist or the geologist, but absurdly to speak about reliability of logic calculus, here it is a question only of correspondence to initial postulates however strange and separated from the validity they were.

Keywords: language, meaning, sens, context, contradiction, semantics, references.

Задача предлагаемой статьи – рассмотреть основные положения референциальной теории значения, а также аргументы сторонников позиции жесткого совмещения логики и реальности. Разумеется, данная тема – лишь часть более общего вопроса: *как соотносятся с реальностью наши описания*. Можем ли мы правильно поставить его? Например, будем ли мы считать описаниями реальности наши ментальные самоотчеты? Возможно, следует говорить обо всех наших представлениях, мыслях, фантазиях по отношению к «реальности» и, в узком смысле, об описаниях как таковых и об их отношении к двум столь разным типам феноменов. Кроме того, будем ли мы считать язык логики *только* системой описания реальности, наряду с естественным языком, например, или имеет смысл говорить о логике самого языка или самой реальности. Может быть вопрос лишь в том, насколько мы готовы принять ту или иную версию платонизма.

Данная проблема красной нитью проходит через всю историю логики, начиная с Аристотеля, которым она и была впервые поставлена. Среди философов, активно исследовавших этот вопрос особо выделяются работы А. Майнонга [12] и Б. Рассела [7] аргументы которых не потеряли актуальности и по сей день. Постоянный интерес к проблеме соотношения логики и реальности проявлял Л. Витгенштейн [см. 14; 15], позиция которого будет рассмотрена в настоящей статье. Среди современных исследований, посвященных данному вопросу, можно выделить работы Д. Льюиса [5], Дж. Р. Сёрла [9], В.Л. Васюкова [2], В.Г. Попова [6].

Философствующему субъекту хочется делать богатые, избыточно содержательные

онтологические и экзистенциальные допущения, чтобы одним махом ввести все сущности, которыми оперируют наше сознание, настроение, язык. Это совершенно естественное и оправданное стремление. Несмотря на довольно очевидное отношение к некоторой реальности, нашему языковому узусу, не говоря уже о настроении, противны какая-либо дисциплина и логическая непротиворечивость. Мы хотим сразу начинать с самого главного, сколь бы туманным оно не казалось, а этим главным по мнению большинства являются вопросы онтологического и экзистенциального свойства. Однако мы вынуждены постоянно сдерживаться, во-первых, потому что эти допущения различны у разных людей, и мы не можем обосновать свой выбор иначе, чем ссылкой на наш собственный субъективный опыт. Например, все люди склонны к тем или иным версиям реализма или номинализма и за этими разными предпочтениями, вероятно, стоят некие психологические причины. Во-вторых, существуют трудности с логическим представлением наших допущений, ведь многие из них – это продукты нашей фантазии, интуиции, описания нашего жизненного мира, следствие образа жизни, привычек и воспитания. Необходимость проявлять осторожность при введении онтологических предпосылок хорошо осознается всеми авторами, работающими в области «строгой» философии, логики, семантики, феноменологии. [см. напр. 2].

Витгенштейн постоянно говорит о соответствии логики, языка и мира, предполагая, что у мира есть некие логические свойства: «Так называемые логические предложения *показывают* логические свойства языка и вследствие этого – мира, но они *не говорят* ничего.

Каждое *настоящее* предложение *показывает* нечто – наряду с тем, что оно говорит – о мире: *так, как* если бы оно не имело никакого смысла, оно не могло бы употребляться, и если оно имеет смысл, то оно отражает логическое свойство мира» [13, с. 209].

Во-первых, характерно, что Витгенштейн однозначно связывает логические свойства мира и языка. Во-вторых, речь идет о бессодержательности самих логических форм, которые «устраивает» любое осмысленное содержание. В конце концов, можно ведь заниматься исчислением кентавров или русалок и от этого логика не перестанет быть логикой. Точнее, нам лишь *кажется*, что логика занимается исчислением *чего-то*, тогда как изначально она совершенно индифферентна к любому возможному содержанию и любому различению в рамках этого мыслительного конгломерата.

В этой связи характерно определение множества, данное Г. Кантором: «Под *множеством* мы понимаем соединение в некое целое *M* определенных хорошо различимых предметов *m* нашего созерцания или нашего мышления» [3, с. 173]. Мы можем приспособить логические исчисления для решения конкретных задач, но такое использование логики ничего не говорит о ее сути, точно так же, как школьник может считать яблоки или деревья, но это ничего не скажет ему о сущности числа. Иначе говоря, умение пользоваться некоторой системой (языком) не всегда означает понимание смысла происходящего. Возникает соблазн ввести ментальную (идеационную) компоненту в любую ситуацию оперирования знаками.

Вместе с тем мы можем легко представить себе использование знаков без апелляции к ментальному состоянию пользователя. Например, в некотором закрытом помещении находится датчик, контролирующий содержание вредных веществ в воздухе. В случае превышения определенного уровня, это устройство посылает сигнал на головной компьютер, который отдает команду включить, например, вентиляцию. Налицо система, использующая знаки с очевидным прагматическим (бихевиоральным) эффектом, но явно не имеющая «ментальности» и сам вопрос о «понимании» или

«смысле» происходящего даже не может быть поставлен. Обычное возражение в таких случаях следующее: сама подобная система могла появиться лишь случае наличия ментальных состояний ее творца, разработчика, который действительно *понимал*, что и для чего он делает и какую систему знаков предпочтительнее избрать для данной системы. Почему мне кажется, что подобное возражение не ухватывает сути вопроса? Что независимо от мыслей и чувств создателя, система работает, самостоятельно используя знаки, и будет работать, даже если исчезнут все, кто понимает суть всего процесса. Египетские иероглифы до их расшифровки, личный шифр давно умершего человека – разве не являются осмысленной (т.е. ментальной) системой обозначения, хотя нет никого, кто мог бы их прочесть. В результате можно прийти к довольно странному выводу: любая система знаков или система, использующая знаки, обладает своей собственной, внутренней ментальностью или, по крайней мере, *действует* сообразно некоторой логике, которая организована по аналогии с ментальными свойствами, состояниями и отношениями. Не потому ли нам кажутся разумными или разумно устроенными различные явления природы: космологические закономерности, развитие жизни, поведение животных и вообще – вся организация мирового процесса. Не означает ли изоморфизм мира-мышления-языка, что у всего этого имеется один общий ментальный источник. Извечная тематика и «аргументация» идеализма.

Сам этот изоморфизм может быть представлен различно. Например, эпистемологическое большинство говорит об инструментальной природе языка и о том, что его процедуры (означивание, отсылание, указание) имеют вторичный характер по отношению к обозначаемому, т.е. являются *процедурами*, способом работы с некоторыми объектами или просто отношениями между последними.

Иной точки зрения придерживается, например, Хайдеггер: «Для исследования феноменов указания, знака и особенно значения их характеристикой как отношения не получено ничего. Наконец должно быть даже показано, что

само «отношение» *вследствие* своего формально-общего характера имеет онтологический источник в указании» [11, с. 77]. Иначе говоря, знак и само указание первичнее той функции, которую они выполняют и даже первичнее самого означаемого, поскольку последнее появляется благодаря указанию.

Судя по более поздним комментариям, Хайдеггер полагает, что тем самым выносит приговор логистике (речь идет об аналитической философии того периода – Фреге, Рассел, Венский кружок и пр.). При т.н. «формализации» у логистики все хорошо согласуется, поскольку в основе своей она ничего и не говорит. То есть вечный упрек логике и аналитикам в том, что они – бессодержательны, не ухватывают сути вещей и лишь поэтому у них все «ясно» и все «получается». Бадью и вовсе считает их софистами, скрывающими за наукообразными описаниями свое действительно незнание и непонимание. Обратный упрек: Хайдеггер и ему подобные – просто литераторы, красиво оформляющие смысловую пустоту. Их слова ничего не значат и являются формой звукоподражания или аналогичны пению птиц и стрекотанию насекомых. Пусть это и не так, и слова Хайдеггера не бессмысленны, но всегда хочется спросить: неужели о таких в общем-то несложных или, во всяком случае, обычных вещах (мир, человек, страх, забота) нельзя было говорить проще? Правда, Хайдеггер мог бы ответить: вот и играй вместо шахмат в шашки, они ведь «проще» и тоже «игра». Вполне в духе языковых игр Витгенштейна, раз уж ввязался в игру под названием «философия» – играй по ее правилам, если нет, выбирай себе иной уровень. Да, это так, но ведь не Хайдеггер устанавливает правила игры в философии (равно как и не Витгенштейн их отменяет).

Строго говоря, их вообще никто не устанавливал и не устанавливает. Все это условность, а раз так, то правила можно и изменить. Кроме того, может выясниться, что Хайдеггер и другие просто неправильно играют в философию, так же, как можно неправильно играть и в шахматы. Да и всегда ли тексты Хайдеггера действительно адекватны содержанию (сути) и сложности излагаемого? Возможно, что до

истинной сложности бытия *все* наши тексты еще не доросли, а то, что нам действительно доступно, может быть изложено иначе, как, например, у Шекспира или у Достоевского.

Отношение наших высказываний к реальности имеет множество аспектов: «И нельзя сказать, что сумасшедший говорит бессмыслицу, утверждая, что он Наполеон. Скорее, можно сказать, что он просто ошибается» [8, с. 128].

Разве бессмыслицей является заявление сумасшедшего о том, что он – Наполеон или Христос? А разве не столь же бессмысленно было на месте Христа полагать, что он – Сын Божий? Но почему в отношении Христа такое рассуждение звучит глупо, т.е. не ухватывает сути вопроса? А в случае заявления душевнобольного, что он – Наполеон, мы действительно ухватываем суть? Не придем ли мы с подобными вопросами к тому, что любая комбинация знаков, любая речевая активность имеют смысл, т.е. обладает сутью. Например, «...логически нет ничего невозможного, чтобы иметь три руки» [8, с. 118].

Что вообще означает «логически возможно» или «логически невозможно»? Можно ли это вразумительно объяснить? Не должны ли мы думать, что именно логически возможно все, что придет нам в голову. В самом деле, какое отношение имеет логика к тому, сколько у меня рук или есть ли в этой комнате носороги. Говоря иначе, проблема достоверности – это не проблема логики, но скорее – эпистемологии и психологии. Если предложение имеет смысл, то есть говорит о некотором объекте, некотором положении дел, то его можно использовать. Сам факт использования предложения есть если и не свидетельство его истинности, то, во всяком случае, действительности. А как же быть с предложениями логики? Как используется предложение $A \wedge \sim A$? То, что я не могу использовать это предложение, разве означает, что оно не имеет смысла? Или то, что я не могу использовать его так же, как предложение $A \leftrightarrow A$, не означает ли, что эти предложения просто из разных логических вселенных (возможных миров). К чему отсылает словосочетание «круглый квадрат»? Не есть ли оно иллюстрацией понятия «абсурд»? И в этом смысле я

использую его? А я действительно использую выражение $A \Leftrightarrow A$? Возможно, мы *на деле* не используем никакой логики и ее предложений. Если момент аутентичности, равенства с самим собой, присутствует так или иначе в любом нашем действии или рассуждении, то можно ли назвать это *использованием* логики. Нет, скорее *сама логика* – лишь интеллектуальная реакция на наши способы использования языка. Вот для сравнения точка зрения А.Ф. Лосева: «Теперь понимают, что можно говорить – и никакого отношения к действительности. “Круглый квадрат”. Я сказал что-нибудь? Сказал. А ты понял? Конечно понял. А соответствует это действительности? Нет. Не знаю. “Володя, тут у меня деревянное железо!” Здесь, в том, что я сказал, все есть – кроме объективного факта деревянного железа. Я не наблюдал такого факта» [1, с. 522].

Также у Айера: «С настоящими трудностями эмпирик сталкивается в связи с истинами формальной логики и математики» [10, с. 72]. Отстаивая свой эмпиризм, Айер показывает, что истины математики и логики являются аналитическими, а потому не содержат информацию о реальности, следовательно, их априорность не означает, что мы обладаем априорными знаниями о мире. [10, с. 86-87]. Это можно понять также и в том смысле, что логика и математика ничего не говорят о существовании или несуществовании каких-либо объектов. Тогда неясно, почему все аналитики так настаивают на недопустимости логической возможности существования единорогов, Шерлока Холмса и пр., даже если правила оперирования с подобными объектами заданы четко и непротиворечиво? Или, все-таки, мы, рассуждая о равнодушии логики к реальному миру, невольно вводим некие онтологические предпосылки?

Похоже, именно так понимает свою миссию Витгенштейн: «81. Наша задача – не поиск исчислений, а описание *настоящего* [gegenwärtigen] положения вещей. <...> Разве невозможно все же, чтобы мы *захотели* произвести противоречие? Чтобы мы, с гордостью за это математическое открытие, говорили: ‘Смотри, как мы производим противоречие’. Возможно ли, чтобы, например, множество людей

пытались производить противоречие в области логики, и что это, наконец, кому-то удалось? Но почему люди должны были пробовать сделать *это*? Сейчас, возможно, я не могу указать на некую понятную цель. А почему бы, например, не для того, чтобы показать, что в этом мире все неопределенно? Эти люди в действительности никогда не стали бы использовать выражения формы ' $f(f)$ ', правда, однако, были бы рады жить по *sosedsstvu* [Nachbarschaft] с противоречием» [14, с. 210-211].

Трудно сказать, что такое жизнь в соседстве с противоречием, скорее всего, просто метафора. Желание породить противоречие безусловно существует, и оно *может* иметь какие-либо метафизические предпосылки. Но можем ли мы «порождать» противоречие; скорее, только обнаружить, высказать, записать. Жажда противоречия есть нечто психологическое, связанное с настроением, душевным состоянием (как и уверенность). В этом же смысле мы можем «использовать» противоречия: для утешения, из вредности или в дидактических целях. Использование противоречий в логике возможно как техническая процедура (сведение к абсурду) или использование противоречия в качестве примера в некоторой языковой игре, как это и делает Витгенштейн, наконец, противоречивы логические парадоксы и тогда мы имеем дело с особой областью логических исследований. В таком случае, что есть применимость противоречия? Все зависит от точки зрения; согласно одной – все, что может быть высказано и помыслено, применимо так или иначе. Согласно другой, прежде чем говорить о применимости противоречия, следует подумать о *действительной* применимости непротиворечивых (истинных) высказываний. Например, применение закона тождества в модальной логике [4, с. 212-213]: «С моей точки зрения существует только один путь решения вышеупомянутых трудностей: мы не должны допускать, чтобы формула $LJxx [(c) \Box (x = x)]$ была принята, то есть, чтобы принцип тождества $Jxx [(a) x = x]$ считался необходимым» [4, с. 213].

Не думаю, что Лукасевич стал бы отрицать, что принцип тождества имеет свою область применения, а также онтологический и

экзистенциальный аналог в нашем мире. Вещи устойчивы, сопротивляются изменениям и склонны оставаться тем, что они есть. Не исключено, что все в мире существует и совершается с необходимостью, ослабленным вариантом которой выступает возможность. Тогда действительно необходимо, чтобы тождественные индивиды были необходимо тождественны. Эта позиция может быть представлена как универсальный принцип: *если нечто возможно (или возможно помыслить), то оно, тем самым, уже и существует*. Особенно привлекательная позиция для художественных натур, магов, поэтов, провидцев и пр. Предложение $\Diamond (x = y) \rightarrow \Box (x = y)$ выглядит фантастично, а должно было быть: $\Box (x = y) \rightarrow \Diamond (x = y)$, то есть, по сути, точка зрения *здравого смысла* и его логики, но ведь принцип тождества – также инструмент здравого смысла, выходит, что сами его основания противоречивы и неустойчивы, точнее, сам здравый смысл не может быть доведен до логического конца, или, еще точнее, здравый смысл, будучи доведенным до логического конца, превращается в фантазию, онтологическую и эпистемологическую вседозволенность, свою противоположность. Хотя, для человека, *что* может быть более здоровым и более типичным, чем опора на собственное воображение и его продукты. Мы ведь всегда выдаем желаемое за действительное, что же сетовать, что это проникло и в нашу логику.

Таким образом: 1) безусловно возможно *желать* противоречия по причинам самым разнообразным (психологическим, метафизическим, логическим), более того, расшатать с помощью противоречия самые устойчивые основания, показать их недостаточность и противоречивость – принципиальная методологическая задача любой науки. Это следовало бы делать принципиально, если бы реальные затруднения и потребность адекватного описания мира и без того не приводили бы к подобным результатам; 2) *порождение* противоречия – сомнительная процедура, поскольку мы порождаем его самим своим присутствием в мире, никаких дополнительных усилий с нашей стороны не требуется; 3) мы *используем* противоречия и как техническую процедуру,

сопровождающую любую нашу активность, и как отражение, свидетельство некоего существенного содержания, позволяющего человеку быть самим собой.

Витгенштейн стремится связать воедино все наши языковые игры: «57. 'Почему в математике не должно быть никакого противоречия?' – И почему его не может быть в наших простых языковых играх? (Здесь определенно имеется взаимосвязь.) Является ли это основным законом, который управляет всеми мыслимыми языковыми играми? Положим, что противоречие в приказе, например, вызывает удивление и нерешительность, и теперь мы говорим: это как раз и есть цель противоречия в этой языковой игре» [14, с. 254-255].

Но разве именно так обстоит дело? Так ли недопустимы противоречия в наших языковых играх? Очевидно, что разные языковые игры могут противоречить друг другу, да и в рамках каждой отдельно взятой языковой игры противоречие является мощным инструментом для решения самых различных задач. Оно может быть риторической фигурой и дидактическим приемом, выполнять экспрессивные функции, быть пародией, сатирой, элементом любовной игры, характеристикой сновидения, литературным парадоксом и фантазией душевнобольного. Кроме того, в любой мыслимой иерархии языковых игр, то, что является противоречием на одном уровне может не быть им на другом. Хотя, быть может, не иерархия, но рядоположенность, соседство.

Нет числа противоречиям, которые вводятся в языковые игры сознательно, так сказать, с нашего ведома. Но еще больше проникает в них помимо нашей воли. Бытовая речь, поэзия, политика, философия переполнены противоречиями и это, похоже, всех или почти всех устраивает.

Факт использования противоречий в нашем языке так же очевиден, как и знание того, что это рука. Но вот очевидно ли, что это рука? Очевидно ли, что это (конкретно, *это*) – действительно противоречие? – Кажется, второе – более очевидно, чем первое, поскольку у нас есть правила для определения того, что перед нами противоречие, но нет правил, а только

привычка для определения того, что это рука или что я вижу именно руку. Здесь мы вынуждены говорить о самой возможности и границах опыта: «21. <...> Границы эмпирии не есть ничем не гарантированные [недостовверные] допущения или верные лишь интуитивно; но способы и указания сравнения и действия» [14, с. 387].

Границы эмпирии по определению должны определяться нашей чувственностью, что бы мы под этим не подразумевали. Принципиальная невозможность чувствовать что-либо, означает невозможность иметь это в опыте. Сравнение и действие – это неплохое сочетание, поскольку человек может не иметь возможности действовать (паралич), но способен иметь впечатления и дифференцировать их так или иначе. С другой стороны, возникает неувязка (путаница) с понятием «эмпирический». Похоже, Витгенштейн трактует его как «данный в опыте», причем, именно в непосредственном опыте, здесь и теперь. Простое введение временной модальности, например, будущего времени, приводит нас к непростому расширению понятия опыта, как раз благодаря допущениям, признаваемым правильными лишь интуитивно; естественно, что в отношении достоверности (уверенности) статус суждений о будущих событиях будет гораздо ниже, чем о событиях настоящего времени. Вообще, есть много способов ослабить суждения эмпирии с их притязаниями на абсолютную достоверность: «там», «тогда», «возможно», «вероятно» и т.п., но ослабить, не означает вовсе отменить. «Нигде», «никогда», «невозможно» – образуют нижнюю границу наших допущений. Существует и верхняя, заданная операторами «везде», «всегда», «необходимо». То, что следует за ними – уже не имеет отношения к эмпирии, как и предложение, повествующее о всяком возможном опыте, – не является частью какого бы то ни было опыта, поскольку описывает то, что никакому реальному опыту не соответствует. Разве является опытом *концепт* опыта? Возможный опыт – это все-таки *опыт*, в отличие от самой *возможности опыта*, которая не может быть создана в нем самом.

Речь идет о конвенции в отношении опыта,

о том, что считать опытом. Но как и в языке мы по видимости не заключаем никаких конвенций. Что есть такого в грамматике, что не позволяет ей стать *чистой* конвенцией? Мы не можем играть в шахматы по правилам *шахмат*, если заранее их не оговорили, т.е. в шахматах (футболе, игре в карты, математике и пр.) существует особая обязательная процедура обсуждения и принятия правил. Мы можем говорить на своем языке в соответствии с правилами, не обсуждая и не принимая *по-видимому*, никаких правил. Если только это мешает грамматике быть чистой конвенцией, то с этим можно смириться. Другое дело, что чистая конвенция игры у Витгенштейна – это абстракция неприменимости игры к реальности. Что такое сама эта *применимость*? Быть может, возможность или факт использования языковой игры в каком-либо неязыковом контексте? Но тогда те языковые игры, с которыми мы имеем дело, могут *прилагаться* к реальности, равно как и любые игры вообще. Правда, сомневающийся спросит у Витгенштейна, к какой реальности применимы такие языковые игры, как, например, литературный нонсенс или «заумь» Хлебникова? А к какой реальности приложима языковая игра под названием «лирическое стихотворение» или «миф», «молитва», «евангелие», «апокалипсис»? Для того, чтобы говорить об этом так, как хочет Витгенштейн (язык применим к реальности), необходимо существенно расширить понятие «реальность», включив в нее субъективные феномены, фантазии любого рода, объекты мифологии, религии и метафизики. Без подобного расширения любая теория о применении языка неизбежно будет локальной.

«18. Спроси себя, полон [завершен, совершенен – *vollständig*] ли наш язык; – был ли он полон до того, как мы ввели в него химическую символику и обозначения для исчисления бесконечно малых; ведь они, так сказать, пригороды нашего языка. (И с какого числа домов или улиц город начинает быть городом?). Наш язык можно рассматривать как старинный город: переплетение [букв. закоулки] улочек и площадей, старых и новых домов, домов с пристройками разных эпох; и все это окружено

множеством новых пригородов с прямыми регулярными улицами и однообразными домами. 19. Легко представить себе язык, состоящий только из приказов и донесений в сражении. – Или язык, состоящий только из вопросов и выражений согласия и отрицания. И бесчисленные другие. – Представить себе какой-нибудь язык – значит представить некоторую форму жизни [Lebensform]. <...>» [15, с. 245-246].

О чем говорит Витгенштейн? Или *как* это можно понять. *Любой естественный язык обладает полнотой* и здесь не существует никакой приемлемой градации, как и в случае с городом. Ясно, что один дом не составляет города, как одно предложение какого-либо языка не является языком. А если это дом, в котором живет община переселенцев, которые *решают* основать город, выбирают мэра и начинают строительство. Уже через несколько лет появляется типично городская инфраструктура и знакомые городские атрибуты. Любое предложение языка также каким-то образом представляет *весь* язык, даже если мы не можем его реконструировать. Но это делается, если у нас достаточно данных. Язык есть целостность и начиная с определенного возраста мы владем им с *достаточной* полнотой. Достаточной не только для описания всего, что с нами происходит, не только для применения в разнообразных жизненных ситуациях, т.е. не только актуально, здесь и сейчас, но и потенциально, в нашей способности к производству языковых новаций. Мы «достраиваем» язык, как достраивают город, но и в том и в другом случае, зачастую, наиболее интересными и ценными считаем самые архаичные, исходные, простые элементы. То, без чего не было бы ни города, ни языка. Наш язык (как и город) не перестанет существовать, лишившись некоторых своих элементов или областей, например, химической символики или какой-либо улицы на окраине. Но попробуйте устранить систему глагола или систему городского управления и коммунальные службы.

«22. Мнение Фреге, что в утверждении заключается допущение о существовании того, что в нем утверждается, собственно, базируется на возможности, имеющейся в нашем языке,

– записать каждое повествовательное предложение в форме “Утверждается, что происходит это и это.” – но “Что происходит это и это”, не является предложением нашего языка – это еще не *ход* в языковой игре. И если я пишу вместо “Утверждается, что...” “Утверждается: происходит это и это”, тогда слово “Утверждается” излишне. <...>» [14, с. 248-249].

Можно назвать это обстоятельство случайным или несущественным, ничего не говорящим о существовании мнимых объектов или ментальных фантомов, которыми и в самом деле переполнен наш язык. Однако было время, когда носители языка *действительно* не усматривали существенной разницы между существованием т.н. реальных и мнимых объектов, скажем, между деревом и персонажем сновидения или привидением. Разница существовала скорее в характере реагирования на объект, но не в оценке его достоверности. Для демонстрации этого не обязательно исследовать примитивные культуры, достаточно вспомнить собственные детские реакции.

Можно сказать, что язык просто отражает наше исходное отношение ко всем мнимостям, с которыми так немилосердно расправляются аналитики. В общем, мы-то и сейчас так относимся к реальности, только на место одних мнимостей пришли другие, более современные. Но и те, прежние, никуда не исчезли и время от времени выползают наружу, например, когда мы боимся, устаем, боимся и т.п. Наш язык и его «фантомы» – это не какой-то склад пережитков, которые мешают жить Витгенштейну – это постоянная возможность ре-троспекции и обогащения лингвистического настоящего.

Возможно, в рассматриваемом примере, язык показывает нам не то, от чего следует избавиться, как того хочет Витгенштейн, а то, к чему необходимо вернуться, т.е. восстановить высокий онтологический статус виртуальных объектов. Если точные науки во имя дальнейшего прогресса требуют препарирования, очистки, демистификации нашего языка, то как знать, не связано ли выживание человека и человечества с решением диаметрально противоположных задач.

Бібліографічні посилання

1. Биbihин В.В. Из рассказов и бесед А.Ф. Лосева. *Лосев А.Ф. Имя: сочинения и переводы*. СПб.: Алетейя, 1997. С. 489-526.
2. Васюков В.Л. Формальная феноменология / В.Л. Васюков. М.: Наука, 1999. 223 с.
3. Кантор Г. К обоснованию учения о трансфинитных множествах. *Кантор Г. Труды по теории множеств*. М.: Наука, 1985. С. 173-245.
4. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Пер. с англ. Н.И. Стяжкина и А.Л. Субботина / Я. Лукасевич. Биробиджан: ИП «Тривиум», 2000. 312 с.
5. Льюиз Д. Истинность в вымысле [Текст]. *Логос. Философско-литературный журнал*, № 3 (1999) 13 / Д. Льюиз. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 48-68.
6. Попов В.Г. Логика и реальность: логико-философские очерки / В.Г. Попов. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2004.
7. Рассел Б. Введение в математическую философию [Текст] / Пер. с англ. В.В. Целищева / Б. Рассел. М.: Гнозис, 1996. 240 с.
8. Руднев В.П. О недостоверности: против Витгенштейна. *Логос*. 1997. № 9. М.: Изд-во РГГУ, 1997. С. 118-129.
9. Сёрль Дж. Р. Логический статус художественного дискурса [Текст]. *Логос. Философско-литературный журнал*. № 3 (1999) 13 / Дж. Р. Сёрль. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 34-47.
10. Ayer A.J. Language, Truth and Logic, N.Y., Dover Publication, 1952, 160 p.
11. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. 445s.
12. Meinong A. Über Gegenstandstheorie. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Herausgegeben von A. Meinong. Leipzig, Verlag von Jochann Ambrosius Barth, 1904. S. 1-51.
13. Wittgenstein L. Tagebücher 1914-1916. *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden*. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984. S. 87-223.
14. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden*. Bd.6. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984. 446 s.
15. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees. *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden*. Bd.1. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag. 1984. S. 225-580.

References

1. Bibihin V.V. Iz rasskazov i besed A.F. Loseva. *Losev A.F. Imya: sochineniya i perevody*. SPb.: Aleteiya, 1997. S. 489-526.
2. Vasyukov V.L. Formalnaya fenomenologiya / V.L. Vasyukov. M.: Nauka, 1999. 223 s.
3. Kantor G. K obosnovaniyu ucheniya o transfinityh mnozhestvah. Kantor G. Trudy po teorii mnozhestv. M.: Nauka, 1985. S. 173-245.
4. Lukasevich Ya. Aristotelevskaya sillogistika s tochki zreniya sovremennoj formalnoj logiki / Per. s angl. N.I. Styazhkina i A.L. Subbotina / Ya. Lukasevich. Birobidzhan: IP «Trivium», 2000. 312 s.
5. Lyuiz D. Istinnost v vymysle [Tekst]. *Logos. Filosofsko-literaturnyj zhurnal*, № 3 (1999) 13 / D. Lyuiz. M.: Dom intellektualnoj knigi, 1999. S. 48-68.
6. Popov V.G. Logika i realnost: logiko-filosofskie ocherki / V.G. Popov. SPb.: Izd-vo SPb un-ta, 2004.
7. Rassel B. Vvedenie v matematicheskuyu filosofiyu [Tekst] / Per. s angl. V.V. Celisheva / B. Rassel. M.: Gnozis, 1996. 240 s.
8. Rudnev V.P. O nedostovernosti: protiv Vitgenshtejna. *Logos*. 1997. № 9. M.: Izd-vo RGGU, 1997. S. 118-129.
9. Cyorl Dzh. R. Logicheskij status hudozhestvennogo diskursa [Tekst]. *Logos. Filosofsko-literaturnyj zhurnal*. № 3 (1999) 13 / Dzh. R. Syorl. M.: Dom intellektualnoj knigi, 1999. S. 34-47.
10. Ayer A.J. Language, Truth and Logic, N.Y., Dover Publication, 1952, 160 r.
11. Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, 445 s.
12. Meinong A. Über Gegenstandstheorie. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Herausgegeben von A. Meinong. Leipzig, Verlag von Jochann Ambrosius Barth, 1904. S. 1-51.
13. Wittgenstein L. Tagebucher 1914-1916. *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden*. Bd.1. – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984. S. 87-223.
14. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden*. Bd.6. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1984. 446 s.
15. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees. *Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden*. Bd.1. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag. 1984. S. 225-580.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 140.8

Юлія Володимирівна Пісна

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-2419>, E-mail: ulana88@ukr.net

Received 12 June 2018; revised 13 July 2018; accepted 11 August 2018

doi: 10.15421/351908

Е. ФРОММ: ФІЛОСОФІЯ КОНФЛІКТУ «БУТИ» І «ЗДАВАТИСЬ»

Анотація.

У статті розглядаються філософські аспекти конфлікту модусів «бути» і «здаватись» у людини з «ринковим» типом характеру, на основі робіт Е. Фромма. Сучасна людина виражає своє бажання «здаватись», а не «бути», чим сіє зерно конфлікту всередині себе. Індивід з орієнтацією на модус «мати» чи «володіти» відноситься до світу як господар до власності, до свого майна. У такому відношенні людина прагне всіх і все, включаючи себе, зробити своєю власністю, чим обирає несправжній спосіб існування – володіння, що є джерелом антагонізмів у суспільстві і причинами конфліктів. Аналізуються шляхи порятунку людства від психологічного і економічного краху, які можливі завдяки докорінній зміні характеру людини, що виражається в переході від домінуючої установки на «володіння» до панування установки на «буття». Завдяки філософському аспекту аналізу проблеми вдається охопити досліджуване явище об'єктивно та під різними кутами зору.

Ключові слова: конфлікт, людина, установка, індустріальне суспільство, соціальний характер, буття, модуси «бути» і «володіти», соціальний конфлікт.

Yuliya V. Pisna

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-2419>, E-mail: ulana88@ukr.net

E. Fromm: The philosophy of the conflict «to be» and «surrender»

Abstract.

The article deals with the philosophical aspects of the conflict of modes “to be” and “surrender” to a person with a “market” type of character, based on the works of E. Fromm. The modern person expresses his desire to “surrender”, not to “be”, than sow the grain of conflict in the middle of himself. An individual with an orientation on the mode “mother” or “own” refers to the world as the owner of the property, to his property. In this respect, a person aspires to all and everything, including himself, to make his property, rather than chooses an unrealistic way of existence - possession, which is the source of antagonisms in society and the causes of conflicts. The ways of salvation of humanity from the psychological and economic collapse that are possible due to radical changes in the character of man, expressed in the transition from the dominant installation to “possession” to the domination of the installation to “being” is analyzed. Thanks to the philosophical aspect of the analysis of the problem it is possible to cover the investigated phenomenon objectively and from different angles of view.

E. Fromm considers that reasons of crisis and conflict of society is predefined by economic and psychological contradictions of the industrial system. Great expectations on boundless progress, that were characteristic for the row of generations of industrial epoch, did not justify itself. Civilization found oneself on verge of self-destruction. Rescue of humanity from a psychological and economic crash, after E. Fromm, possible by the native change of character of man that is expressed in a transition from the dominant setting on “possession”

to domination of setting of "existence". Conflict between to "be" and "seem" is structural, as through his presence there is understanding of fallaciousness of way of man to domination above nature, desire of the unlimited personal freedom and possessing the material states. The study of ways of becoming of new type of social character of the man oriented to modys of "existence" has a further research prospect, with the aim of realization of her creative potential.

Key words: conflict, person, setting, industrial society, social character; being, modes "to be" and "to possess", social conflict.

Юлия Владимировна Писная

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-2419>, E-mail: ulana88@ukr.net

Э. Фромм: философия конфликта «быть» и «казаться»

Аннотация.

В статье рассматриваются философские аспекты конфликта модусов «быть» и «казаться» у человека с рыночным типом характера, на основе работ Э. Фромма. Современный человек выражает свое желание «казаться», а не «быть», чем сеет зерно конфликта в самом себе. Индивид с ориентацией на модус «иметь» или «владеть» относится к миру как хозяин к собственности и своему имуществу. В таком отношении человек хочет всех и все, включая себя, сделать своей собственностью, чем избирает ненастоящий способ существования – владение, которое является источником антагонизмов в обществе и причинами конфликтов. В статье анализируются пути спасения человечества от психологического и экономического краха, которые возможны только благодаря изменению характера самого человека, что выражается в переходе от доминирующей установки на «владение» к господству установки на «существование».

Ключевые слова: конфликт, человек, установка, индустриальное общество, социальный характер, существование, модусы «быть» и «иметь», социальный конфликт.

Актуальність дослідження. Проблема соціального конфлікту завжди була в тій чи іншій мірі актуальною для будь-якого суспільства. На протязі всієї історії розвитку людства конфлікт завжди мав місце: війни, революції, боротьба за владу і власність, міжособистісні і міжгрупові конфлікти в організаціях, вбивства, побутові і сімейні конфлікти, самогубства (як способи вирішення внутрішніх конфліктів особистості) і т.д. Розвиток цивілізації показує, що ефективне управління конфліктами лише на основі життєвого досвіду і здорового глузду майже неможливе. Лише коли досягається глибинне розуміння істинних причин виникнення конфлікту, існує уявлення про закономірності його розвитку, перебігу і завершення, ми можемо говорити про ефективне управління конфліктом. Такий підхід неможливий без філософського осмислення проблеми соціального конфлікту. Осягнути і осмислити конфліктність буття дозволяє саме філософський підхід, оскільки лише філософія дає можливість продукувати знання про

різноманітні особливості поведінки людини і функціонування суспільства, а також піддає мислиннєвому аналізу різні аспекти дійсності.

Людське життя надзвичайно суперечливе, оскільки кожний індивід так чи інакше намагається самовизначитись, самоутвердитись в процесі конфліктологічної взаємодії протягом усього життя. Суспільні ж процеси, що відбуваються навколо індивіда, в яких він часто виступає безпосереднім учасником або відстороненим спостерігачем, у свою чергу теж пронизані протиріччями та суперечностями. В історії філософської думки мислителі не завжди однозначно висловлювались на рахунок ролі та значення конфлікту для кожної окремої особи і для суспільства в цілому. З одного боку, підкреслюючи деструктивну роль конфлікту, слід зазначити, що будь-які протиріччя, зіткнення різних інтересів, цілей, прагнень та реалій, порушують стабільність та гармонію системи (як окремої особи, так і суспільства), ведуть до дестабілізації, хаосу. З

іншого боку, в суперечності народжується істина, і зіткнення позицій можна розглядати як конструктивні зрушення, що є запорукою розвитку людини і суспільства. Тобто, не можна недооцінювати конструктивну роль конфлікту (внутрішньоособистісного, міжособистісного, групового (соціального)).

На межі 50-60-х рр. минулого століття з'являються дослідження, в яких науковий інтерес дослідників зосереджується безпосередньо на явищі конфлікту. Серед закордонних психологічних досліджень конфлікту у першій половині ХХ ст. слід виокремити психоаналітичний напрям, засновником якого вважають З. Фрейда. Саме він створив одну із перших концепцій людської конфліктності. Більшою мірою З. Фрейд приділяв увагу внутрішнім конфліктам особистості. Послідовники З. Фрейда – К. Хорні, Е. Фромм та Г. Саллівен розширили розуміння природи і поняття конфлікту та спробували включити в нього соціальний контекст.

Особливу увагу слід звернути на роботи Е. Фромма при вивченні конфлікту, як соціального явища. Філософ розглядає і намагається пояснити причинно-наслідкові зв'язки конфліктів всіх рівнів. Більше того, у праці «Анатомія людської деструкції» автор детально досліджує зародження і прояв агресії у людини, як основну передумову конфліктної поведінки. Особливої актуальності сьогодні набувають модуси «бути» і «мати» запропоновані Е.Фроммом у контексті аналізу прагнення людини жадібно володіти всім навкруги на протигагу становлення/буття і розвитку власної творчої особистості, що є першопричиною внутрішньо особистісного конфлікту.

Отже, *метою даної статті* є дослідження філософії конфлікту «бути» і «здаватись» на основі філософського аналізу робіт Е. Фромма. Мета досягається шляхом постановки і вирішення наступних *завдань*:

- 1) розкрити зміст поняття «соціальний характер» за Е. Фроммом;
- 2) проаналізувати зміст модусів «бути» і «мати», як способів людського існування;
- 3) розглянути особливості світобачення людини ринкового типу суспільства на основі

робіт Е.Фромма;

Основна частина. Е. Фромм – соціальний психолог, філософ, психоаналітик, один із засновників неофрейдизму – акцентує увагу на конструктивних функціях конфлікту. Мислитель вважає, що конфлікт веде до катарсису, просвітлення та являється запорукою розвитку. Значна кількість праць Е. Фромма присвячена аналізу сучасного суспільства і трансформації людини під впливом зміни соціальних обставин. Людина являє собою не лише результат психічних протиріч чи біологічно виправданих інстинктів, вона є і наслідком пристосування до соціальних умов. Тобто, за Е. Фроммом, індивідуальність людини знаходиться під впливом суспільних відносин, що втілюються у соціальному характері.

Е. Фромм піддає критиці сучасне йому суспільство та підкреслює, що саме даний період розвитку в історії західної цивілізації є найбільш руйнівним для людини. Це пов'язано насамперед з тим, що з кожною історичною епохою виникає новий соціальний характер, який витісняє попередній тип, чим формує соціальні підстави для агресії людей. Соціальний характер розглядається як сукупність рис, що типові для певної соціальної групи і виникають в результаті спільних для них переживань та способу життя [3, с. 230]. Проте, з розвитком економічних умов, раніше сформований соціальний характер виявляється не актуальним для сучасності, що призводить до конфлікту.

Мислитель говорить про новий тип поведінки людей (називає його «ринковий»), що приходить на зміну «накопичувальному» характеру авторитарного періоду раннього капіталізму. Особливістю такого нового характеру є те, що з початку ХХ століття людина відчуває себе товаром і свої особистісні риси розглядає у відповідності до стандарту людини-речі, яка успішно продається і купується на ринку праці. У свою чергу, на ринку людських ресурсів затребуваною є така людина, що здатна змінити власні погляди, своє Я на вимогу ринкових обставин. Тобто повинна мати такий інтелект, яким було б легко маніпулювати, оскільки він не має власних переконань. Людина-річ має

бути привабливою і зовнішньо, причому мова не йде про природну красу. Ринковий тип суспільства передбачає можливість заволодіння не лише матеріальними благами, а і бажаними стандартами краси, щоб хоч і не бути красивою самою по собі, а принаймні здаватись такою. Людина також має бути гарно одягнена/запакована щоб вигідніше себе продати у такому ринковому періоді. Для підтримки конкурентного духу сучасній людині не завадить і бути агресивною, констатує мислитель. Тобто, агресія не лише продукується, а і схвалюється у людини ринкового типу характеру.

Сучасна людина, на думку Е. Фромма, обрала несправжній спосіб існування – володіння, що стало джерелом антагонізмів у суспільстві. «Основу отношений между индивидами при способе существования по принципу обладания составляют соперничество, антагонизм и страх. Антагонизм следует из самой природы таких взаимоотношений» [4, с.133]. Люди, у власних нестримних прагненнях «володіти», стали нищі духовно. Жадібність розповсюдилась навіть на те, що за своєю природою не мало б розглядатись як власність. У відносинах дружби, любові, батьківської ніжності прагнення повністю володіти неминуче веде до міжособистісних конфліктів. Адже у таких відносинах сама по собі цінність іншої людини як особистості нівелюється, відкидається. Їй не надано права бути собою, проявляти свої почуття і говорити про власні бажання, якщо це суперечить волі, поглядам того, хто володіє.

У сфері виробництва розвиток жадібності веде до збільшення об'ємів самого виробництва. Проте і тут рівновага не досягається, адже виникає вічне джерело конфліктів – бажання володіти тим, чого ще не маєш і прагнення мати все більше і більше. Все це провокує конфлікти у сфері ресурсів, матеріальних цінностей, ринків збуту [5, с. 155]. Отож, допоки народи будуть складатися з людей переважно вмотивованих на володіння і жадібність їм не вдасться уникнути війн і міжособистісних конфліктів. «Сама мысль о возможности мира на фоне постоянной борьбы за обладание и прибыли является иллюзией,

причем опасной иллюзией, ибо она мешает людям осознать следующую альтернативу: либо радикальное изменение своего характера, либо бесконечные войны» [4, с. 93].

У роботах «Мати чи бути», «Анатомія людської деструктивності» Е. Фромм розглядає зачатки та основи конфліктів різного рівня: від внутрішнього особистісного конфлікту кожного індивіда до нескінченної війни класів. Мислитель розкриває конфлікт особистості у контексті модусів «бути» і «володіти», де кордони протиставлення цих понять стерті, нівельовані. Тобто, «бути» означає для сучасної людини «володіти». Володіння є звичайною функцією нашого життя. Дійсно, для існування у сучасному світі людині потрібні деякі речі, одяг, житло і т.д. Щоб користуватися цими речами їх варто спочатку придбати. На перший погляд не виникає жодних сумнівів, що це нормальний перебіг послідовних подій системи сучасного матеріального світу. Складається уявлення, пише автор, що сама сутність і сенс нашого буття полягає у тому, щоб володіти будь-чим. Тобто той, хто нічого не має начебто нічого і не являє собою. Е. Фромм зауважує, що на його думку, «володіння» і «буття» - це дві принципово різні форми людських переживань. Орієнтація на «володіння» характерна для західного індустріального суспільства, у якому сенс життя полягає у нескінченній гонитві за владою, грошима та славою. У суспільствах, що не заражені ідеями сучасного прогресу, акцентує Е. Фромм, спостерігається дещо інший, споглядальний характер взаємодії людини з навколишнім світом, де милуватись красою квітки, насолоджуватись почуттям любові, приязні до іншої людини, без жадібного бажання «володіти», уже приносить задоволення. Звичайно, що у сучасному світі складно уявити собі людину, яка живе нічого не маючи і не намагається володіти чимось: починаючи від одягу і побутових речей, закінчуючи певними статками. Проблема поняття «володіти» або «мати» криється глибше, у заміні цими модусами самого буття людини. Ідеї мислителя не просто актуальні для сучасної людини і її буття, а набувають вражаючих обертів. Варто лише

поглянути на розвиток сучасних соціальних мереж, де прагнення людей показати себе, свої статки, те, чим вони володіють, вже стало певною нормою, закономірністю. Сучасна людина створює собі сторінку у соціальній мережі, як друге Я і тим самим намагається показати якою вона хоче/може бути, яким тілом, красою вона володіє. Людина прагне сказати таким чином, що вона є, укорінити своє буття, заявити про себе, залишити слід. Проте - це лише фікція, оскільки особистість сама по собі і сторінка у мережі, за допомогою якої вона себе презентує - не є ідентичними. Це яскравий приклад того, як сучасна людина виражає своє бажання «здаватись», а не «бути», чим сіє зерно конфлікту всередині себе.

Засоби масової інформації, з метою просування і продажу товарів на ринку, задають тенденції, формують шаблони удаваного успішного життя чи навіть того, як має виглядати сучасна людина. Індивід з орієнтацією на модус «мати» чи «володіти» відноситься до світу як господар до власності, свого майна. У такому відношенні людина прагне всіх і все, включаючи себе, зробити своєю власністю, підкреслює Е.Фромм [4, с. 21]. Що ж стосується орієнтації на модус «буття», то слід розрізняти дві форми екзистенції. Одна з них є протилежністю «володіння» - це любов до життя і справжня причетність до світу, а інша є протилежністю поняття «видимості». Автор пише, що саме її слід розуміти як справжнє, природне існування індивіда на відміну від уявного «показового» способу життя.

Щоб подолати загрозливе зростання жадібності слід зорієнтувати людину на модус «буття», передумовами якого є незалежність, свобода та живий розум. Прагнення володіти завжди визначає місце людини у світі речей, тоді як буття знаходиться у сфері унікального людського досвіду. Головною характеристикою буття виступає внутрішня активність, що означає прагнення до реалізації власного таланту, можливостей і всього багатства унікальної духовної індивідуальності [4, с. 134].

Тобто за Е. Фроммом, «буття» – це творчість, живий досвід, а «володіння» - перевтілення досвіду в речі, тобто те, що вбиває живий процес. Коли людина надає перевагу живим відносинам із навколишнім світом на протиположність бажанню «володіти», вона позбавляється відчуття страху втратити те, що має, а значить не відчуває тривоги або невпевненості в собі. Так, особа стає здоровою, з точки зору психології, процес становлення та розуміння себе відбувається адекватно, оскільки людина співвідносить себе і свої бажання з власним Я, а не з тим, чим вона володіє або бажає володіти. Таким чином людині відкривається її унікальність, вона може зрозуміти власне Я, що дає можливість розвивати свої здібності.

Висновки. Отже, як мислитель і гуманіст, Е. Фромм не міг пройти повз проблеми кризи сучасного йому суспільства та пошуку шляхів її подолання. На основі філософського аналізу робіт мислителя ми дійшли висновку, що причини кризи і конфліктності суспільства зумовлені економічними та психологічними суперечностями самої індустріальної системи. Великі надії на безмежний прогрес, які були характерні для низки поколінь індустріальної епохи, не виправдали себе. Цивілізація опинилася на межі самознищення. Порятунком людства від психологічного і економічного краху, за Е. Фроммом, можливий шляхом докорінної зміни характеру людини, що виражається в переході від домінуючої установки на «володіння» до панування установки «буття». Конфлікт між «бути» і «здаватись» є конструктивним, оскільки через його наявність виникає розуміння хибності шляху людини до панування над природою, бажання необмеженої особистої свободи та володіння матеріальними статками.

Подальшу дослідницьку перспективу має вивчення шляхів становлення нового типу соціального характеру людини, орієнтованої на модус «буття», з метою реалізації її творчого потенціалу.

Бібліографічні посилання

1. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф. *Социс.* 1994. №5 С. 142-147.
2. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. М.: Республика, 1994. 315 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм; общ. Ред. П. Гуревича; пер. с англ. Г Швейника. М.: Флинта; МПСИ; Прогресс, 2006. 248 с.
4. Фромм Э. Иметь или быть? *Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни.* М.: Айрис-Пресс, 2004. 133 с.
5. Черепанова, Е. С. Философия конфликта : [учеб. пособие] / Е. С. Черепанова; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 196 с.

References

1. Darendorf R. Elementy teorii socialnogo konflikta / R. Darendorf. *Socis.* 1994. №5 S. 142-147.
2. Fromm E. Anatomiya chelovecheskoj destruktivnosti / E. Fromm. M.: Respublika, 1994. 315 s.
3. Fromm E. Begstvo ot svobody / E. Fromm; obsh. Red. P. Gurevicha; per. s angl. G Shvejnika. M.: Flinta; MPSI; Progress, 2006. 248 s.
4. Fromm E. Imet ili byt? Fromm E. Imet ili byt? Radi lyubvi k zhizni. M.: Ajris-Press, 2004. 133 s.
5. Cherepanova, E. S. Filosofiya konflikta : [ucheb. posobie] / E. S. Cherepanova; M-vo obrazovaniya i nauki Ros. Federacii, Ural. feder. un-t. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2016. 196 s.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 177.7

Анна Владимировна Скляр

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0477-1075>; E-mail: anchiktigra@i.ua

Received 10 June 2018; revised 17 July 2018; accepted 24 August 2018

doi: 10.15421/351909

ЭТИКА БЛАГОГОВЕНИЯ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ А. ШВЕЙЦЕРА: ФИЛОСОФИЯ ДОБРОТЫ И САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ

Аннотация.

Выделены и рассмотрены десять составляющих концепта этики благоволения перед жизнью А. Швейцера: переживание внешнего, деятельное сострадание, ненасилие, альтруизм, мужество быть добрым и заботливым, прогресс духовности и душевности, подлинная человечность, трансцендентность, самоутверждение и самоактуализация личности, конструирование новых смыслов. Основное внимание уделено философии доброты как ключевой составляющей понятия деятельной любви.

Ключевые слова: этика, добро, альтруизм, деятельная любовь, духовность, благоговение перед жизнью, философия доброты, мораль.

Анна Володимиріна Скляр

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0477-1075>; E-mail: anchiktigra@i.ua

**Етика благоговіння перед життям А. Швейцера:
філософія доброти і самовдосконалення особистості.**

Анотація.

Виділено та розглянуто десять складових концепту етики благовоління перед життям А. Швейцера: переживання зовнішнього, діяльне співчуття, ненасильство, альтруїзм, мужність бути добрим і дбайливим, прогрес духовності та душевності, справжня людяність, трансцендентність, самоствердження і самоактуалізація особистості, конструювання нових смислів. Основну увагу приділено філософії доброти як ключової складової поняття діяльної любові.

Ключові слова: етика, добро, альтруїзм, діяльна любов, духовність, благоговіння перед життям, філософія доброти, мораль.

Anna V. Skliar

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0477-1075>; E-mail: anchiktigra@i.ua

**The ethics of Reverence for Life of A. Schweitzer:
philosophy of kindness and self-improvement personality**

Abstract.

The article explores ten components of the concept of Reverence for Life of A. Schweitzer: 1. External experience: the active orientation of consciousness to the external world, the infinite responsibility for the existence of others, the development of sympathy and complicity, a restless interest in the world and the fate of people. 2. Active compassion: active participation in the affairs of world, selfless service to others – helping

to any living creature. 3. Non-violence: respect for life and refraining from causing any harm to any living creature, the preservation of its existence. 4. Altruism: sacrifice, surrender and help others to the detriment of itself. 5. The courage to be kind and caring: the personal choice of doing good deeds, the lack of fear of being ridiculed by other people for my sincerity, sentimentality and inner conviction. 6. The progress of spirituality and soulfulness. 7. Genuine humanity. 8. Transcendence: the union of ethics with mysticism. 9. Self-affirmation and self-actualization of the personality. 10. Constructing the new meanings: a feeling of satisfaction from doing good deeds.

Special attention is laid on the philosophy of kindness as a key component of the concept of active love. It is shown that A. Schweitzer considering the special enemies of the ethics of Reverence for Life with which she must fight. Analyzing his philosophical creativity, we can identify three: 1. The mindlessness, the lack of desire to think and reflect, human stupidity. 2. Selfishness, narcissistic self-affirmation in front of other people. 3. Installations of society.

Keywords: ethics, good, altruism, active love, spirituality, reverence for life, philosophy of kindness, morality.

Постановка проблемы. Если и есть в жизни основная задача для человека, то это – постоянное следование внутреннему категорическому императиву: действуй так, чтобы твое действие могло стать правилом поведения для всего человечества. Со времен И. Канта, этот универсальный закон должен был бы стать единым для всех правилом жизни. Однако, к сожалению, не каждый человек обладает достаточной силой для его реализации. Однако что побуждает человека быть нравственным? Религия, воспитание, боязнь всеобщей кары или страх изгнания из стада? А может быть внутренняя тревожность и всепоглощающее чувство вины? Для чего человеку необходимо творить добрые дела и хорошо относиться к людям? Один из ответов на эти вопросы может звучать так – добро витально, а зло разрушительно. Добро – это свет, зло – это тьма. Добро – это эрос, зло – танатос. Добро – это взаимолюбовь и взаимопомощь, зло – взаимоистребление.

Можно смело заявить о том, что актуальность темы статьи определяется актуальностью жизни человека как таковой. В данном случае нам хотелось бы поговорить о жизненном опыте А. Швейцера как нравственном служении идеалу. Однако **анализ последних исследований и публикаций** показывает, что само понятие «благоговения перед жизнью» А. Швейцера было незаслуженно забыто. В украинской научной среде практически нет исследований, посвященных творчеству этого мыслителя. Однако что может быть ценнее

человеческой жизни, осознания ее удивительности и неповторимости? Что может быть важнее добрых и доверительных отношений между людьми? Среди современных зарубежных работ следует выделить труды Г. Белля, Я. Гилинского, С. Д. Кавтарадзе, исследующих проблему насилия. Л. Свендсен размышляет о философии зла, З. Бауман и Л. Донскис рассматривают безразличие как особую форму моральной слепоты и актуализируют понятие «текущего зла». Однако непосредственно сам концепт добра приобретает новый смысл – исследователи подчеркивают пользу доброго отношения к людям. Дж. Терстон, М. Андерсен, Т. Бен-Шахар, У. Макаскилл, С. Любомирски и другие современные ученые актуализируют понятие доброты для современного человека. Поэтому важно не забывать корней гуманистической философии и, следуя призыву «Назад, к Швейцеру», провести исследование этических взглядов этого мыслителя. Поэтому **целью статьи** является рассмотрение составляющих концепта этики благоволения перед жизнью А. Швейцера.

Изложение основного материала. Немецкий гуманист, философ, лауреат Нобелевской премии мира А. Швейцер утверждал, что этические установки общества носят рабский характер, общество, как правило, навязывает человеку при помощи этики то, что не могло «навязать ему принуждением и законом» [13, с.292]. Поэтому он выступил с идеей новой этики – этики личной ответственности, этики благоговения перед жизнью. Выделим и рас-

смотрим десять ее составляющих:

1. *Переживание внешнего*: деятельная направленность сознания во внешний мир, бесконечная ответственность за бытие других, развитие сочувствия и соучастия, неутомимый интерес к миру и судьбам людей. Все это подразумевает отсутствие внутреннего спокойствия, вызванное волнением о судьбе окружающих, осознание ценности и сакральности жизни любого живого создания. Человек призван испытывать «побуждение выказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой» [13, с.307].

2. *Деятельное сострадание*: активное участие в делах мира, бескорыстное служение другим – помощь любому живому существу. «Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не доползет до земли, где может спрятаться в щель, и перенесет его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку» [13, с.307–308]. Такое деятельное участие словно пробуждает человека из сна механического существования, взывает к самому человеческому в человеке. Без сострадания к животному невозможно искреннее сострадание по отношению к другим людям.

3. *Ненасилие*: уважение к жизни и воздержание от причинения какого-либо вреда любому живому существу, сохранение его существования. «Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого» [13, с.307]. Это то, о чем писал М. Ганди: «совершенное ненасилие – это полное отсутствие злой воли в отношении всего живого», «долг человека – не обидеть мимоходом даже муравья» [8, с.81]. Акцентируя внимание на важности переживания чувства благоговения перед жизнью другого, А. Швейцер выделяет простое, но истинное понимание добра: «Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей» [13, с.307]. Здесь можно было бы еще добавить,

что добро – это отсутствие сознательных или бессознательных корыстных побуждений по отношению к другому человеку, это направленность теплых и светлых чувств во внешний мир. Добро – это восхищение существованием всего окружающего и совершение любых действий для того, чтобы сберечь и поддержать этот трепет жизни.

Человек совершает насилие в порыве гнева, аффекта или корыстных мотивов. Можно сказать, что в таком состоянии он превращается в животное, однако даже животные не совершают тех безумств, которые творит человек. Сенека называл гнев «кратковременным помешательством» и отмечал, что «нам следует бояться гнева больше, чем всех прочих чувств, волнующих нашу душу, как самого отвратительного и самого неукротимо-буйного» [10, с.103]. Гнев неуправляем и беспощаден, однако в силах человека противостоять ему.

4. *Альтруизм*: жертвенность, самоотречение, помощь другому во вред себе. «Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол [13, с.307]. Человек призван отдавать часть своей жизни другим людям, живым существам. Еще у Сенеки мы встречаем отождествление щедрости и свободы: «Щедрость называется у нас «свободностью» — «liberalitas» – не потому, что должна быть обращена только на свободных, а потому, что ее источник – свободный дух», «где есть человек, там есть место благодетельности» [10, с.34]. Свобода души есть стремление к самоотдаче. Жадность угнетает человека, не дает ему ощущать счастье и безмятежность. Современный ученый-философ У. Макаскилл исследует научный подход к свершению добрых дел и выводит понятие «эффективного альтруизма», т.е. «улучшение жизни других», включающее в себя «принесение максимума пользы за счет имеющихся ресурсов» [6].

5. *Мужество быть добрым и заботливым*: личный выбор свершения добрых дел, отсутствие страха быть осмеянным другими людьми за свою искренность, сентиментальность

и внутренние убеждения. «Такова судьба любовью истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают. <...> Сегодня кажется не совсем нормальным признавать в качестве требования разумной этики внимательное отношение ко всему живому вплоть до низших форм проявления жизни. Но когда-нибудь будут удивляться, что людям потребовалось так много времени, чтобы признать несовместимым с этикой бессмысленное причинение вреда жизни» [13, с.308]. Христианский философ и активный защитник прав животных Т. Горичева акцентирует внимание на том, что произошла подмена Евангелия Р. Декартом – «Декарт положил начало позднему разделению на субъект и объект и тем самым объективированно-бесчеловечному отношению ко всем существам, не наделенным картезианским «когито»» [3, с.43]. А. Швейцер не разделяет ценностное значение жизни человека и животного, для него священной выступает любая жизнь: «если я спасаю насекомое, то, значит, моя жизнь действует на благо другой жизни, а это и есть снятие раздвоенности жизни» [13, с.310]. Быть нравственной личностью трудно, поскольку в социуме всегда в бессознательной степени превалирует идея отрешенности от страданий другого существа, ницшеанская концепция силы и воли к власти, безнравственности. Доброта вызывает подозрения, поскольку в добром отношении видят подвох. А вот аморальность и злодейство зачастую вызывают восхищение – не случайно в искусстве кинематографа возникают образы новых героев – социопатов и психопатов, которые бесчувственны к боли других. На вершине ценностей располагаются цинизм, скептицизм, нигилизм, язвительность, колкость, желчность, эхидство, безжалостность.

Однако следует подчеркнуть тот факт, что доброта и альтруизм должны стать модными течениями будущего, так называемыми «трендами», следование которым будет вызывать уважение и почитание в обществе. Тем более, что сейчас проводится много исследований, которые доказывают, что быть добрым полезно, альтруизм, щедрость и сострадание

делает человека счастливее [2]: «любовь, доброта, общение придают сил и избавляют от стрессов» [1], «чем больше добрых поступков мы совершаем, тем более счастливыми себя ощущаем» [12], «добрые дела часто помогают нам избавиться от чувства вины, тревоги или дискомфорта по поводу трудностей и страданий других людей и помогают осознавать и ценить свою удачу и свои достижения» [5], доброта меняет «химию» головного мозга, увеличивая уровень гормонов, которые отвечают за положительные эмоции, «увеличивается и выработка окситоцина – гормона любви» [11, с.84]. Таким образом, добрые поступки важны и полезны не только для того, кому они предназначены, но также для того, кто их совершает.

6. *Прогресс духовности и душевности.* Культура для А. Швейцера неразрывно связана с этикой, он понимает ее, прежде всего, как духовный, а не материальный прогресс человечества. И с сожалением отмечает, что в последнее время такого прогресса не наблюдается: «я родился в период духовного упадка человечества» [15, с.5]. Следует подчеркнуть, что прогресс чего бы то ни было – это всегда прогресс роста добра, любви и духовности каждого отдельного человека. Это рост осознанности и добросердечности. Например, считается, что в Дании живут самые счастливые люди, у них даже есть свое определение счастья – хюгге [1]. Безусловно, здесь огромное влияние оказывают условия жизни и социальная защищенность. Однако есть еще кое-что. Это душевность. Она проявляется во всем – в умении слушать и слышать собеседника, в живом общении с друзьями (а не виртуальными незнакомыми людьми), равноправии и уважении, в какой-то особой простоте благоволения перед жизнью и умения ловить ее маленькие радости. Дания действительно достигла прогресса. Прогресса, о котором писал А. Швейцер.

Фактором, влияющим на показатель счастья человека, безусловно, является наличие хороших социальных связей, верная поддержка в близких отношениях. И их невозможно построить на зле и насилии. Прогресс обще-

ства – это прогресс доброты и уважения каждого отдельного человека к другим. Мы можем говорить об изменении ситуации в любой из стран только тогда, когда начнут исчезать хамство, агрессия и желание наживы у каждого отдельного человека, проживающего в ней.

7. *Подлинная человечность.* Человек должен всегда оставаться человеком и поступать «по-людски». А. Швейцер пишет: «Мои желания и дела обретают смысл и ценность лишь в той мере, в какой цель моей деятельности согласуется со смыслом моей жизни и жизни других людей» [13, с.91]. Он настаивает на том, «чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям» [13, с.319]. Человечность подразумевает искреннее внимание к другому существу, понимание его внутренней боли, проявление альтруизма и готовность всегда прийти на помощь. Человечность – это осознание своей причастности к другому человеку, осознание своего родства, неких сходных черт. Человечность по отношению к животному разумеет понимание беззащитности всего живого, утверждение себя на высшей ступени эволюции не как существо, обладающее безграничной властью, а как существо, готовое оберегать тех, кого природа не наделила даром речи. Этика благоволения перед жизнью – это этика искренности, отсутствие лжи не только перед другими, но прежде всего перед самим собой.

Можно сказать, что, будучи злым, человек противоречит своему естеству. Так, Сенека выступал за то, чтобы человек следовал своей природе, жил сообразно ей: «блаженная жизнь есть то же самое, что жизнь согласно природе» [10, с.18]. Таким образом, человек счастлив, когда он является тем, кто он есть на самом деле. И это подразумевает отказ от совершения зла: «выбрать зло вместо добра – безумие» [10, с.17], «гнев противоречит человеческой природе, ибо она побуждает нас любить, а он – ненавидеть, она велит нам приносить добро, а он – зло» [10, с.153]. Поэтому высшее благо для человека – это его «непобедимая сила духа», которая наполнена «большой человечностью и заботой о ближних» [10,

с.15–16]. Он писал о том, что «всякая дикость и грубость происходят от душевной слабости» [10, с.15], «вредить другим – самое гнусное и мерзкое дело, самое противное природе человека» [10, с.143]. Следует прислушаться к этой мудрости, прошедшей испытание веками, не потерявшей своей актуальности и сейчас.

8. *Трансцендентность:* единение этики с мистикой. Реализация этических интенций и свершение блага для других приводит к тому, что «моя бесконечная воля к жизни переживает единение с бесконечным, в котором всякая жизнь едина» [13, с.310]. А. Швейцер настаивает на том, чтобы «быть свободным от мира через бытие в Боге» [14, с.174]. Бытие Бога – это повеление добра и любви. Душа, наполненная благими переживаниями, служит проявлением некоей сущности Высшего Духа, а также выступает связующим мостом трансцендентного и земного. Доброта всегда идет от сердца. Как и любовь.

Трансцендентность (или духовность) – одна из шести общих для всех народов добродетелей, выделенных Мартином Селигманом, Кэтрин Далсгаард и Кристофером Петерсоном: «Речь идет об эмоциональных достоинствах, которые помогают нам выйти за пределы собственной личности, соединяясь с чем-то большим и гораздо более долговечным, чем мы сами, – с человечеством, с эволюцией, с Божественным началом, со Вселенной» [9, с.206]. Среди остальных добродетелей – мудрость (знание), мужество, любовь (гуманизм), справедливость, умеренность.

Возможна ли мораль без метафизики? Вряд ли. Ведь даже сталкиваясь со смертью лицом к лицу, человек начинает взывать к Богу и давать бесконечные обещания об улучшении своего отношения к людям и миру. Таким образом, Высший субъект все же служит гарантом самосохранения человека как индивида.

9. *Самоутверждение и самоактуализация личности.* Доброта выступает у А. Швейцера не столько как отношение к другому человеку, сколько как внутренняя составляющая стержня личности: «не из чувства доброты по отношению к другому я кроток, миролюбив,

терпелив и приветлив – я таков потому, что в этом поведении обеспечиваю себе глубочайшее самоутверждение» [13, с.313]. А. Маслоу отмечает, что «самоактуализирующиеся люди не преследуют личной выгоды, они стремятся принести пользу всему человечеству, своему народу или нескольким членам своей семьи» [7, с.195]. Таким образом, я не столько формирую свое «Я» благодаря Другому, сколько становлюсь самим собой, когда проявляю по отношению к нему свои добрые чувства. Человек выполняет свое предназначение в тот момент, когда совершает добрые поступки. К тому же, как отмечают исследования, доброта оказывает положительное влияние на самооценку [5]. Таким образом, можно сказать, что доброта позволяет нам обрести самоидентичность. Злость разрушает субъекта.

10. *Конструирование новых смыслов*: ощущение удовлетворенности от свершения добрых дел. Помимо того, что доброта делает человека счастливым, она также наполняет его существование смысложизненными ориентирами: «я испытываю радость, которая сохраняет меня от прозябания в пустыне жизни» [13, с.310]. На базе университета Квансей Гакуин и колледжа Кобэ (Япония) было проведено исследование японских и американских психологов, которое показало, что люди, проявляющие добрые чувства, «не только с большим оптимизмом смотрят на мир, но и физически чувствуют себя лучше, ощущают свою жизнь более гармоничной» [12].

Однако А. Швейцер подчеркивает, что само онтологическое состояние благоговения перед жизнью не способствует счастью человека, а, наоборот, наполняет его тревогой и мыслями о страдании живых существ этого мира, о нищете огромного количества людей, побуждает его к активным действиям пожертвовать своим идеальным существованием ради блага других. В этом плане А. Швейцер самым собой являет миру идеальную норму этического соответствия, ведь, как известно, он своей жизнью и своими делами воплощал содержание своих философских идей. С другой стороны, М. Селигман отмечает, что «акт истинной доброты не сопровождается каким-либо явно

выраженным чувством – например, радостью. Скорее, в такие моменты имеет место полная самоотдача и забвение себя. Время останавливается» [9, с.23].

Таким образом, можно сказать, что все вышеперечисленные составляющие этики благоволения перед жизнью составляют сущность деятельной любви, которая направлена на то, чтобы реализовать идею добра во всем мире. Деятельная любовь тождественная понятию любящей доброты, которая и лежит в основе всего бытия человека и мира, выступает исходным главным положением любой культуры и этики. А. Швейцер пишет, что любовь «одновременно содержит в себе и сострадание, и радость, и взаимное стремление» [13, с.308].

Важно также отметить, что А. Швейцер рассматривает особых врагов этики благоволения перед жизнью, с которыми она должна бороться. Анализируя его философское творчество, мы можем выделить три:

1. *Бездумность, отсутствие стремления мыслить, размышлять, человеческая глупость*. Этические взгляды А. Швейцера рационалистичны, он восхищался эпохой Нового времени и настаивал на том, чтобы люди стали мыслящими, и из людей-работников, превратились в людей-размышляющих. «Весь достигнутый духовный прогресс – результат работы мысли» [15, с.6]. Современный взгляд на доброту искажен, она чаще рассматривается как проявление простоты и глупости. Однако следует подчеркнуть, что добрый человек – это умный человек, как бы ни старалось течение времени исказить это понятие. Этическое всегда разумно. Как писал Сенека, «мудрость не оставляет места злу» [10, с.70], «добрым человеком может быть только мудрый» [10, с.73], «гнев – это то, что захлестнуло разум и увлекло его за собой» [10, с.124].

К сожалению, часто приходится наблюдать упрямство и упорство в личных суждениях индивида, злобный цинизм, напыщенность взглядов и отсутствие желания вести диалог, замещая его односторонним нападением. Это проблема современности. И проблема не в том, что субъект глупеет, поскольку обесцени-

вается знание как таковое, глубина мысли, величие философского и литературного наследия... Проблема в том, что этот субъект пытается навязать свою точку зрения всем окружающим, зачастую насмехаясь над истиной и попытками приблизиться к ней. А. Швейцер подчеркивал, что «отказ от мышления – свидетельство духовного банкротства» [15, с.8]. Возможно, в ближайшем будущем необходимо будет проводить научное исследование взаимосвязи уровня душевности/духовности/доброты и когнитивных способностей. Тем не менее, можно с уверенностью заявить, что чем глупее человек, тем более поверхностное он ведет существование. И тем больше он пытается принести зла другим, пребывая в состоянии духовной слепоты и ничтожности. Таким образом, сейчас мы имеем все основания вести дискурс о практически отсутствии диалога как такового, о неумении вести беседу, об исчезновении уважения к точке зрения собеседника. Эта проблема односторонности общения заслуживает особого поля исследования, выходящего за рамки данной статьи, однако она обязательна к изучению.

2. *Эгоизм, нарциссическое самоутверждение перед другими людьми.* Наверное, одна из главных задач человека будущего состоит в преодолении собственного эгоизма и развитии чувства эмпатии, т. е. сочувствия к ближним. Как отмечает Е. П. Ильин, «эмпатия – осознанное сопереживание текущему эмоциональному состоянию другого человека, без потери ощущения внешнего происхождения этого переживания» [4, с.23]. Современное общество нарциссично, а нынешние технологии этому всячески способствуют: всевозможные «лайки», оценки фотографий, желание показать как прекрасен ты и как великолепна твоя жизнь... Нарцисс – это не просто человек, который любит только себя. Это человек, который не умеет и не может любить других. Он не видит других, видит только себя, по сути, он ненавидит окружающих. Ненависть можно рассматривать как невозможность увидеть, прозреть, обнаружить истину. Любовь подразумевает усмотрение и актуализацию важности другого человека, более чем своей

собственной.

3. *Установки общества.* Всевозможные социальные институты «пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединиться к тем, которые они для него предназначили» [15, с.6]. Человек с самостоятельным мышлением и личностными установками выступает как опасный субъект, поскольку невозможно предопределить его поведение. Некие внешние силы пытаются на протяжении всей жизни человека «отнять у него доверие к собственному мышлению» [15, с.6], вызывая скептицизм и неуверенность по отношению к самому себе. Таким образом, человек должен ежедневно преодолевать некое «стадное чувство», вопрошать бытие самостоятельно, не идти на поводу у устоявшихся общественных точек зрения и стереотипов, а все перепроверять самостоятельно. Ну и, конечно, же, иметь мужество быть добрым человеком.

Выводы и перспективы дальнейших исследований. Мы живем в эпоху постмодерна. Возможно, даже пост-постмодерна. И этот период времени можно с уверенностью называть анти-моральным. Добро и альтруизм зачастую вызывают ухмылку и человек во всем нравственно-чистом видит подвох. Этические идеалы нередко оказывались способом манипуляции, а идеология «света и добра» оказывалась губительной для человека. Но все это происходило потому, что человек не понимал силу добра как таковую, доброты как онтологической позиции. Не случайно, сейчас появляются книги о том, что быть добрым полезно, прежде всего, для самого человека, т.е. человека фактически призывают изменить свои смысложизненные ориентиры, выйти из бездушного и хаотичного постмодерна. Возможно, пришла пора новой эпохи, задать тон которой нам как раз таки нам и помогает философия А. Швейцера. Итак, мы выделили и рассмотрели десять составляющих концепта этики благоволения перед жизнью А. Швейцера: переживание внешнего, деятельное сострадание, ненасилие, альтруизм, мужество быть добрым и заботливым, прогресс духовности и душевности, подлинная человек-

ность, трансцендентность, самоутверждение и самоактуализация личности, конструирование новых смыслов. Осталось только научиться следовать им. Дальнейшие исследова-

ния будут посвящены более глубокому изучению и философскому обоснованию каждого из вышеуказанных понятий.

Библиографические ссылки

1. Андерсен М. Хюгге. Секреты счастья. Москва : Издательство АСТ, 2019. 208 с. URL: <http://flibusta.is/b/551372> (дата обращения: 23.05.2019).
2. Бен-Шахар Тал. Научиться быть счастливым / пер. с англ. Ю.Е. Андреева. Минск : Попурри, 2009. 240 с.
3. Горичева Т. Блажен иже и скоты милует. Любляна : LOGOS, 2010. 251 с.
4. Ильин Е. П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. СПб. : Питер, 2013. 304 с. URL: <http://flibusta.is/b/378668/read> (дата обращения: 23.05.2019).
5. Любомирски С. Психология счастья. Новый подход. СПб. : Питер, 2014. 352 с. URL: <http://flibusta.is/b/418439/read> (дата обращения: 23.05.2019).
6. Макаскилл У. Ум во благо. От добрых намерений – к эффективному альтруизму. Москва : Corpus, 2018. 288 с. URL: <http://flibusta.is/b/532988/read> (дата обращения: 23.05.2019).
7. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб. : Питер, 2012. 352 с.
8. Мудрость Ганди. Мысли и изречения / Махатма Ганди, Джек Гомер; пер. с англ. А. Анваера. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2015. 304 с.
9. Селигман Мартин Э. П. Новая позитивная психология: Научный взгляд на счастье и смысл жизни. Москва : «София», 2006. 368 с.
10. Сенека. Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетея, 2001. 400 с.
11. Терстон Дж. Доброта. Маленькая книга больших открытий / пер. с англ. Ю.Я. Гольдберга. Москва : КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2018. 224 с.
12. Толмачев А. Добрые дела полезны тем, кто их совершает. Psychologies. 2008. № 23. URL: <http://www.psychologies.ru/articles/dobryie-dela-polezny-tem-kto-ih-sovershaet/> (дата обращения: 23.05.2019).
13. Швейцер А. Культура и этика / пер. с нем. Н.А. Захарченко и Г.В. Колшанского, общ. ред. и предисл. проф. В.А. Карпушина. Москва : «Прогресс», 1973. 343 с.
14. Швейцер А. Христианство и мировые религии. Швейцер А. Жизнь и мысли / сост., пер. с нем., послесл., примеч. и ук-ли А.Л. Чернявского. Москва : Республика, 1996. С. 147–176.
15. Швейцер А. Я родился в период духовного упадка человечества. Кризис сознания : сборник работ по «философии кризиса». Москва : Алгоритм, 2009. С. 5–11.

References

1. Andersen M. Khiugge. Sekrety schastia. Moskva : Izdatelstvo AST, 2019. 208 s. URL: <http://flibusta.is/b/551372> (data obrashcheniia: 23.05.2019).
2. Ben-Shakhar Tal. Nauchitsia byt schastlivym / per. s angl. Iu.E. Andreeva. Minsk : Popurri, 2009. 240s.
3. Goricheva T. Blazhen izhe i skoty miluet. Liubliana : LOGOS, 2010. 251 s.
4. Ilin E. P. Psikhologiiia pomoshchi. Altruizm, egoizm, empatiia. SPb. : Piter, 2013. 304 s. URL: <http://flibusta.is/b/378668/read> (data obrashcheniia: 23.05.2019).
5. Liubomirski S. Psikhologiiia schastia. Novyi podkhod. SPb. : Piter, 2014. 352 s. URL: <http://flibusta.is/b/418439/read> (data obrashcheniia: 23.05.2019).
6. Makaskill U. Um vo blago. Ot dobrykh namerenii – k effektivnomu altruizmu. Moskva : Corpus, 2018. 288 s. URL: <http://flibusta.is/b/532988/read> (data obrashcheniia: 23.05.2019).
7. Maslou A. Motivatsiia i lichnost. SPb. : Piter, 2012. 352 s.
8. Mudrost Gandi. Mysli i izrecheniia / Makhatma Gandi, Dzhek Gomer; per. s angl. A. Anvaera. Moskva : Mann, Ivanov i Ferber, 2015. 304 s.
9. Seligman Martin E. P. Novaia pozitivnaia psikhologiiia: Nauchnyi vzgliad na schaste i smysl zhizni. Moskva : «Sofia», 2006. 368 s.

10. Seneka. Filosofskie traktaty / per. s lat., vstup. st., komment. T.Iu. Borodai. SPb. : Aleteia, 2001. 400s.
11. Terston Dzh. Dobrota. Malenkaia kniga bolshikh otkrytii / per. s angl. Iu.Ia. Goldberga. Moskva : KoLibri, Azbuka-Attikus, 2018. 224 s.
12. Tolmachev A. Dobrye dela polezny tem, kto ikh sovershaet. Psychologies. 2008. № 23. URL: <http://www.psychologies.ru/articles/dobryie-dela-polezny-i-tem-kto-ih-sovershaet/> (data obrashcheniia: 23.05.2019).
13. Shveitcer A. Kultura i etika / per. s nem. N.A. Zakharchenko i G.V. Kolshanskogo, obshch. red. i predisl. prof. V.A. Karpushina. Moskva : «Progress», 1973. 343 s.
14. Shveitcer A. Khristianstvo i mirovye religii. *Shveitcer A. Zhizn i mysli* / sost., per. s nem., poslesl., primech. i uk-li A.L. Cherniavskogo. Moskva : Respublika, 1996. S. 147–176.
15. Shveitcer A. Ia rodilsia v period dukhovnogo upadka chelovechestva. *Krizis soznaniia : sbornik rabot po «filosofii krizisa»*. Moskva : Algoritm, 2009. S. 5–11.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 323.398

Андрій Андрійович Шуліка

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7250-0026>, E-mail: andddriysm@gmail.com

Received 21 July 2018; revised 18 August 2018; accepted 19 September 2018

doi: 10.15421/351910

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ ПРЕКАРНОСТІ В СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Анотація.

В статті розглядаються особливості розуміння політичної прекарності в сучасному науковому політологічному дискурсі. Зазначається, що прекарність має далекосяжні наслідки, які зачіпають багато сфер, що викликають зацікавленість представників політичної науки. Формуючи прекарність для багатьох людей, політична прекарність має важливі наслідки не тільки для характеру роботи, робочих місць і досвіду роботи людей, але і для багатьох непрацюючих людей (наприклад, стрес, освіта), соціальних (наприклад, родина, громада) і політичних (наприклад, стабільність, демократизація) результатів. Прекаризація не є маргінальним явищем. Вона не впливає на невелику групу нестійких або виключених, а практично на всіх. Тобто, прекаризація - це явище загальносоціального масштабу. Концепція політичної прекаризації дозволяє виявити феномен у всіх його проявах. Теорії, що представляють такий всеосяжний термін прекаризації, не зменшують масштаб явища до певної соціальної сфери або зони; крім того, вони припускають, що основа прекаризації в довгостроковій і всеосяжній моделі соціальних змін не можуть бути ослаблені або навіть заблоковані тією чи іншою соціальною або трудовою політикою. Формування прекаріату переслідувало своєю метою винесення на передній план таких важливих цінностей, як автономія, участь у прийнятті рішень, децентралізація через новий напрямок розвитку політичного аналітичного дискурсу.

Ключові слова: прекарність, прекаріат, політичний дискурс, соціальна ізоляція, виключення з політичного процесу.

Ahdriy A. Shulika

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7250-0026>, E-mail: andddriysm@gmail.com

Features of creating precarity in the modern political discussion

Abstract.

The article deals with the peculiarities of understanding of political precarity in the modern scientific political science discourse. It is noted that the precarnist has far-reaching consequences that affect many areas of interest of representatives of political science. In shaping precarity for many people, political precarity has important implications not only for the nature of work, jobs and people's work experience, but also for many non-working people (e.g., stress, education), social (e.g., family, community) and political (e.g., stability, democratization) outcomes. Precarization is not a marginal phenomenon. It does not affect a small group of the unstable or excluded, but virtually all. That is, precarization is a phenomenon of General social scale. The concept of political precarization reveals the phenomenon in all its manifestations. Theories representing such

comprehensive term precariousness do not reduce the scope of the phenomenon to a particular social sphere or area; moreover, they suggest that the basis of precariousness in a long-term and comprehensive model of social change cannot be weakened or even blocked in a particular social or labor policy. The formation of the precariat was aimed at bringing to the fore such important values as autonomy, participation in decision-making, decentralization through a new direction of development of political analytical discourse.

Key words: precarity, precariat, political discourse, social isolation, exclusion from the political process.

Андрей Андреевич Шулика

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7250-0026>, E-mail: andddriysm@gmail.com

**Особенности понимания прекарности
в современном политическом дискурсе**

Аннотация.

В статье рассматриваются особенности понимания политической прекарности в современном научном политологическом дискурсе. Отмечается, что прекарность имеет далекоидущие последствия, которые затрагивают много сфер, вызывающих заинтересованность представителей политической науки. Формируя прекарность для многих людей, политическая прекарность имеет важные последствия не только для характера работы, рабочих мест и опыта работы людей, но и для многих неработающих людей (например, стресс, образование), социальных (например, семья, общество) и политических (например, стабильность, демократизация) результатов. Прекаризация не является маргинальным явлением. Она не влияет на небольшую группу неустойчивых или исключенных, а практически на всех. То есть, прекаризация - это явление общесоциального масштаба. Концепция политической прекаризации позволяет обнаружить феномен во всех его проявлениях. Теории, которые представляют такой всеобъемлющий срок прекаризации, не уменьшают масштаб явления к определенной социальной сфере или зоне; кроме того, они допускают, что основа прекаризации в долгосрочной и всеобъемлющей модели социальных изменений не могут быть ослаблены или даже заблокированы той или другой социальной или трудовой политикой. Формирование прекариата преследовало своей целью вынесение на передний план таких важных ценностей, как автономия, участие в принятии решений, децентрализация через новое направление развитие политического аналитического дискурса.

Ключевые слова: прекарность, прекариат, политический дискурс, социальная изоляция, исключение, из политического процесса.

Постановка проблеми. В останні кілька десятиліть проблеми прекарності, в першу чергу в соціальній та політичній сфері, займають істотне місце в політичній науці. Зростаючий інтерес до цієї теми викликаний багатьма причинами, в тому числі пошуком оптимальної моделі налагодження взаємодії між державою та прекарізованими верствами населення, які ставлять питання про знаходження нової соціально-політичної групової ідентичності.

Сучасний політичний процес характеризується значною динамічністю. Активно розширюється кількість соціально-політичних груп, які претендують на участь в політичному процесі. Актуальність вивчення процесів прекарності пояснюється тим, що багато груп залишаються не представленими в політично-

му процесі. Політична прекарність охоплює значне число соціально-політичних груп, які характеризуються нестабільністю, невизначеністю та незахищеністю в політичному та трудовому процесі.

Аналіз досліджень і публікацій. Останнім часом проблема прекарності набуває великої уваги багатьох дослідників. Особливу увагу в контексті дослідження політичної прекарності мають роботи Г. Стендінга, М. Кандеас, Д. Делла Порта, Дж. Харді, М. Парет.

Метою дослідження є аналіз трактування політичної прекарності в сучасному політологічному дискурсі.

Виклад основного матеріалу. У другій половині 1970-х років термін «La précarité» став використовуватись у франкомовних науковому дискурсі в контексті французького

трудового законодавства, під яким розумілася введення компенсації за виключення зі «стандартного трудового договору» [7, р. 273]. В Італії та Іспанії з 1980-х років *precaridad* / *precariedad* увійшов в наукову термінологію позначаючи кілька різнорідних значень. Таким чином, в цих трьох європейських країнах термін прекарність більш-менш стабільно увійшов у науковий дискурс, чому сприяв початок соціально-політичних протестів з приводу того факту, що стандартна робота є постійною, а всі інші в тій чи іншій мірі схильні до прекарної, нестабільної зайнятості.

У Великобританії в кінці 1990-х років лише обмежене число дослідників сприйняли проблему прекарності в соціально-політичному процесі, але ситуація змінилася в наступні роки, і проблема вразливою, але не прекарізованої роботи, стала важливою частиною порядку британських профспілок» [7, р. 273].

У Німеччині поняття прекаріату отримало поширення в результаті реформ ринку праці та соціального захисту (2003-2005 років). Барб'є зазначає, що «у Німеччині основна увага при аналізі прекарності приділяється роботі нетиповій та низькооплачуваній» [2].

Дж. Бремман при аналізі країн, які розвиваються вказує на те, що прекаризація соціально-політичного процесу тісно пов'язана з історичним розвитком нестійкої праці. «Імперіалізм призвів до ще більш інтенсивної експлуатації і гноблення в периферійних зонах світової економіки, що призвело не до одного, а до безлічі режимів неформальної/нестійкої праці» [3].

Згідно з П. Бурд'є, прекаріат – це нестабільний, незахищений суспільний прошарок, породжений нестабільною та короткостроковою зайнятістю. Це специфічний соціальний прошарок людей, які мають тимчасову роботу і не мають змоги опинитися у професійному штаті певного підприємства. «На даний момент прекаріат характеризується соціальною пасивністю, невиробленням почуття солідарності, неусвідомленням свого соціального інтересу та звідси неартикулюванням своїх вимог та запитів до чинної політичної системи прийняття рішень» [1, с. 73].

Прекарність впливає не тільки на трудові і життєві відносини. Вона також пов'язана з відсутністю визнання роботи і особистості, виробничою і соціально-політичною ізоляцією, руйнуванням соціальних контактів, відсутністю соціального страхування і відсутністю можливостей для отримання кваліфікації. Особливо прекарність обтяжливо впливає на довгострокове планування власного життєвого проекту, наприклад, створення сім'ї. Щодо мігрантів прекарність діє як додаткове позбавлення прав. В цілому, все це викликає серйозну невпевненість в індивідуальній і, отже, колективній здатності до дії.

За загальним визнанням, це сукупність вимірювань. Але саме в різному поєднанні цих вимірювань, які зустрічаються, але по-різному, проявляється різноманітність процесів прекаризації відрізняються і обробляються по-різному в залежності від приналежності до соціально-політичної стратегії, статевої приналежності, етнонаціональної або іншої атрибуції. «Кожен відчуває тиск прекаризації, багато хто знає про можливість, що вона може зустрітися з вами, але ці знання не впливає на розуміння загального становища» [4, с. 303].

Існують наукові дискурси чи є прекарність політичною категорією, що підлягає включенню її в оновлену форму інституційної політики, або категорією, що вимагає різкої критики і переосмислення концепцій, що використовуються для розуміння політики та положення громадян у сфері праці.

В цьому обрамленні прекарність є загальним основою для тих, хто відкидає компроміс сучасного капіталізму. До того часу, коли ця концепція знову з'являється у дискурсі рухів, що виникають в результаті антиглобалістського дискурсу, прекарність розуміється абсолютно по-іншому, як концептуальна основа для «теоретизації загального спустошення неолібералізму через різні положення статусу і доходу» [3]. Прекарність використовується, щоб знайти спільний ґрунт для формування загальної позиції мігрантів та фрілансерів, з усіма проблемами, які виходять разом з такою пропозицією. Стендінг трактує прекарність як спосіб переорієнтувати трудову політику на ті

групи населення, які було проігноровано, зосередивши увагу тільки на найманій праці, і залучити тих, хто застряг в більш нестійких позиціях, в загальний політичний проєкт [13, р. 30].

Прекарність має далекосяжні наслідки, які зачіпають багато сфер, що викликають зацікавленість представників політичної науки. Формуючи прекарність для багатьох людей, політична прекарність має важливі наслідки не тільки для характеру роботи, робочих місць і досвіду роботи людей, але і для багатьох непрацюючих людей (наприклад, стрес, освіта), соціальних (наприклад, родина, громада) і політичних (наприклад, стабільність, демократизація) результатів.

У прекаризованому суспільстві все – за винятком вузького шару фінансово забезпечених – піддаються екзистенціальній невпевненості, і це відбувається тільки тому, що системи соціального забезпечення прив'язані до типу придбання і їх статус стає все більш нестійким.

Прекаризація не є маргінальним явищем. Вона не впливає на невелику групу нестійких або виключених, а практично на всіх. Тобто, прекаризація - це явище загальносоціального масштабу. Концепція політичної прекаризації дозволяє виявити феномен у всіх його проявах.

Поняття політичної прекарності, її історичні та аналітичні концептуальні проблеми, які впливають на багато сфер суспільного і політичного життя, досить часто аналізується і розглядається шляхом синтезу методологічних аспектів політичної економії. Дискусія проходить через теоретичну призму політичної економії, яка «серйозно ставиться до структур і інститутів капіталізму, а також до політичної боротьби робітників індивідуально і колективно» [7, р. 263].

В рамках даного методологічного походу політична прекаризація розглядається в декількох контекстах. По-перше, стверджується, що двома ключовими структурними факторами, що впливають на прекарізацію, є просторовість капіталізму і його ендемічна тенденція до кризи. По-друге, інституційне

формування прекарності обговорюються «в історичному та порівняльному контексті» [7, р. 263]. По-третє, вплив на політичну прекарність розглядається з урахуванням можливості самоорганізації представників прекаріату та їх потенціал для зміцнення солідарності з іншими групами.

Незважаючи на те, що робота в сучасних суспільствах відчуває все більший тиск на гнучкість і прекарізацію, масштаби й причини цього розвитку, як правило, суперечливі. Це проявляється вже в боротьбі за концептуальну фіксацію «нестійкості». У багатьох випадках буде досягнута згода щодо того, що поняття «нестійкості» або «прекарності» спрямовані на явище, яке відноситься до форм залежної зайнятості, що відрізняється від колишніх «нормальних трудових відносин» [10, s. 7]. Скорочення так званих нормальних трудових відносин призводить до збільшення числа нестабільних і тимчасових трудових відносин. Крім того, тенденція до скорочення роботи на повний робочий день приводить до нових форм соціального, політичного і правового виключення. За рахунок скорочення та / або приватизації суспільного добробуту соціальний добробут зменшується, прекарні групи обмежуються в праві на пенсійне забезпечення і медичне страхування, в той же час вони позбавляються політичних прав (наприклад, губляться права на участь у прийнятті політичних рішень) [10, s. 7].

Як зазначає М. Парет у сучасній науці немає недоліку в поняттях, які, мабуть, націлені на ті же або дуже схожі явища соціально-політичного процесу, що і «прекаріат»: від «субпролетаріату» і «працюючих бідних» до «нижчого класу», «маргіналізованих» і «виключених» [12, р. 175]. Проте Г. Стендінг робить особливо сміливі заяви як про поточний стан глобального капіталізму, так і про перспективи соціальних змін. З його точки зору прекаріат швидко і досить рівномірно розширюється по всьому світу, і робить це з 1970-х років.

Першорядне значення має збільшення частки надлишкової робочої сили, яка все більше концентрується в міських районах.

На думку Стендінга більша частина цього надлишку робочої сили відповідає прекаріату, який складається з людей, що живуть за рахунок гарантованої роботи та їх соціально-політичне життя перемежовується з періодами безробіття або економічної неактивності і небезпечним, нестабільним життям, з невідомим доступом до житла і суспільних ресурсів. «Вони відчують постійне відчуття швидкоплинності» [13, р. 16].

Стендінг стверджує, що прекаріат небезпечний, тому що він несе в собі перетворюючий потенціал. Цей потенціал, вважає він, виникає з того, що його класові інтереси протистоять як неоліберальним правим, так і соціал-демократичним лівим. Останнє особливо проблематично в плані статусу, оскільки воно зосереджене виключно на забезпеченні «повної зайнятості» і співвідношенні пільг і заходів захисту зі стабільними робочими місцями. Маючи мало надії на отримання цих привілеїв, прекаріат прагне до миру, де економічна безпека більше не залежить від «підлеглої праці» і де люди мають більше контролю над своїм часом і виробничим потенціалом [13, р. 137, 388].

З негативної сторони, Стендінг стверджує, що прекаріат небезпечний, тому що він страждає від поєднання тривоги, відчуження, гніву і аномії, які, в свою чергу, призводять до внутрішніх конфліктів, страйків і протестів, а також до соціальних захворювань, таких як вживання наркотиків, злочинність і насильство в сім'ї [13, р. 32].

Хоча Стендінг, як видається, сподівається на те, що позитивний перетворюючий потенціал стане більш поширеним, принаймні він припускає, що негативні наслідки відсутності безпеки є поки більш точним описом. Варто відзначити, що протести падають на негативну сторону рівняння.

Теорії, що представляють такий всеосяжний термін прекарізації, не зменшують масштаб явища до певної соціальної сфери або зони; крім того, вони припускають, що основа прекарізації в довгостроковій і всеосяжній моделі соціальних змін не можуть бути ослаблені або навіть заблоковані тією чи іншою

соціальною або трудовою політикою.

Ті, хто вважав себе «залежним», виявилися дезорієнтованими і відчували себе в соціальній ізоляції; відчуження від політичної системи в цій групі є водночас найбільшим [10, s. 11].

У політичному дискурсі важко заперечувати феномен, який, як вважають, вже давно досяг широких верств суспільства.

Зокрема, як наголошує Роберт Кастель, гнучкість і прекарізація праці в особливо динамічних галузях, таких як ІТ та комунікаційна промисловість, може створювати модельний тиск на інші сфери виробництва: «тому слід не стільки зіставляти сучасні і традиційні або архаїчні форми організації праці, скільки замість цього посилатися на дихотомію процесу прекарізації: індивідуалізацію і деколективізацію, які відображаються в різних конфігураціях організації праці» [5, р. 62]

Якщо це так, то слід зробити висновок про те, що явище політичної прекарізації, принаймні потенційно, поширюються на всю сукупність соціально-трудових відносин.

Звичайно, теза про те, що прекарізація - це не периферійне явище, а скоріше «центральне явище» сучасного суспільства, висуває на перший план звинувачення в надмірному розширенні концепції.

Дійсно, відмінності, такі як мігрантська, незаконна робота на дому, що відрізняються від високооплачуваної роботи за проектами в ІТ-індустрії, не повинні випускати з уваги і повинні бути досліджені.

Нинішнє суспільство визначається не стільки формою ринку, скільки формою мережі, з чого можна зробити висновок про те, що здатність спілкуватись стає вирішальним умовою для встановлення контактів в мережевому світі.

Для Лаклау першість політики щодо соціального являє собою одну з чотирьох основних характеристик соціальних відносин - поряд з іншими їх необхідними складовими, є наприклад історичними підставами і сутністю влади [8]. Соціальне повинно бути зрозуміле як поле седиментованих верств, які в їх, здавалося б, нетривалому згуртуванні створюють

оманливе враження «об'єктивності». Седиментовані соціальні практики зараз проявляються в ритуалах, у фіксованій соціальній та культурній ідентичності або у функціональні регульованих організаційних процесах. Вони формують повторюваність і, отже, передбачуваність.

М. Кандеас наводить характеристики процесів прекаризації, які:

- створюють робочі відносини або форми залежної самодіяльності без забезпечення гарантованими доходами;
- пов'язані з діяльністю, з якою узгоджуються певні критерії кваліфікованої праці з відповідним низьким або недостатнім суспільним визнанням [4, р. 309];
- пов'язані з тенденцією до відходу від класичних виробничих або трудових відносин;
- пов'язані з певними критеріями кваліфікованої праці, з відповідним низьким або недостатнім суспільним визнанням;
- формують кооперативні структури, які призводять до просторово-часової ізоляції і руйнування соціально-політичних контактів;
- пов'язані з тенденцією до зниження (трудового та цивільного) правового статусу;
- мають низькі або взагалі не мають права на соціальні допомоги (допомоги по заробітній платі, медичне страхування або пенсії);
- пов'язані з ерозією державних послуг в якості загальних умов соціального та індивідуального відтворення [4, р. 309];
- виключають довгострокову надійність планування для власного проекту життя;
- створюють масову невпевненість або ослаблення індивідуальної і, отже, колективної здатності до дії.

Роберт Кастель зазначає, що прекарність є реляційною до вже існуючої конфігурації безпеки і випробовується як невизначеність, навіть пошук самої безпеки вже породжує невизначеність [5, р. 9]. Вона адаптується до різних історичних конфігурацій, тому що безпека та невизначеність пов'язані з структурами забезпечення, які суспільство пропонує в належній формі.

Формування прекаріату переслідувало сво-

єю метою винесення на передній план таких важливих цінностей, як автономія, участь у прийнятті рішень, децентралізація через новий напрямок розвиток політичного аналітичного дискурсу.

За словами Делла Порта, новий клас, який з'явився в якості головного актора суспільних протестів: політичний прекаріат, що складається з молодих, безробітних або тільки частково зайнятих і часто добре освічених людей. Прекаріат характеризується сумою незахищеності на ринку праці: Положення про найм і звільнення дають мало захисту працівникам; слабкий захист від нещасних випадків або хвороб на робочому місці; низька оплата праці. Всі ці умови мають наслідки з точки зору накопичення гніву, аномії, тривоги і відчуження [6, р. 5]. Політичні розколи є основними лініями соціальних конфліктів, які культурно і політично структуровані, і вказують, як теорія розколу може допомогти дослідити взаємозв'язок між структурними умовами та соціальними рухами.

Делла Порта підкреслює, що активісти руху розвивають свою концепцію демократії, «впроваджуючи інновації, які потім подорожують по країнах і з покоління в покоління» [6, р. 27]. Наприклад, принцип дорадчої та представницької демократії, успадкований від попередніх рухів був адаптований до характеристик руху прекаріату.

Однак питання про прекарність залишається серйозною проблемою, яка у своїй теоретичній і політичній концепції виходить далеко за рамки молодих людей, зайнятих у творчих або нових секторах трудової і соціальної сфери. У своєму найбільш амбітному формулюванні вона охоплювала б не тільки положення прекарних працівників, але і «більш загальний екзистенціальний стан, що розуміється одночасно як джерело політичного підпорядкування, економічної експлуатації і можливостей, які необхідно використовувати» [9].

Б. Нельсон зазначає, що «незалежно від того, спостерігаємо ми несвоєчасне виснаження політичного процесу або його своєчасне включення в офіційні політичні кола, необхідно сказати, що поява політичної прекарності

в якості об'єкта наукового аналізу відповідає його зниженню як політичної концепції мотивації соціальної активності руху» [11, р. 52]. Але необхідно зазначити, що можна не погодитися з такою точкою зору адже сучасні напрямки розвитку політичного процесу у світі свідчать про все ширше застосування концепції прекарності як засобу та форми організації радикальної політичної діяльності.

Висновки. Таким чином, явище прекаризації, яке відбувається як би в рамках трудової сфери і починає проникати в нові соціально-політичні умови, які, здавалося б, не мають ніякого відношення до трудової діяльності. З певної точки зору, наслідки прекаризації, які

виходять від зростаючої нестійкості трудової діяльності, що переносить загальне соціально-політичне співіснування в систему прекарності. Прекаризація є результатом не тільки об'єктивних умов, але, принаймні, в тій же мірі, в залежності від положення суб'єкта.

В сучасному політологічному дискурсі проблема прекарності стає доволі значною. В основному при аналізі проблеми прекарності дослідники зосереджуються на проблемі виключення з політичного процесу та процесу прийняття політичних рішень. Також дослідження пов'язані з проблемою соціальної ізоляції та маргіналізації політичних груп.

Бібліографічні посилання

1. Куцепал С. В. Трансформації соціальної системи в світоглядній парадигмі сучасності: ризики та небезпеки. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. Вип. 4. № 35. 2017. с. 71-80.
2. Barbier J.-C. A conceptual approach of the destandardisation of employment in Europe since the 1970s. In Koch M. and Fritz M. (eds.) *Non-standard employment in Europe: Paradigms, Prevalence and Policy Responses*. United Kingdom: Macmillan Publishers, 2013. p.13-25.
3. Breman J. A Bogus Concept? *New Left Review*. Vol. 84. 2013 P.130-138. URL: <https://newleftreview.org/II/84/jan-breman-a-bogus-concept>
4. Candeias M. Von der Dialektik des Neoliberalismus zu den Widersprüchen der Bewegungen. In Christoph Butterwegge, Bettina Lösch, Ralf Ptak (Hg.): *Neoliberalismus. Analysen und Alternativen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2008. S. 301-317
5. Castel R. Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat. Hamburg: Hamburger Edition, 2007. 136 S.
6. Della Porta D. *Social Movements in Times of Austerity: Bringing Capitalism Back into Protest Analysis*. Cambridge: Polity Press, 2015. 248 p.
7. Hardy J. (Re)conceptualising precarity: institutions, structure and agency. *Employee Relations*. 2017. Vol. 39 (3). P. 263-273.
8. Laclau E. *On Populist Reason*. Reprint edition. London: Verso, 2007. 276 p.
9. Lazzarato M. The Political Form of Coordination. *Multitudes*. 2004. Vol. 3. № 17. URL: <http://eicpc.net/transversal/0707/lazzarato/en>
10. Marchart O. Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung Umschlaggestaltung. Bielefeld, 2013. 248 S.
11. Neilson B., Rossiter N. Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception. *Theory, Culture & Society*. 2008. Vol. 25. № 7-8. P. 51-72.
12. Paret M. Politics of Solidarity and Agency in an Age of Precarity. *Global Labour Journal*. 2016. Vol. 7(2). P. 174-188.
13. Standing, G. *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*. London: Bloomsbury Academic, 2014. 440 p.

References

1. Kutsepal S. V. Transformatsii sotsialnoi systemy v svitohliadnii paradyhmi suchasnosti: ryzyky ta nebezpeky. *Visnyk Natsionalnoho universytetu «Iurydychna akademiia Ukrainy imeni Yaroslava Mudroho»*. Serii: Filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia. Vyp. 4. № 35. 2017. s. 71-80.

2. Barbier J.-C. A conceptual approach of the destandardisation of employment in Europe since the 1970s. In Koch M. and Fritz M. (eds.) *Non-standard employment in Europe: Paradigms, Prevalence and Policy Responses*. United Kingdom: Macmillan Publishers, 2013. p.13-25.
3. Breman J. A Bogus Concept? *New Left Review*. Vol. 84. 2013 P.130-138. URL: <https://newleftreview.org/II/84/jan-breman-a-bogus-concept>
4. Candeias M. Von der Dialektik des Neoliberalismus zu den Widersprüchen der Bewegungen. In Christoph Butterwegge, Bettina Lösch, Ralf Ptak (Hg.): *Neoliberalismus. Analysen und Alternativen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2008. S. 301-317
5. Castel R. *Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*. Hamburg: Hamburger Edition, 2007. 136 S.
6. Della Porta D. *Social Movements in Times of Austerity: Bringing Capitalism Back into Protest Analysis*. Cambridge: Polity Press, 2015. 248 p.
7. Hardy J. (Re)conceptualising precarity: institutions, structure and agency. *Employee Relations*. 2017. Vol. 39 (3). P. 263-273.
8. Laclau E. *On Populist Reason*. Reprint edition. London: Verso, 2007. 276 p.
9. Lazzarato M. The Political Form of Coordination. *Multitudes*. 2004. Vol. 3. № 17. URL: <http://eipcp.net/transversal/0707/lazzarato/en>
10. Marchart O. *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung Umschlaggestaltung*. Bielefeld, 2013. 248 S.
11. Neilson B., Rossiter N. Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception. *Theory, Culture & Society*. 2008. Vol. 25. № 7-8. P. 51-72.
12. Paret M. Politics of Solidarity and Agency in an Age of Precarity. *Global Labour Journal*. 2016. Vol. 7(2). P. 174-188.
13. Standing, G. *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*. London: Bloomsbury Academic, 2014. 440 p.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)
Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

СОЦІАЛЬНІ НАУКИ

УДК: 316.7

Сергій Валерійович Легеза

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3767-5848>, E-mail: slegesa@gmail.com

Received 16 August 2018; revised 15 September 2018; accepted 18 October 2018

doi: 10.15421/351911

ФЕНДОМ ЯК СОЦІАЛЬНА МАШИНА: МОЖЛИВОСТІ ТА ТУПИКИ (ПОСТ)РАДЯНСЬКОГО ФЕНДОМУ

Анотація.

Розглянуті ключові особливості та вектори розвитку фендома – неформальних об'єднань користувачів популярної культури. Проаналізовані особливості змін фендома в умовах соціополітичних та культурних змін останніх десятиліть. Зокрема, зафіксовані базові зміни у функціонуванні фендома на пострадянському просторі в умовах розвитку системи інтернет-комунікацій.

Ключові слова: *фендом, популярна культура, соціальні групи, інтернет-співтовариства.*

Sergiy V. Legesa

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3767-5848>, E-mail: slegesa@gmail.com

**Fandom as a social machine:
possibilities and deadlocks of (post)soviet fandom**

Abstract.

Fandom is a term referring to the organized groups of popular culture's consumers, who are interested in its certain forms. Fantastic fiction fandom is specific due to its highest level of unity and is rather interesting for sociology.

As the fandom develops, it implements the following forms of social activity:

1) forms a developed system of horizontal communications around the plots, characters, or popular culture events; becomes a source of the analytical efforts of the popular culture's consumers.

2) enables the members' creativity development and writing of co-creative texts; it refers to the "fan-fiction" phenomenon.

3) allows creating recruitment connections between "the readers" and "the authors". Membership in a fandom facilitates the assimilation of the minimal knowledge for the reconstruction of the genre canon.

4) creates the background for the feedback expansion between "the author" and "the reader"; this feedback allows the authors to fulfill certain social orders (conscious or unconscious).

5) promotes social activity: holding conventions and festivals, working with youth, as well as with the authorities and cultural sphere's institutions, publishing activities, and so on.

In the USSR, fandom emerged in the middle of the 1960s as a Fantastic Fiction Club. In the beginning, the fandom was literature-centric and separated. The situation had been changing since 1981 when the first fantastic fiction convention "Aelita" was held.

Holding the conventions promoted the common practices' transformations; that was how the fandom was created. From the early 1980s in the USSR, Fantastic Fiction Club became a holistic system. In 1983-84, an attempt to establish the United Fantastic Fiction Club "Velyke Kiltse" (The Great Ring) was the formal confirmation of the above-mentioned process. The purpose of the United Fantastic Fiction Club was to coordinate the activities of the smaller clubs in the USSR.

At the same time, formal and informal practices emerged within Fantastic Fiction Clubs. First of all, it was the appearance of fandom literary awards (for instance, “Aelita”). However, the main flaw of such prizes was that people were awarded not only for the significant works but “for services” as well. For example, the winners of the first “Aelita” award in 1981, became the Strugatsky brothers (for the story “Beetle in the Anthill”) and O. Kazantsev, as a “fantastic fiction patriarch”. In addition, there were tensions between Kazantsev and the Strugatsky brothers.

The informal and dangerous, considering the informational monopoly of the Soviet government, fandom activities, were the publication of fanzines and the amateur translation (samizdat) of the Western authors, whose books could not be published officially.

The latter activities resulted in the overreaction of the Party: during 1984-1986, the Komsomol and parties attempted to control the fandom.

The third period of the Soviet and post-Soviet fandom’s development started in the late 1980s when the ideological control weakened. Diversification of the fandom became its major characteristic since various groups focused on various practices emerged. First of all, it was the LARP movement and its first even “The Hobbits’ Games”, which was both a role-play based on Jr. R. R. Tolkien’s novels and a convention, held in 1990.

Until the 1990s, the fans had not communicated actively. However, it changed when the fandom gained access to the Internet. The fandom’s virtualization resulted in: 1) increasing number of contacts of the particular fan and making it easier to join the fandom; 2) further diversification of the fandom, when the one becomes a member of several groups; 3) further transformations of the conventions and literature-centrism’s reduction; 4) emergence of “info-hubs”, which specialized in the popular culture issues; 5) simplified establishing of the reference groups, which are the “non-academic critics”; 6) formation of the interpretational fantastic fiction canon.

In addition, communication between “the author” and “the reader” changed as well. The main tendencies were: 1) reduction of the distance between the reader and the author; profanization of the author; 2) facilitation of the fan’s transfer on the author’s position (with the help of both seminars and the possibility to publish literary works on the Internet, without official publishers).

The main obstacle for the fandom’s existence is its “ghettoization”, which means its transformation into a self-sufficient social machine in the cultural production and consumption space. Furthermore, the other problems are popular culture’s recursiveness, authors and fans’ breaking with the “big culture”, and facilitation of creation and utilization of the ideological constructs, which later integrate into the system of social practices.

The positive tendency is an attempt to transform the fandom from a closed social group into the social landscape’s element. The conventions’ transition into the urban space, which is a novation for the Soviet culture, illustrates this tendency perfectly.

Therefore, there are two tendencies, which create the current fandom’s landscape in the post-Soviet space. Firstly, it is the issue of impermeability and “ghettoization” of the fandom. Self-sufficiency of the fandom members’ forms of activity and the cultural product’s recursiveness create barriers for holistic development. Secondly, the fandom attempts to reach the “open” forms of communication between culture and society. Diversification, a complication of the structure units, an increasing number of events related to the fandom’s functioning, growing number of members, and rising quality of the communication with social reality allow the author of the paper to discuss the trajectories of the fandom’s further development as an element of society.

Key words: *fandom, popular culture, social group, internet community.*

Сергей Валерьевич Легеза

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3767-5848>, E-mail: slegesa@gmail.com

Фэндом как социальная машина:

возможности и тупики (пост)советского фэндома

Аннотация.

Рассмотрены ключевые особенности и векторы развития фэндома – неформальных объединений потребителей популярной культуры. Проанализированы особенности изменений фэндома в условиях

социополитических и культурных подвижек последних десятилетий. В частности, зафиксированы базовые изменения в функционировании фендома на постсоветском пространстве в условиях развития системы интернет-коммуникаций.

Ключевые слова: фендом, популярная культура, социальные группы, интернет-сообщества.

Формуляр можливого: фендом як елемент соціальної дійсності

Популярна культура, окрім як на рівні продуктів безпосереднього вжитку (книжки, кінофільми, ігри тощо), існує й у формах соціальної активності як творців, так і споживачів: від зустрічей із авторами та забезпечення їх підтримки (у вигляді фан-груп) до спеціалізованих спільнот, орієнтованих на споживання культурного продукту.

При цьому, фендом (як організовані групи споживачів масової культури, поєднаних зацікавленістю певного її напрямку) серед інших різновидів популярної культури чи не найпоширеніше функціонує саме у межах фантастики (як метажанру¹). Ба більше: фендом фантастики відрізняється чи не найбільшим рівнем згуртованості і як такий представляє інтерес для соціологічного знання.

Загальноприйнятою датою зародження фендому як явища, вважають – для західної традиції – двадцяті-тридцяті роки ХХ століття [4, р. 34-44]. В США, які виявилися тут піонерами, поява перших товариств, центрованих у фантастичному жанрі, була пов'язаною, зокрема, із виникненням згуртованих колективів читачів, що відповідало розвитку стратегій розповсюдження журналів палп-фікшн, що активно розвивалися у міжвоєнні десятиліття ХХ ст. [2] Відданий читач виявився важливим елементом існування сектору фантастичної періодики, оскільки це давало можливість будувати стратегії «прямих» зв'язків між видавцями та їх цільовими аудиторіями.

Найважливішим для розвитку фендому була поява чисельних «низових» організацій читачів та любителів фантастики із посиленими зворотними зв'язками. Ступінь цієї активності була доволі різною, від існування в якості суто дискусійних клубів, орієнтованих на письмове спілкування своїх членів, до пов-

носправних клубів та асоціацій любителів фантастики, таких, як нью-йоркський «The Futurians» [3] чи «The Los Angeles Science Fiction Society» [6].

Ці спільноти читачів та творців з самого початку свого існування проявляли інтерес до ряду важливих для розвитку фендому справ. До них належать як реалізація суто споживачьких практик (наприклад, обмін та придбання літератури), так і низка специфічних проблем, які стали елементами «самосвідомості» фендому. Цими базовими для фендому завданнями стали: жага реалізації пізнавальних практик (навколо авторів, актуальних для читачів, або світів, які тими авторами створювалися); жага поширення комунікативних практик (із іншими «такими ж самими», створення мережі горизонтальних зв'язків однодумців); нарешті, жага творчості (оскільки фендом ставав транзитивним простором для рекрутації нових творців культурного продукту – і одночасно, простором, звідки виходили й видавці чи редактори, чия присутність у фендомі ставала одним з елементів «сильної» позиції при подальшому професійному рості).

Із розвитком фендому поступово формулювалося й поле соціальної та культурної активності, яку фендом був готовий закріплювати за собою. В цілому, ми б виділили наступні (беручи цей список як певний шаблон для подальшого розгляду долі фендому на радянському та пострадянському просторі).

По-перше, фендом формує розвинену систему горизонтальних комунікацій, частіше за все – навколо системи сюжетів, героїв чи подій масової культури (як поле аналітичних зусиль для опису нереальних світів популярної культури).

Це – по-друге – дає можливість розвитку креативності учасників фендому, виникнення со-творчих – по відношенню до базових – тек-

¹ Теоретичні підходи до такого опису фантастики розглянуті, напр., [41]

стів, актуальних для читачів; мова йде про так званий феномен «фанфікшн», аматорських творів, де героями стають персонажі світів інших авторів.

По-третє, таке зростання креативності дозволяє виробляти рекрутаційні зв'язки поміж «читачами» та «авторами» на основі а) розвитку творчих навичок «читача» і б) занурення суб'єктів фендому в простір жанрових кліше. До того ж, перебування у фендомі полегшує засвоєння необхідного мінімуму знань для відтворення, так би мовити, жанрового «канону».

Це ж, по-четверте, створює передумови для розширення систем зворотного зв'язку між групами, де цей зв'язок на середину ХХ ст. був послабленим (а то й відсутнім) – між «автором» та «читачем». Причому, мова йде не лише про читацькі реакції; зв'язок із цільовою групою дає авторам можливість виконувати безпосередні соціальні замовлення (свідомі чи несвідомі).

Окрім того, «живий» фендом (як, наприклад, більшість західних його варіантів) дає можливості для соціальної активності в межах популярної культури: це організація конвентів та фестивалів, послідовна робота із молоддю – і з офіційними установами культурної сфери, а також видавнича діяльність (від видання т.зв. «фензинів», неофіційної преси, до книжкових видань – із чіткими уявленнями про особливості своєї аудиторії).

Нарешті, існування фендому створює специфічні за складом та знаннями «референтні групи», що на фоні відсутності зацікавленості масовою культурою з боку академічної науки чи літературної критики формує умови для саморефлексії жанрового простору.

Радянський фендом як КЛФ: особливості зародження

Виникнення фендому в Радянському Союзі виявилось відтермінованим щонайменше до 1960-х (що було пов'язаним, перш за все, із послідовним контролем влади за подібного роду «ініціативами знизу»).

Можливості для цього виникали одночасно на двох рівнях.

По-перше, це зміни на рівні управлінських структур: з 1960-х на рівні партійного керівництва країною та письменницьких організацій йде послідовне обговорення важливості використання потенціалу фантастичної та пригодницької літератури як елементу політики виховання молоді. (Починаючи від Всеросійської наради по науково-фантастичній та пригодницькій літературі, проведеної у 1958 р. [28] та наради по проблемам наукової фантастики, скликаної Комітетом по друку при Раді Міністрів СРСР в 1966 р.²).

З іншого боку, йде стихійний процес формування суто читацьких спілок та об'єднань: частіше за все, навколо офіційних установ, таких як бібліотеки або Спілки читачів (як це було із найстаршим КЛФ в СРСР, саратовським «Отражением», що був створений при Науковій бібліотеці Державного Саратовського університету (1965)).

Загальною рисою руху, з якого народжувався радянський фендом, була його, скажімо, літературоцентричність на фоні територіальної розірваності, локальності цих осередків.

Бібліотеки та Спілки читачів були надто специфічними установами, аби породжувати якісь практики, що виходили б за межі суто читацьких, пов'язаних із споживанням літератури та безпосереднім обговоренням її в дискусійному форматі. До того ж, подібна діяльність ніколи не ставала надто популярною. Так, наприклад, вже згаданий КЛФ «Отражение» (м. Саратов) через двадцять років свого існування давав в якості автохарактеристики зовсім невеликі цифри: *Кількість – 30-50 людей в залежності від теми засідання. Актив – 15 людей, рада – 8 людей*; а в якості головних своїх завдань фіксував наступні: *Наше головне завдання – зорієнтувати читача в безкрайньому морі фантастики, сприяти вихованню читачького доброго смаку* [8] (всі переклади з російської зроблені автором статті). В цьому випадку, навіть екстремальні – на фоні інших

² До цієї наради вийшло кілька публіцистичних текстів, як критичних по відношенню до «нової фантастики», яку уособлювали, наприклад, А. та Б. Стругацькі, так і тих, що займали позицію захисту. Зокрема, наприклад [12].

– форми роботи в КЛФ (як то – театральні вистави чи «товариські суди» над героями фантастичних книжок) залишалися принципово текстоцентричними³.

Окрім вибудовування взаємин по осі «читач – книга», КЛФ в радянському просторі в перший період свого існування, брали на себе іншу важливу функцію: забезпечення контактів між читачем та авторами. При цьому, незважаючи на важливість практики поїздок авторів-фантастів по регіонам – для зустрічі із читачами, – можна говорити про інформаційний дефіцит (інколи – й голод), який залишався майже незмінним фактором на першому етапі існування КЛФ в СРСР.

З усієї низки практик, які пропонував своїм членам фендом західний, в системі радянських КЛФ до 1980-х домінували саме «читацько-літературні» заходи й можливості.

Додамо ще й проблему принципової локальності осередків та відсутність глобалізуючих практик, що допомагали б утворенню тісної мережі міжклубних контактів. Рання радянський фендом був територіально та інформаційно розпорошеним, в ньому були відсутні події, які можливо було б вважати свого роду «точками зборки», якими для західного фендому стали, наприклад, конвенти.

Радянський фендом як дистанція змін: від клубу до конвенту

Переламним для розвитку фендому в СРСР став 1981 рік, коли відбувся перший конвент – фестиваль фантастики «Аеліта» (м. Свердловськ, зараз – м. Єкатеринбург). Що характерно, виникнення його було, свого роду, результатом праці низи⁴.

Формальним приводом для створення конвенту стало заснування премії за кращий твір

вітчизняної фантастики (із формулюванням: *Премія присуджується за твори, що отримали широке визнання, що відрізняються актуальністю проблематики, новизною авторського замислу та художнього втілення* [37]). Але куди більш важливим стало виникнення неформальної – спочатку – традиції участі в фестивалі фенів⁵. По суті, «Аеліта» з 1981 року функціонувала як перший (і довгий час єдиний) конвент на просторі СРСР.

Виникнення конвентів – як специфічної для КЛФ практики – призвело до низки змін у сутності праці та існування КЛФ в радянському просторі.

Перш за все, змінюється стандарт існування клубів любителів фантастики – з цього моменту вони поступово перетворювалися з окремих випадків в системні утворення із розвинутою системою міжклубних контактів. Контакти ці до певного часу зводилися до спорадичних та замкнутих на персональну ініціативу, але вони мали можливість поширюватися як елемент існування фендому. Обмін інформацією та створення низки персональних контактів дозволяли КЛФ змінюватися з «одиночного випадку» в мережу.

До того ж, початок 1980-х став в СРСР часом вибухового збільшення числа КЛФ (з цього часу клуби любителів фантастики, здається, необмежені ані територіально, ані, так би мовити, функціонально: вони виникають як у великих, так і в малих містах, як в контексті діяльності офіційних структур – бібліотек чи Спілок книголюбів – так і в якості самодіяльних груп)⁶. Кількість клубів любителів фантастики досягла, схоже, критичної межі й потребувала створення центру по координації їх розвитку. В 1984 р. було розроблено ідею

³ Важливо пам'ятати й про суто прагматичну участь певної кількості членів КЛФ в діяльності клубів на фоні постійного інформаційного та книжкового дефіциту; КЛФ в цьому випадку досить вдало працювали в форматі колектора НФ-літератури.

⁴ Формально, фестиваль був організований сумісно із Радою по пригодницькій та науково-фантастичній літературі СП РРФСР та при критично важливій участі (та при контролі) ЦК ВЛКСМ, але перш за все він став результатом діяльності редакції журналу «Уральский следопыт» (УС) та персональним зусиллям С.Мешавкіна зокрема, та при активній участі редактора УС В.Бугрова (див. щодо історії створення конвенту: [29])

⁵ Хоча попервах цей момент залишався необов'язковим – учасники першої «Аеліти» згадують: ...якщо на першій «Аеліті» було всього 15 людей з близької Пермі, то через рік в Свердловськ приїхало вже 40 людей з багатьох міст [37].

⁶ При цьому помітно, що з місць виникнення КЛФ в просторі СРСР майже повністю виключені школа та університет – в кращому випадку, цей останній ставав місцем проведення засідань, але не брав на себе функцію активного гравця, що формував би в КЛФ «програму дня».

Об'єднаного КЛФ «Велике Кільце»⁷, чия офіційна мета була – координація праці максимальної кількості КЛФ СРСР.

Був навіть розроблений статут та загальні положення ОКЛФ⁸, але система на той момент так і не запрацювала (оскільки час створення її співпав із системною кризою у взаєминах КЛФ та влади). Взагалі, кількість активних КЛФ оцінюється на той момент у межах близько сотні (оцінка І. Вахтангішвілі в примітках до проекту Положення про ОКЛФ «ВК», зроблених в тому ж 1984 р. [13]).

Саме в цей період з'являються й нові форми активності членів КЛФ (пов'язані, перш за все, із жорстким інформаційним дефіцитом радянського простору). Тут можна говорити про актуалізацію двох основ існування радянських та пострадянських КЛФ: 1) видавнича діяльність (перш за все – у вигляді фензінів); 2) аматорська перекладацька діяльність.

Щодо першого пункту, то, навіть маючи на увазі, що перший – зафіксований – фензін відноситься ще до 1966 р. (*Гусли Кота Василя*, виходив тиражем три (!) екземпляри в КЛФ м. Свердловськ (зараз – м. Єкатеринбург) [44, с.15]), розвиток цієї тенденції припадає саме на першу половину 1980-х рр. (хоча пік фензінів був у наступний період розвитку КЛФ, у к. 1980-х).

Дослідник та бібліограф жанрової періодики Є. Харітонов звертає увагу на велику різноманітність напрямів фензінів: від суто бібліографічних бюлетенів до критичних та літературно-художніх журналів [44, с.4]⁹. По суті, заснування (та існування) фензінів означало ситуацію, коли свій голос отримував читач (нехай навіть – до часу – в образі «компетентного читача», інтегрованого в систему функціонування жанрової літератури куди сильніше, ніж читач казуальний).

Це створювало умови для розвитку двох важливих для фендому соціальних практик: 1) в умовах ігнорування критикою літературного процесу в жанровій прозі, компетентний читач на рівні фензину формував критичну компетенцію знизу¹⁰; 2) на рівні статей у фензінах формулювався первинний термінологічний апарат, який задавав правила споживання жанрової продукції (причому, маючи на увазі важливу різницю в тодішньому сприйнятті «письмового» та «позаписьмового» дискурсів, друкований текст переводився в площину компетентного-по-дефолту, що підвищувало значимість продуктованих для фендому текстів¹¹).

Іншою важливою складовою того періоду були аматорські переклади (та розквіт самвидаву) фантастичних текстів – перш за все

⁷ Характерним для стану взаємодії поміж КЛФ у той період був навіть вибір назви цього координаційного органу: «Велике Кільце» – система цивілізацій у літературному всесвіті, створеному І.Єфремовим – чи, вірніше, система зв'язку між ними (оскільки міжзор'яні відстані роблять майже неможливими безпосередні контакти між окремими цивілізаціями; вони співіснують виключно в інформаційному полі).

⁸ У преамбулі цього документу мета ОКЛФ зафіксована наступним чином: ...ставити своєю метою координацію діяльності КЛФ, розробку стратегії та тактики клубного руху, допомогу в проведенні міжклубних заходів та в розвитку роботи всередині КЛФ, організацію нових клубів, реалізацію інформаційного зв'язку між КЛФ, що в нього входять [32]; характерним був і п.3 Загальних положень, що робив спробу розмістити ОКЛФ у просторі офіційного дискурсу тих років (яка спроба так і виявилася нереалізованою): Клуби-члени «ВК» будують свою роботу на основі постанови ЦК КПРС «Про роботу із творчою молоддю», в тісному зв'язку із партійними, комсомольськими та суспільними організаціями [32]).

⁹ Втім відмітимо, що, не зважаючи на важливість появи фензінів, широта їх впливу за межами КЛФ, який їх видавав, зводилася до незначних величин (тиражі їх рідко коли перевищували кількадесят екземплярів; в умовах же відсутності швидких каналів розповсюдження інформації та жорсткого контролю над засобами копіювання в СРСР, інформаційна значимість більшості фензінів обмежувалася активними членами того КЛФ, який фензін видавав).

¹⁰ Відмітимо, що для функціонування культурного простору це було тим важливішим, що «критики знизу» мали необхідні первинні компетенції та мали первинні знання, необхідні для споживання популярної літератури (яка розвивається через оперування усталеними кліше, що створюють базові структури в жанрі; оперування ними – як і компетентне їх споживання – є незмінною первинною необхідністю).

¹¹ Нагадаємо, що найвідомішою історією формування критики актуального стану жанру та тенденцій його розвитку стала діяльність саме фензіна: мова йде про англomовне видання «Cheap truth», що стало важливим елементом формування ідеології кіберпанку (причому, ідеології саме читачької: видання формувало призму, крізь яку читачам пропонувалося оцінювати авторські зусилля. Див: [42]). В просторі фендому на території СРСР ця тенденція була реалізована лише в виданнях к. 1980-х – п. 1990-х рр., вже за часів кризи та падіння радянської системи.

авторів закордонних, але й радянських, які по різних причинам не могли бути опубліковані офіційно, як, наприклад, «Бридки лебеді» А. та Б. Стругацьких¹².

Це не лише формувало когорту перекладачів, що прийшли в видавництва, коли – за наступне десятиріччя – державний тиск послабшав, але й вирішувало проблему заповнення інформаційних лакун щодо окремих жанрових різновидів фантастики.

Наведемо лише два приклади.

Важливим та «культовим» текстом для радянського фендому став роман Г.Гаррісона *Нескорена планета* [16] (*Deathword*), що став доволі незвичним як за тематикою, так і образами героїв тексту. Але наступні романи циклу для офіційного книговидавництва були ризикованими (оскільки сюжети там стосувалися не екологічної проблематики, але схем соціально-історичного розвитку, виходячи далеко за межі офіційної марксистської доктрини історії). Самвидав закрив цю проблему.

Другим випадком був «випадок фентезі», яке виявилось засвоєним лише поколінням «четвертої хвилі»¹³ наприкінці 1980-х¹⁴. До цього моменту фентезі як напрямок фантастичної літератури для радянського читача не існував. (Навіть класичні тексти Дж.Р.Р. Толкіна були присутні лише як варіанти «літературної дитячої казки»: перше видання «Володаря Кілець» [43] було принципово скороченим і не опубліковане повністю: світ побачив лише перший том). Але саме в самвидаві функціонували аматорські переклади,

наприклад, «Хронік Амберу» Р.Желязни – як певний еталон тексту фентезі (а вплив цього циклу на «Стража Перевалу» С.Логінова – беззаперечний).

Обидва випадки – і становлення критика-аматора, і самвидавча перекладацька активність – виявилися новаторськими для роботи КЛФ. До того ж, вони вступали в досить жорстке протиріччя із принципом монополії влади на інформацію, реалізованим в межах ідеологічної конструкції СРСР. Поява текстів, що не проходили узгодження із офіційними структурами, відповідними за інформаційне виробництво, не могло не скінчитися конфронтацією із владою¹⁵.

Офіційною реакцією на змінність форм соціальної активності КЛФ стала низка критичних документів та практика заборон, що формувала взаємодію між фендомом та владою в середині 1980-х. Якщо з кінця 1970-х влада доволі охоче йде на контакти із молодіжними неформальними рухами в межах жанрової культури (наприклад, між 1977 та 1983 рр., навіть залишаючи поза увагою створення «Аеліти» як першого конвенту на території СРСР, було проведено кілька Семинарів молодих письменників), то 1983-1986 рр. стали для КЛФ важким періодом.

Піком протистояння між офіційними структурами та КЛФ стала записка відділу пропаганди ЦК КПСС «Про серйозні недоліки в діяльності клубів любителів фантастики»¹⁶. В ній, зокрема, вказувалось наступне: *В окремих клубах практикується переклад*

¹² Історія питання викладена в: [40, с. 108-113].

¹³ Прийнята назва для авторів, які починали свій активний творчий шлях в кінці 1970-х рр.; по суті, покоління учнів (безпосередніх – через роботу двох семінарів, московського та ленінградського/пітерського, або опосередкованих – через номінацію певних сюжетів, етики та естетики) братів Стругацьких. Ці останні уособлювали в собі – разом із І.Єфремовим – покоління третє (на відміну від покоління, що активно писало у 1920 – «першого» – та покоління 1930 – 1950 рр., із їх послабленими сюжетними та мовними експериментами (див.: [14, с. 21-28])

¹⁴ Початком цього напрямку фантастики можна вважати публікацію оповідання Ст.Логінова «Страж Перевалу» в журналі «Техника – молодежи» у 1988 р. (См.: [27])

¹⁵ Важливо розуміти, що частіше за все це не було свідоме дисидентство та боротьба із Системою: КЛФ були достатньо інтегровані в офіційні та громадські – цілком конвенційні – структури радянського простору, й раз у раз демонстрували готовність притримуватися правил гри, характерних для радянської системи – нагадаємо, хоча б, постійну взаємодію їх із місцевими підрозділами Спілки письменників, або декларації про те, що КЛФ будують свою роботу ... в тісному зв'язку із партійними, комсомольськими та суспільними організаціями [32]. Мова тут йде про те, що практики, які відпрацьовувалися КЛФ на початку 1980-х, ламали монополію інформаційного виробництва, характерного для радянського простору – й набували рис «зон ризику» самим фактом свого існування.

¹⁶ Треба мати на увазі, що подібного роду документи мали рекомендаційний характер лише на перший погляд: на місцях вони сприймалися як безумовна команда до дії – аж для роботи репресивного апарату.

закордонних книг, що не видаються в СРСР, можна помітити й випадки множення та перепродажу цієї літератури. Учасники клубів створюють власні твори фантастики, причому в багатьох випадках низького ідейно-художнього рівня. (...) Без дозволу органів культури, вони проводять диспути, тематичні вечори й спектаклі на фантастичні теми. (...) Взагалі «виходу в маси», за межі клубу, надається чимало уваги. В резолюційній частині документу вказане наступне: Ми вважали б доцільним рекомендувати ЦК компартій союзних республік, крайкомам, обкомам КПРС, Міністерству культури СРСР, ВЦСПС, ЦК ВЛКСМ, Мінвузу СРСР (...) усунути від керівництва клубами людей, ідейно незрілих, таких, що порушують Положення про клубів по інтересам. Розпустити ті клуби любителів фантастики, діяльність яких наносить шкоду вихованню молоді [19].

Фендом на шляху до «пострадянськості»: нові можливості

Третій етап розвитку фендому був пов'язаний із загальною зміною ідеологічної ситуації в СРСР – а далі і з розпадом Радянського Союзу. Сутність його можна зафіксувати двома пунктами: по-перше, це диверсифікація фендому; по-друге, це зміни систем звичних практик фендому із «віртуалізацією» простору контактів та виробництва сенсів.

Трансформація фендому активно йде з кінця 1980-х., а пов'язана вона була, перш за все, із появою в до того часу монолітному просторі читачів фантастики нових активних фендомних груп.

Велика диверсифікація почалася від оформлення специфічної групи т.зв. «рольовиків» (причому, у випадку СРСР, поминаючи стадію настільних ігор, як це було із системою D&D у фендомі західному).

Формальне ускладнення поля фендому можна датувати 1990 р., коли під м. Красноярськ проходять перші «Гобітські ігрища»: рольова гра за мотивами творів Дж.Р.Р. Толкіна. Учасниками її стали 130 людей зі всього тодішнього СРСР (що, додамо, відразу задало новий масштаб події в межах фендому: звичайний конвент на той момент збирав

приблизно таку ж саму кількість людей, але рольова гра передбачала більш чітку логістику та взаємодію між організаторами та учасниками).

В базовому варіанті загальних положень «Гобітських Ігрищ-90» (розроблені КЛФ «Вічні паруса», м. Красноярськ) в якості мети, яку ставили перед собою організатори, було прописане наступне: Рольова гра «Гобітські ігрища» ставить метою зібрати любителів казкової фантастики для проведення семінару, виставки графічних робіт, конкурсів та, власне, рольової гри по казковій епопеї Дж.Р.Р. Толкіна «Володар перснів» [46].

Логічним продовженням «польовок» став спеціалізований конвент, спрямований вже не на будь-якого любителя фантастики в широкому сенсі, але саме на представників рольового руху. На пострадянському (по факту) просторі найбільшим став конвент «Зіланткон» (м. Казань), вперше проведений у 1991 р. (конвент проходить до теперішнього часу, збираючи в середньому 2-3 тис. людей (що, в принципі, залишається найбільшим конвентом на пострадянському просторі – і десь на порядок більше, ніж в середньому збирають неспеціалізовані фантастичні конвенкти).

По суті, поява рольового співтовариства призвела до збагачення поля «усталеного фендому» (попервах орієнтованого на любителя фантастики в широкому – і літературоцентричному – сенсі слова). Подальший розвиток фендомного руху як в СРСР, так і після його розпаду, йшов шляхом реального і формального ускладнення (поява паралельних груп в раніше єдиному фантастичному фендомі; окрім рольового руху, це – послідовно – групи «реконструкторів», «анімешиків», любителів коміксів тощо). Виокремлення більшості цих груп в якості специфічних утворень раніше чи пізніше призводило до появи в їх середовищі всього спектру ознак фендомів: спеціалізованих співтовариства; фензинів, центрованості на проблематиці групи; нарешті – специфічних масових подій аж до конвентів.

В той же час, «звичайний фендом» посилює свої позиції в контактах із владою – це стало особливо помітним на фоні демократи-

зації соціальних процесів в просторі Радянського Союзу періоду «перебудови»¹⁷. Окрім розвитку самого руху по створенню КЛФ та низки заходів для молодих непрофесійних авторів, що проводилися сумісно із офіційними структурами Союзу письменників, йшов процес реорганізації руху КЛФ. Зокрема, мова йшла про створення єдиного центру координації (але цього разу – вже не на рівні самодіяльності у вигляді ОКЛФ «ВК», але під егідою формальних молодіжних та партійних організацій). У березні 1988 р. у Києві під егідою ЦК ВЛКСМ та Центрального правління Всесоюзного товариства любителів книги відбулося Всесоюзна нарада КЛФ, результатом чого стало створення Всесоюзної ради КЛФ (під формальним керівництвом ЦК ВЛКСМ) [45].

Втім – характерним чином – така спроба (що була, по суті, пошуком символічного ресурсу для кожної зі сторін) завершилася взаємним розчаруванням: КЛФ не дали органам влади необхідної кількості «активних неформалів», готових перетворювати фантастику в ідеологічний ресурс, а влада не дала фендому фінансових та технічних можливостей самореалізації (*Життя показало, що окрім ЦК ВЛКСМ, ніхто із спонсорів нам не допомагає. (...) Недоліків в нашій праці виявилось куди більше, ніж досягнень. Це пояснюється перш за все тим, що ми опинилися практично без усілякої підтримки* [Цит. за: 45, с. 284]).

Крім слабкості самореалізацій в площині реальних подій (якими бачилися, перш за

все, можливості для публікацій – в тому числі й нових авторів¹⁸), труднощі перехідного періоду фендому були пов'язані із проблемою донесення його позиції до суспільного загалу поза формальними рамками внутрішніх контактів.

Перш за все, йдеться про довгу відсутність періодичного видання, що виходило б за межі суто фензіну, й мало б офіційний статус журналу.

Сама проблема необхідності спеціалізованого журналу фантастики – давня. Вихід журналу фантастики обговорювався в середовищі як авторів, так і видавців з 1960-х, від першого «ренесансу» радянської фантастичної прози. Журнал міг виконувати низку функцій: 1) просвітницьку (будуючи критичний дискурс в площині фантастики); 2) становлення нового пулу авторів (чим, наприклад, для польського фендому став від початку 1980-х журнал *Fantastyka*) та 3) суто інформаційну (перетворення журналу в свого роду «трибуну фендому»). Втім, всі спроби створення такого журналу до 1991 р. (чи то – до формального кінця СРСР) закінчувалися нічим¹⁹.

Характерним чином, навіть формальна поява в 1991 р. спеціалізованого журналу фантастики «Если» (м. Москва, 1991 – 2012 рр.) не зняло гостроти проблеми. Наприклад, перші кілька років журнал не надавав свої шпальти під твори вітчизняних авторів, зосереджуючись на публікації західних творів. Свою роль мало й понижене значення для «Если» суто критичної роботи (яка чи не відразу зосере-

¹⁷ Звернемо увагу на те, що низка дослідників радянського фендому готові вважати період після 1986 р. – специфічним (третім) етапом його розвитку; зовнішніми факторами тут стало часткове зменшення контролю за громадськими рухами з боку партійного керівництва та актуалізація – для країни в цілому – осередків неформального руху (См.: [21])

¹⁸ Проблема, яку – частково, із усією критикою якості кінцевого продукту – у 1988-1994 рр., ще в радянському (сутісно) ідеологічному просторі – взяло на себе ВТО МПФ Школа Єфремова, що створило формат «антології молодих авторів». За сім років функціонування проекту було випущено 104 книги (враховуючи перевидання), в тому числі й перекладні видання чи авторські збірки. (див. склад серії: [38]). Втім, діяльність ВТО МПФ мало ще один – доволі несподіваний – вимір: їх очолили персонажі, що сприймалися як одіозні; в результаті діяльність ВТО МПФ стала причиною першого розколу в пізнорадянському фендомі.

¹⁹ Звернемо увагу на доволі показний момент: «пусте місце» реального журналу фантастики у 1970-80-х рр. займав такий собі «віртуальний майданчик» кількох літературних та науково-популярних журналів, що послідовно надавали свої шпальти під фантастику; до них можна віднести «велику п'ятірку» журналів пізнорадянського часу: «Техника – молодежи», «Знание – сила», «Вокруг света», «Уральский следопыт» та «Химия – жизнь» (кожен – із своїм специфічним обличчям та завданнями: див. ретельне дослідження щодо журналів [23]). Наприкінці 1980-х роль у розширенні інформаційного поля грали й регіональні періодичні видання (так, з 1988 року раз на місяць місце під матеріали «віртуального КЛФ» надавала київська газета «Друг читача», були такі розділи й в молодіжній регіональній пресі – як, наприклад, наприкінці 1980-х в дніпропетровській газеті «Прапор юності»).

дилася не стільки на аналітичному, скільки на «маркетинговому» секторі; інформативність для журналу виявилася куди більш важливою, ніж дискусійність).

До певної міри це завдання на межі 1980-1990-х взяли на себе фензіни (найбільша кількість їх з'являється у проміжку часу між 1989 та 1995 рр.).

Віртуалізація як простір побуту фендому

Не менш важливим був другий фактор, що змінив формат існування фендому на – вже – пострадянському просторі. Мова йде про розширення технічних можливостей комунікації; про прихід епохи Мережі.

Це, перш за все, мало суто технічний вимір: для розвитку мережевого сектору фендомної спільноти було необхідне забезпечення певного рівня зв'язку, критична кількість підключених до мережі комп'ютерів тощо.

Як і у випадку із «фізичним» фендомом, фендом «мережевий» розвивався від літературоцентричності: з часів т.зв. FIDO, де домінувало обговорення літератури та творча діяльність – в тому числі через практики навчання.

Втім із розширенням числа членів фендому, та із профанізацією, «узвичаєнням» технічних засобів комунікації, розширюються та змінюються формати роботи та функціонування фендому в нових технічних умовах.

Ці зміни торкалися цілої низки моментів, кожен з яких, на нашу думку, залишався критично важливим для розвитку фендому.

Так, перетворення інтернет-комунікації в звичну систему контактів давало полегшення входження потенційного любителя фантастики у фендом, оскільки безпосередній контакт «в реальності» ставав лише кінцевою ланкою процесу включення актора в систему усталених соціальних контактів.

Більш того, якщо головною проблемою фендому за часів «до інтернету» була певна обмеженість числа контактів на одного його діяча (прямо пов'язана із обмеженістю територіальних переміщень, що було характерною рисою існування фендому тих часів), то

відтепер ситуація змінюється на протилежну. На кожного учасника фендомного руху число контактів збільшується (причому, величина ця – є принципово відкритою, оскільки сама конфігурація простору віртуальних контактів закликає до збільшення числа контактних груп).

До того ж, полегшеність встановлення контактів та можливості селективної діяльності (оскільки в мережі ми отримуємо можливість створювати максимально комфортне – на персональному рівні – інформаційне середовище) з необхідністю призводили до подальшої диверсифікації фендому на «групи за інтересами»²⁰. Більшість тих, хто свідомо реалізовував свою активність в діяльності у межах фендому, частіше за все виходили за межі суто літературоцентричних практик (підключаючись до спільнот, що були б центровані на проблемах рольових чи комп'ютерних ігор, аніме-культури, коміксів, чи окремих франшиз – як то «Зоряні війни» чи «Warhammer 40000»). Це змінило й формат проведення конвенту: при активній диверсифікації груп в межах єдиного фендому ускладнюється сама структура конвенту – нехай це стало доволі довгим шляхом.

Свобода комунікації в мережі інтернет зробила можливою й зростання активності функціонування фендому в інформаційному середовищі. Мережеві спільноти активно – і відразу – отримують свого роду «інфо-хаби», чия задача накопичення та упорядкування інформації, актуальної для любителів фантастики (як в цілому – і тоді ми говоримо про розвиток ресурсів універсального напрямку, таких, як «ФантЛаб» [25] (Росія) або «Світ фентезі» [35] (Україна), або ж – про ті з них, що розбудовуються навколо окремого автору або світу, як, наприклад, «Сім королівств» [1] навколо світу Дж.Р.Р. Мартіна чи «Світи Анджея Сапковського» [30]).

Створення інформаційних ресурсів з необхідністю поглиблювало й можливості критичного осмислення окремих культурних

²⁰ Хоча, безумовно, мова тут повинна б йти про свого роду «чисельні лояльності», оскільки один і той же суб'єкт може ставати активним членом більш ніж однієї групи-за-інтересами.

феноменів в межах фантастики. Збирання інформації завжди тягне за собою обговорення, рефлексію як загальних проблем жанру, так і розбудову інтерпретаційної традиції навколо окремих його феноменів: авторів, їх світів чи окремих творів. Прикладом, скажімо, могла б бути діяльність т.зв. група «Людени» [39], що досліджує творчість А. та Б. Стругацьких: існуючи ще з домережєвих часів, вона, тим не менш, активно розвивається саме завдяки вдалій інтернет-активності (аж до проведення та інформаційної підтримки багаторічного (з 2012 р. до смерті Б. Стругацького) інтернет-інтерв'ю [5]).

Активність в мережі означала ще й спрощене утворення референтних груп, які виступали в якості експертів щодо питань розвитку жанру – й до певної міри вирішували проблему відсутності академічної критики розвитку фантастики як такої. Більш того, чимала кількість відомих в подальшому дослідників – в межах академічної науки – вийшли з рядів фендому, одночасно залишаючись активними й у мережєвих спільнотах²¹. А присутність таких референтних груп в мережі полегшує й можливі контакти із ними з боку пересічного учасника фендому; це ж, в свою чергу, формує «тяглість» традиції, створення й унааявлення загальноприйнятого формату мережєвої взаємодії, свого роду «мережєвого етикету» в межах фендому.

Також, цілісна система мережєвих контактів у середовищі зацікавлених спільнот призводить і до створення «повістки денної» окремих секторів фендому (або й в цілому). Причому, як говорить досвід останніх років, в межах розлому «старого фендому» та політизації дискурсів щодо, здавалося б, суто внутрішніх питань, це стає питомих середови-

щем для посилення горизонтальних зв'язків та систем «свій – чужий» (і розломи тут йдуть не по національним лініям, а саме по соціально-політичним поглядам).

Такі практики, окрім суто політизованої проблемності, полегшують створення єдиного інтерпретативного канону щодо феноменів формульної культури – або ж і розвитку фантастики в цілому. Одночасно, це до певної міри звужує необхідність індивідуальної креативності: звернення до «канону» економить фенам час та надає універсальні пояснення щодо окремих авторів, творів чи елементів авторських світів (до – інколи – повної їх ідеологізації²²).

Важливим елементом самоусвідомлення фендому, його авторефлексії стає збирання документів та споминів [22] (оскільки сама традиція існування фендому на (пост)радянському просторі налічує щонайменше два-три покоління «користувачів»).

Фендом поміж «читанням» та «писанням»

Під'єднання фендому до мережі віртуальних комунікацій створило й нові можливості для взаємин у групах, які раніше знаходилися у послідовній та беззаперечній протифазі: між «письменниками» та «читачами».

До певного моменту, ці дві групи в межах фендому²³ продовжували існувати у звичних для домережєвого суспільства формах. Між читачем та письменником в цьому випадку зберігалася чітка дистанція. В кращому випадку, формувався своєрідний зворотній зв'язок із читацькою аудиторією (причому, реалізація цього зв'язку залежала від ступеня мобільності автора – оскільки забезпечувалася майже виключно у вигляді безпосереднього контакту в межах авторських зустрічей).

²¹ Прикладами важливих для розвитку жанру персон могли виступати, наприклад, В. «БВИ» Борисов (як бібліограф творчості братів Стругацьких) чи В. Язневич, який зібрав найбагатшу на пострадянському просторі колекцію документів та видань, що відносяться до творчості Ст. Лема. Обидва діячі, до того ж, мають професійні публікації [47, 10, 11]

²² Характерним, на наш погляд, тут є приклад засвоєння (та реінтерпретації) фендомом творчості братів Стругацьких: від повного сприйняття їх моделі майбутнього (т.зв. «Світу Полудня» – див., наприклад: [33]) до – на теперішній час – створення критичної інтерпретації запропонованої цими авторами моделі майбутнього (як такої, що не співпадає із реваншистською лінією сучасного російського фендому – та ще й входить в протиріччя із підкресленою ліберальністю поглядів самих Стругацьких) (См.: [15, с. 168]).

²³ Вони, безумовно, є глибоко пов'язаними, оскільки «читачі» становлять питомих середовище для діяльності «письменників», а культурне виробництво, яке реалізують ці останні, є необхідним для розвитку формульної культури, споживачем якої є «читачі».

Це не зуміла стерти навіть екстенсифікація видавничих практик (поява приватних видавництв, в більшій мірі, ніж державні, зацікавлених в забезпеченні контактів між автором та аудиторією). Ця практика встояла й в умовах створення письменницьких «інкубаторів» (якими, наприклад, були московський та петербурзький семінари для молодих авторів, які проводили брати Стругацькі [36]) – або ж «творчі інтенсиви» (як семінари молодих авторів, що проводилися ще з початку 1980-х рр. – наприклад, Малєєвські семінари та семінари в Дубулті 1982-1989 рр.).

Письменник – особливо той, хто вже публікувався – залишався відділеним від аудиторії.

Мережа змінила ці обставини.

Перш за все, елементом об'єктивної реальності став факт, що присутність автора в Мережі полегшує контакт із ним. Полегшується він як суто технічно (присутність автора в Мережі дає можливість для контактів безпосередніх чи опосередкованих – в залежності від обраного інструменту присутності, від авторської сторінки до онлайн-інтерв'ю). З іншого боку, автор стає доступнішим психологічно: контакти, опосередковані мережею, знижують комунікативні бар'єри. Автор в Мережі – це автор, так би мовити, «під лампою».

Це, в свою чергу, означало й зміну рівня допустимої приватності письменника. Ще до недавня він був лише «автором»; «людина» в ньому залишалася в тіні. Тепер же сфера приватного життя, колись комунікативно закрита, раз по раз стає елементом публічного простору. Причому, мова тут йде не про розкриття специфіки письменницької справи, але про всілякого роду позалітературний побут автора, його життя як пересічної людини. Це приводить до послідовної «десакралізації» автора (і не просто як конкретної людини – як специфічної професії). «Бути письменником» – стає зрозумілою практикою для пересічного заці-

кавленого читача. Сам же письменник, все частіше виходячи за межі суто творчості, виробництва текстів, дозволяючи собі політичні, соціальні зауваження – або й зауваження, що стосуються повсякденності «тут-і-зараз» – стає зрозумілим елементом дійсності²⁴.

Одночасно, фігура автора зберігає своє значення суто як виробник культурного продукту, «творець світів». При цьому, помітимо, для актуалізації фігури автора-як-творця реальний автор, як він присутній в системі безпосередніх контактів, не є необхідним; частіше за все – достатньо і його творчості²⁵. Саме творчість автора стає точкою кристалізації для груп однодумців – і пов'язаних із цим контактів. До останніх можна віднести накопичення контекстуальної інформації, дослідження кордонів авторського задуму, встановлення інтертекстуальних зв'язків базового тексту із культурним фоном автора тощо. Причому, помітимо, що такого роду проекти виключно рідко стають результатом свідомої авторської політики; куди частіше вони реалізуються як ініціатива знизу, від пересічних читачів.

Присутність автора в мережі є важливою і для рекрутації груп творчих однодумців, практик творчої допомоги письменників, які вже реалізувалися, тим, хто лише починає писати. Подібні практики не є чимось новим: ми вже згадували цілком функціональні в часи СРСР творчі семінари братів Стругацьких в Ленінграді/Петербурзі та Москві. Але на відміну від попередніх часів, такого роду творчі майстерні, розміщені в мережі, виводять за межі обов'язкових практик безпосередні контакти учасників подібних семінарів. Діапазон можливої взаємодії між письменником «справжнім» та «потенційним» є в мережі досить широким: від суто літературних курсів до створення активної мережевої групи однодумців або ж – участь в критичному оцінюванні творів початківців.

²⁴ Це стосується й збільшення числа реляцій з фендомних заходів – конвентів, творчих зустрічей тощо; причина тому – особливості поведінки фенів та письменників на таких заходах (в свій час, відомий український фантаст Б. Штерн характеризував типову поведінку на конвенті як «сп'ю», поєднуючи «сплю» та «п'ю» [18]. Відповідно інциденти, пов'язані із образом «фантаст у польових умовах» як ніщо інше наближали письменника до образу «пересічного фена».

²⁵ Прикладом могли б стати сайти, що працюють із світами, створеними закордонними авторами, як, наприклад, «Сім королівств», присвячений творчості Дж.Р.Р. Мартіна; фігура автора тут мінімально значима (й присутня через актуалізацію світа, ним створеного – через авторські інтерв'ю, оголошення ним творчих планів тощо).

Одночасно, профанізація та десакралізація автора, про яку ми говорили, створює ілюзію письменницької діяльності як загальнодоступної практики. В цьому випадку, фендом отримує широкі можливості для розвитку творчої креативності своїх учасників. З певного моменту, вони не тільки активно пишуть – а виникнення, наприклад, феномену «фанфікшн»²⁶ не пов'язане із зародженням віртуальних контактів через мережу інтернет – але й отримують можливість швидкого та безпосереднього відзиву на свої творчі спроби.

Але такого роду аматорська творчість не вичерпується фанфікшн: для інтернет-простору є характерним існування творчих практик, пов'язаних як із створенням оригінальних творів, які розміщуються на електронних сайтах без повноцінного їх друку²⁷, так і з формуванням автокритичного зусилля: самі аматори стають критиками робіт своїх товаришів, формують прийнятні для таких творчих співтовариств межі прийнятного та естетичні канони.

Нарешті, це виникнення на базі специфічних інтернет-співтовариств конкурсів оповідань «на задану тему» (де, до речі, на умовах анонімності аматор може мірятися силами із літераторами-професіоналами – або отримати від них компетентну критичну оцінку: саме такими залишаються такі відомі мережеві конкурси, як «Рваная Грелка» [31], «Коллекция Фантазии» [24] або «Зоряна фортеця» [20]).

I – last but not least – віртуальне середовище та особливості взаємодії в ньому змінюють й форми своєрідного «соціального замовлення», із обслуговуванням якого часто асоціюють масову культуру²⁸. Система очікувань аудиторії, як і готовність письменників – аматорів чи професіоналів – прислухатися до них,

дає можливість якщо не виключати державу з цих процесів, то відтіснити її з позиції монополіста на далеко не першорядне місце. (Тут важливий момент: мова не йде про зміну якості культурного продукту, що з'являється в результаті реалізації такого соціального замовлення, як не йде і про вектори його; мова йде виключно про форми взаємодії автора та аудиторії).

Геттоїзація vs розвиток: загальні тенденції існування фендому на пострадянському просторі

Найбільш ризиковим моментом існування фендому залишається, на нашу думку, його «геттоїзація» (як і того культурного простору, на розвиток та засвоєння якого фендом перш за все орієнтований).

Мова йде про певну «закритість» фендому – не стільки про обмеження рекрутації нових членів (тут, здається, немає ані формальних, ані реальних бар'єрів), скільки про перетворення фендому в самодостатню соціальну машину в межах культурного виробництва, його специфічних практик тощо.

Фендом виробив цілком прийнятні для себе форми внутрішньої та зовнішньої активності – причому, на пострадянському просторі ці форми доволі часто стають самодостатніми, такими, що створюють систему, яка підтримує та відтворює саму себе.

По-перше, як будь-яка усталена соціальна група, що має актуальні орієнтири для самоатрибуції в середовищі популярної культури, фендом схильний до консервативності, до сприйняття важливими, вартісними тих сюжетів, героїв чи атрибутів вигаданих світів, які вже зробилися усталеними, ввійшли в канон. Оскільки ж і рекрутація нових авторів в масовій культурі – в умовах поширення контактної

²⁶ Фанфікшн – аматорські твори, чий сюжет виводить запозичених у автора героїв за межі авторського тексту – як, наприклад, продовження «Володаря Кілець» Дж.Р.Р. Толкіна чи аматорські розповіді про подальші пригоди героїв циклу Дж. Роулінг про Гаррі Поттера; звернемо увагу на те, що якщо вони й з'являються до актуалізації інтернет-простору, останній залишається на теперішній час головним питомим середовищем їх існування (Див.: [34])

²⁷ Найбільш відомим залишається сайт «Самиздат» [17], де нові твори розміщуються самими авторами; більш того, тенденцією останніх років є розміщення творів з «Самиздата» на т.зв. «піратських» ресурсах: де викладається контрафактна продукція. Так, наприклад, на сайті «Флибуста» для неопублікованих творів введений окремий розділ «Самиздат».

²⁸ Треба мати на увазі, що масова культура має принаймні двоступеневий зв'язок із реальністю. По-перше, вона стає віддзеркаленням реальних соціальних інтенцій та процесів, продукуючи сюжети, цією реальністю породжені. По-друге, масова культура сама активно впливає на зміни в реальності, пропонуючи сюжетні, ціннісні чи естетичні орієнтири, які поглинаються соціальною реальністю, стають її елементами.

зони фендому – йде, здебільшого, зсередини цієї соціальної групи, то це призводить до своєрідної рекурсивності масової культури. Окремі сюжетні схеми чи естетика, чи мовні особливості з більшою, ніж в «мейнстрімі», легкістю робляться тут усталеними кліше²⁹.

Чим далі тим більше масова культура на пострадянському просторі³⁰ (а через це – й фендом, чиє існування масовою культурою підпитується) йде на розрив з «великим канонам», із літературою та культурою взагалі. Фендом – вслід за масовою культурою – схильний не стільки реагувати на змінності в «великій літературі», в «літературному мейнстрімі», скільки створювати свої власні системи пріоритетів. До того ж, певну непрозорість фендому по відношенню до загальнокультурних процесів (як і з точки зору незалученого користувача) забезпечує весь спектр компенсаторних фендомних практик засвоєння культурних продуктів (від косплею до писання фанфікш).

По суті, дистанціювання від «великої культури» створює й небезпеку полегшеного створення – та засвоєння – суто ідеологічних конструктів; ці ж останні, зароджуючись в середовищі масової культури та стаючи питомим середовищем для учасників руху фендому (оскільки вони раз у раз стають зоною рефлексій користувачів в усьому її можливому спектрі), інтегруються як елемент соціальних практик³¹.

Але фендом в своєму нормальному існуванні орієнтований не лише на вирішення суто внутрішніх проблем підтримання поля масової культури. Він по сьогодні є елементом системи соціальних зв'язків, про що ми згаду-

вали на початку статті.

Наприклад, для нормального функціонування сучасного фендому необхідним є присутність його – як складової культурної інфраструктури – в міському просторі. Мова тут, перш за все, йде про формат конвенту.

На радянському (та й пострадянському, в межах т.зв. «старого фендому») просторі характерною рисою при проведенні таких заходів була принципова орієнтація на усталену систему «горизонтальних» зв'язків поміж учасниками. Система зв'язків між діями фендому була насиченою, але форми контактів між фендомом та «зовнішнім» соціальним світом – залишалися досить ускладненими³².

Ідеальним випадком тут було проведення конвенту поза межами міського простору (аж до радикального варіанту конвенту «Комарина плешь» (1987), чиї межі проведення були відокремлені від «соціалізованого» простору буквально – він проводився на о. Тузла, на узбережжі Азовського моря). Більшість конвентів в сьогоднішньому російськоцентричному фендомі орієнтовані саме на варіант «виїзних», та проводяться на базах пансіонатів тощо.

Кроком вперед – який, принаймні, дозволив розширити спектр звичних форм взаємодії фендому та навколишньої соціальної реальності – стала зміна формату конвенту з «виїзного» на «міський» (що, помітимо, давно вже стало стандартом для фендому західного, як, наприклад, у випадку найвідоміших польських конвентів – таких як «Полкон» чи «Пиркон»).

Проведення конвенту в міському просторі³³ має можливість переводити дії та практи-

²⁹ Тут треба звернути увагу, що клішування саме по собі не є чимось небезпечним для масової культури; навпаки, кліше є необхідною її частиною, а гра з ними та зміна внутрішнього наповнення (дещо в дусі теорії «міфу» Р.Барта [9] – необхідна умова існування масової культури як культури формульної.

³⁰ З необхідною обмовкою: тут ми говоримо, перш за все, про простір російськомовного фендому – оскільки, наприклад, в українському фендомі останні кілька років з'являються принципові відмінності, які вже не дозволяють сприймати поняття «фендом» в його генералізуючому сенсі (як це було можливо, принаймні, ще до початку 2010-х рр.).

³¹ Найбільш яскравим прикладом тут могло б бути сприйняття української тематики в російській масовій культурі останніх десятиліть – і та політизація української проблематики та реалій, що відбувається в російськомовному фендомі (що, беззаперечно, повинно було б стати темою для окремого розгляду).

³² Ця «непрозорість» конвентів добре відчувається, наприклад, в офіційних реляціях місцевої преси з місць проведення конвентів в СРСР: зокрема, наприклад, це стосується висвітлення «Аеліти» (як першого масштабного повнокровного конвенту в радянському фендомі) (див., напр.: [7]).

³³ Для України спробою такого формату стали конвенти «Зоряний міст» (м. Харків, 1999–2012) та «ЛіТерра-кон» (м. Київ, проводиться з 2014 р.)

ки, характерні (та сприйнятні) для фендому, в площину відкритості для контактів з «незаангажованими» (як із публікою – яка є необхідним елементом та «кров'ю» проведення конвентів, так і з владою та медіа-ресурсами – взаємодія з якими стає взаємовигідною для всіх сторін як в сенсі публісیتی, так і в подальшому сприйнятті конвентів як елементів символічного міського простору [26]).

Таким чином, якщо ми говоримо про розвиток фендому на пострадянському просторі, то можемо фіксувати принаймні дві базові (й різноспрямовані) тенденції, взаємодія та боротьба яких створюють ландшафт існування фендому. По-перше, це проблема герметичності

фендому, його «геттоїзації», де внутрішня самодостатність форм активності його діячів та рекурсивність культурного продукту будують бар'єри для повнокровного розвитку. По-друге ж, є і протилежна тенденція – фендом з готовністю (хоча і з надмірними зусиллями) переходить до «відкритих» форм взаємодії поля популярної культури із суспільством. Диверсифікація, ускладнення його структурних одиниць, збільшення кількості подій, пов'язаних із життям фендому, зростання кількості інтегрованих членів – як і зростання якості взаємодії із соціальним середовищем дають право говорити про можливості подальшого розвитку фендому як елементу суспільства.

Бібліографічні посилання

1. 7Королевств: мир Игры престолов и ПЛИО [Електронний ресурс]. Режим доступа: <https://7kingdoms.ru/> [дата доступа: 20.06.2019].
2. Ashley M. Science Fiction Magazines: The Crucibles of Change. *A Companion to Science Fiction*. – Edit. by David Seed. Oxford 2005. p. 60-76.
3. Knight D. The Futurians. New York, 1977. 276 p.
4. Nowakowski A. Fanzin SF: artyści – wydawcy – fandom, Poznań 2017.
5. Off-Line интервью с Борисом Стругацким [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusf.ru/abs/int.htm> [дата доступа: 20.06.2019].
6. Patten F. A Brief History of the LASFS [Електронний ресурс]. Режим доступа: http://www.lasfsinc.info/index.php?option=com_content&task=view&id=56&Itemid=154 [дата доступа: 20.06.2019].
7. Аникин А. Все возрасты покорны... [Електронний ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/klf/klf_sverdl_1.htm [дата доступа: 20.06.2019].
8. Арбитман Р. Дорогие друзья! [Електронний ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/klf/klf_saratov_3.htm [дата доступа: 20.06.2019].
9. Барт Р. Миф сегодня. *Барт Р. Мифологии*. Москва, 2008. С. 265-323.
10. Борисов В. Миры братьев Стругацких: Энциклопедия. Т. 1 (А – Л), Москва, Санкт-Петербург 1999. – 544 с.
11. Борисов В. Миры братьев Стругацких: Энциклопедия. Т. 2 (М – Я), Москва, Санкт-Петербург 1999. – 560 с.
12. Брандис Е., Дмитриевский В. Фантасты пишут для всех! Неизвестные Стругацкие. Письма. Рабочие дневники. 1963 – 1966. Москва, 2009. С. 465-467.
13. Вахтангишвили И.. *Единство программное и организационное* [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.fandom.ru/klf/oklf_vk_1.htm [дата доступа: 20.06.2019].
14. Володихин Д. Интеллектуальная фантастика. Москва, 2007.
15. Володихин Д. *Поклонение культуре: Статьи о братьях Стругацких*. Севастополь, 2014.
16. Гаррисон Г. Неукротимая планета / пер. с англ. Л. Жданова. *Вокруг света*. № 5. № 9.
17. Журнал «Самиздат» [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://samlib.ru/> [дата доступа: 20.06.2019].
18. Завгородний Б. Воспоминания о Борисе Штерне. *F-хобби*. №. 1(7). 2002. С. 45
19. Записка Отдела пропаганды ЦК КПСС «О серьезных недостатках в деятельности клубов любителей фантастики». *Знание – сила*. 1993. № 7. С. 102-103.
20. Зоряна фортеця [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://starfort.in.ua/> [дата доступа: 20.06.2019].
21. Ивашников К. Клубы любителей фантастики: опыт диалога с властью (1985–1991). *Новый исторический вестник*. № 16. 2007. С. 272-286.
22. История фэндома [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://www.fandom.ru/> [дата доступа: 20.06.2019].
23. Караваев А. 4 истории (визуальные очерки). Волгоград, 2015.
24. Конкурс фантастических рассказов «Коллекция фантазий» [Електронний ресурс]. Режим доступа: <https://kolfan.livejournal.com/> [дата доступа: 20.06.2019].

25. Лаборатория Фантастики [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://fantlab.ru/> [дата доступа: 20.06.2019].
26. Легеза С. Конвент як «місце»: фендом у просторі міста. *Нові нерівності – нові конфлікти: шляхи подолання*. Харків, 2017. С. 291-292.
27. Логинов Ст. Страж Перевала. *Техника – молодежи*. № 3-4. 1988.
28. Материалы Всероссийского совещания по научно-фантастической и приключенческой литературе. *О фантастике и приключениях*. Ленинград, 1960. С. 241-327.
29. Мешавкин С. Мгновение, протяженностью в три дня [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/convent/14/aelita_1981_12.htm [дата доступа: 20.06.2019].
30. Миры Анджея Сапковского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sapkowski.su/> [дата доступа: 20.06.2019].
31. Общество любителей рваных грелок [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ru-grelka.livejournal.com/> [дата доступа: 20.06.2019].
32. Объединенный Клуб фантастики «Великое Кольцо» (проект) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/klf/oklf_vk_2.htm [дата доступа: 20.06.2019].
33. Переслегин С. Бриллиантовые дороги. Переслегин С. Возвращение к звездам: фантастика и эволюция. Москва, Санкт-Петербург, 2010. С. 89-134.
34. Самутина Н. Великие читательницы: фанфикшн как форма литературного опыта. *Социологическое обозрение*. 2013. Т.12. №3. С. 137-194.
35. Світ Фентезі [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://svitfantasy.com.ua/> [дата доступа: 20.06.2019].
36. Семинар Бориса Стругацкого [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://litcenterspb.ru> [дата доступа: 20.06.2019].
37. Серебров Б. Второе рождение «Аэлиты» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/convent/14/aelita_1.htm [дата доступа: 20.06.2019].
38. Серия «Школа Ефремова» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://fantlab.ru/series115> [дата доступа: 20.06.2019].
39. Справка о группе «Людены» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusf.ru/abs/ludeni.htm> [дата доступа: 20.06.2019].
40. Стругацкие. Материалы к исследованию: письма, рабочие дневники. 1972–1977 гг. Волгоград, 2012.
41. Стужук О. Художня фантастика як теоретична проблема. *Слов'янська фантастика*. Київ, 2012. С. 52-63.
42. Суэнвик М. Постмодернизм в фантастике: руководство для пользователя / пер. с английского: А.Чертков. Суэнвик М. *Вакуумные цветы*. Москва, Санкт-Петербург, 1997. С. 433-572.
43. Толкиен Дж.Р.Р. Хранители / пер. с англ. А.Кистяковского и В.Муравьева. Москва, 1982.
44. Харитонов Е. Фантастический печатный самиздат 1966–2006. СССР. СНГ. Россия (*энциклопедия/справочник*). Москва, 2015.
45. Харламов И. I Всесоюзная конференция КЛФ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/about_fan/fanzin_strannik88_1_10.htm [дата доступа: 20.06.2019].
46. Хоббитские игрища 90 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.fandom.ru/convent/87/hobbit_i_1990_3.htm [дата доступа: 20.06.2019].
47. Язневич В. Станислав Лем. Минск, 2014. 448 с.

References

1. 7Korolevstv: mir Igry prestolov i PLIO [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <https://7kingdoms.ru/> [data dostupa: 20.06.2019].
2. Ashley M. Science Fiction Magazines: The Crucibles of Change. *A Companion to Science Fiction*. Edit. by David Seed. Oxford 2005. p. 60-76.
3. Knight D. The Futurians. New York, 1977. 276 p.
4. Nowakowski A. Fanzin SF: artysci – wydawcy – fandom, Poznan 2017.
5. Off-Line intervyyu s Borisom Strugackim [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.rusf.ru/abs/int.htm> [data dostupa: 20.06.2019].
6. Patten F. A Brief History of the LASFS [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.lasfsinc.info///index.php?option=com_content&task=view&id=56&Itemid=154 [data dostupa: 20.06.2019].
7. Anikin A. Vse vozrasty pokorny... [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/klf/klf_sverdl_1.htm [data dostupa: 20.06.2019].
8. Arbitman R. Dorogie druzya! [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/klf/klf_saratov_3.htm [data dostupa: 20.06.2019].
9. Bart R. Mif segodnya. Bart R. Mifologii. Moskva, 2008. S. 265-323.

10. Borisov V. Miry bratev Strugackih: Enciklopediya. T. 1 (A – L), Moskva, Sankt-Peterburg 1999. – 544 c.
11. Borisov V. Miry bratev Strugackih: Enciklopediya. T. 2 (M – Ya), Moskva, Sankt-Peterburg 1999. – 560 c.
12. Brandis E., Dmitrievskij V. Fantasy pishut dlya vseh! Neizvestnye Strugackie. Pisma. Rabochie dnevniki. 1963 – 1966. Moskva, 2009. S. 465-467.
13. Vahtangishvili I. Edinstvo programmnoe i organizacionnoe [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/klf/oklf_vk_1.htm [data dostupa: 20.06.2019].
14. Volodihin D. Intellektualnaya fantastika. Moskva, 2007.
15. Volodihin D. Poklonenie kulture: Stati o bratyah Strugackih. Sevastopol, 2014.
16. Garrison G. Neukrotimaya planeta / per. s angl. L.Zhdanova. *Vokrug sveta*. № 5. № 9.
17. Zhurnal “Samizdat” [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://samlib.ru/> [data dostupa: 20.06.2019].
18. Zavgorodnij B. Vospominaniya o Borise Shterne. F-hobbi. №. 1(7). 2002. S. 45
19. Zapiska Otdela propagandy CK KPSS “O serezhnyh nedostatkah v deyatelnosti klubov lyubitelej fantastiki”. *Znanie – sila*. 1993. № 7. S. 102-103.
20. Zoryana fortetsya [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://starfort.in.ua/> [data dostupa: 20.06.2019].
21. Ivashnikov K. Kluby lyubitelej fantastiki: opyt dialoga s vlastyu (1985–1991). *Novyy istoricheskij vestnik*. № 16. 2007. S. 272-286.
22. Istoriya fendoma [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.fandom.ru/> [data dostupa: 20.06.2019].
23. Karavaev A. 4 istorii (vizualnye ocherki). Volgograd, 2015.
24. Konkurs fantasticheskikh rasskazov “Kollekciya fantazij” [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <https://kolfan.livejournal.com/> [data dostupa: 20.06.2019].
25. Laboratoriya Fantastiki [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <https://fantlab.ru/> [data dostupa: 20.06.2019].
26. Legeza S. Konvent yak “misce”: fendom u prostori mista. *Novi nerivnosti – novi konflikti: shlyahi podolannya*. Harkiv, 2017. S. 291-292.
27. Loginov N. Strazh Perevala. *Tehnika – molodezhi*. № 3-4. 1988.
28. Materialy Vserossijskogo soveshaniya po nauchno-fantasticheskoy i prikluychencheskoj literature. O fantastike i prikluycheniyah. Leningrad, 1960. S. 241-327.
29. Meshavkin S. Mgnovenie, protyazhennostyu v tri dnya [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/convent/14/aelita_1981_12.htm [data dostupa: 20.06.2019].
30. Miry Andzheya Sapkovskogo [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.sapkowski.su/> [data dostupa: 20.06.2019].
31. Obshestvo lyubitelej rvanyh grelok [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <https://ru-grelka.livejournal.com/> [data dostupa: 20.06.2019].
32. Obedinennyj Klub fantastiki “Velikoe Kolco” (proekt) [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/klf/oklf_vk_2.htm [data dostupa: 20.06.2019].
33. Pereslegin S. Brilliantovye dorogi. Pereslegin S. Vozvrashenie k zvezdam: fantastika i evologiya. Moskva, Sankt-Peterburg, 2010. S. 89-134.
34. Samutina N. Velikie chitatelnicy: fanfikshn kak forma literaturnogo opyta. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2013. T.12. №3. S. 137-194.
35. Svit Fentezi [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://svitfantasy.com.ua/> [data dostupa: 20.06.2019].
36. Seminar Borisa Strugackogo [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://litcenterspb.ru> [data dostupa: 20.06.2019].
37. Serebrov B. Vtoroe rozhdenie “Aelity” [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/convent/14/aelita_1.htm [data dostupa: 20.06.2019].
38. Seriya “Shkola Efremova” [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <https://fantlab.ru/series115> [data dostupa: 20.06.2019].
39. Spravka o gruppe “Lyudeny” [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.rusf.ru/abs/ludeni.htm> [data dostupa: 20.06.2019].
40. Strugackie. Materialy k issledovaniyu: pisma, rabochie dnevniki. 1972–1977 gg. Volgograd, 2012.
41. Stuzhuk O. Hudozhnaya fantastika yak teoretichna problema. *Slov'yanska fantastika*. Kiyiv, 2012. S. 52-63
42. Suenvik M. Postmodernizm v fantastike: rukovodstvo dlya polzovatelya / per. s anglijskogo: A.Chertkov. Suenvik M. Vakuumnye cvety. Moskva, Sankt-Peterburg, 1997. S. 433-572.
43. Tolkien Dzh.R.R. Hraniteli / per. s angl. A.Kistyakovskogo i V.Muraveva. Moskva, 1982.
44. Haritonov E. Fantasticheskij pechatnyj samizdat 1966–2006. SSSR. SNG. Rossiya (enciklopediya/spravochnik). Moskva, 2015.
45. Harlamov I. I Vsesoyuznaya konferenciya KLF [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/about_fan/fanzin_strannik88_1_10.htm [data dostupa: 20.06.2019].
46. Hobbitskie igrisha 90 [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupa: http://www.fandom.ru/convent/87/hobbit_i_1990_3.htm [data dostupa: 20.06.2019].
47. Yaznevich V. Stanislav Lem. Minsk, 2014. 448 c.

Зміст

Філософія

Афанасьєва Л. В., Олексенко Р. І.

Сенс щастя в сучасних контекстах індивідуального і суспільного буття C. 3-12

Вершина В. А.

Проблематика одиночства в мировоззренні культури модерна C. 13-20

Даценко В. С.

Майбутнє як філософська проблема C. 21-31

Іщук Н. В.

Особистість та спілкування в теології Христа Яннараса C. 32-38

Маслов Г. М.

Модерністський дискурс про скінченність людського життя в сплетінні філософських, релігійних і наукових підходів C. 39-46

Осетрова О. О.

І. Я. Франко: самопожертва як чинник особистісної та соціальної відповідальності C. 47-54

Павленко І. В.

Логика и реальность C. 55-63

Пісна Ю. В.

Е. Фромм: філософія конфлікту «бути» і «здаватись» C. 64-69

Скляр А. В.

Этика благоговения перед жизнью А.Швейцера: философия доброты и самосовершенствования личности C. 70-78

Політичні науки

Шуліка А.А.

Особливості розуміння прекарності в сучасному політичному дискурсі C. 79-86

Соціальні науки

Легеза С. В.

Фендом як соціальна машина: можливості та тупіки (пост)радянського фендому C. 87-103

Content

Philosophy

Afanasieva L. V., Oleksenko R. I.

Happy sensation in modern contexts of individual and social facilities S. 3-12

Vershyna V.A.

The issue of Loneliness in the worldview of Modern Culture S. 13-20

Datsenko V. S.

The future as a philosophical problem S. 21-31

Ishchuk N. V.

Personality and Communication in the Theology of Christos Yannaras S. 32-38

Maslov G. M.

Modernist discourse on the finiteness of human life in the interweaving of philosophical, religious and scientific approaches S. 39-46

Osetrova O. O.

I. Y. Franko: self-sacrifice as a factor of personal and social responsibility S. 47-54

Pavlenko I. V.

Logic and Reality S. 55-63

Pisna Yu. V.

E. Fromm: The philosophy of the conflict «to be» and «surrender» S. 64-69

Skliar A. V.

The ethics of Reverence for Life of A. Schweitzer: philosophy of kindness and self-improvement personality S. 70-78

Political science

Shulika A.A.

Features of creating precarity in the modern political discussion S. 79-86

Social science

Legesa S. V.

Fandom as a social machine: possibilities and deadlocks of (post)soviet fandom S. 87-103

Наукове видання

**«Філософія та політологія в контексті сучасної культури»
«Philosophy and political science in the context of modern culture»**

Свідоцтво про держреєстрацію Серія КВ № 23204-13044ПР від 19.02.2018

Українською, англійською, російською мовами.

Журнал внесений у Перелік наукових фахових видань України з філософських наук
- наказ МОН від 21.12.15 №1328 (зі змінами від 24.05.2018 №527)

Видається 2 рази на рік

Місцезнаходження редакції:

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
пр. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010.

Телефон (056) 374- 98-66, 374-98-71

E-mail: phip@ukr.net

Редактори:

Оригінал-макет: Михайлюк О. О.

Дизайн обкладинки: Квітка Д.С.

Підписано до друку 05.07.19 Формат 60х84 1/8. Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 18,83. Тираж пр. 100.

Видавництво і друкарня «Ліра»
вул. Наукова, 5,
м. Дніпро, Україна
lira100@ukr.net
+38 (067) 561-57-05, +38 (056) 731-96-57

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
Серія ДК №188 від 19.09.2000 р.