

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. Н. КАРАЗІНА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
СТУДЕНТСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ

**XVI ХАРКІВСЬКІ СТУДЕНТСЬКІ
ФІЛОСОФСЬКІ ЧИТАННЯ:**

**ДО 250 РІЧНИЦІ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ
ГЕОРГА ВІЛЬГЕЛЬМА ФРІДРІХА ГЕГЕЛЯ**

Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів

23–24 квітня 2020 р., м. Харків

Харків – 2020

*Затверджено до друку рішенням Вченої ради
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 6 від 30 березня 2020 р.)*

*Конференція зареєстрована в УКРІНТЕІ МОН України.
Посвідчення № 830 від 18 грудня 2019 р.*

Редакційна колегія конференції:

Карпенко І. В., д. філос. н., проф., декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Прокопенко В. В., д. філос. н., проф., професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Перепелиця О. М., д. філос. н., доц., завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Петренко Д. В., д. філос. н., доц., завідувач кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Чорний Д. М., д. іст. н., проф., завідувач кафедри українознавства Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Редько Є. О., к. філол. н., доцент кафедри українознавства Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Відповідальний секретар:

Терещенко Ю. Д., аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора ІІ. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Адреса редакційної колегії:

61022, Харків, майдан Свободи 6, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, філософський факультет, к. 251, тел. (057) 707-56-61.

XVI Харківські студентські філософські читання: до 250 річниці з дня народження Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 23–24 квітня 2020 р., м. Харків. – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2020. – 60 с.

Тексти подані в авторській редакції. Автори несуть відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу.

ISBN 978-966-285-665-1

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2020.

© Дончик І. М., макет обкладинки, 2020.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

<i>Абашинік Володимир</i>	
Гегель: харківський вимір	5
<i>Прокопенко Володимир</i>	
Лео Штраус і його критика політичної філософії Гегеля	9
<i>Борисенко Єлизавета</i>	
Гегелівська неправдивість постправди	10
<i>Бурянов Денис</i>	
Проблема місця й ролі людини в контексті ідеальної держави Гегеля	11
<i>Давіденко Ілля</i>	
Рецепція в мову: філософська термінологія Гегеля та українська мова	13
<i>Павлюченко Андрій</i>	
Макс Штірнер – младогегельянець, що був проти	14
<i>Терещенко Юлія</i>	
Реконструкція дискусії між Г. В. Ф. Гегелем і Г.-Г. Гадамером та її значення для сучасної філософської думки	16
<i>Щербакова Анастасія</i>	
Критика гегельянської філософії історії в екзистенціалізмі С. К'єркегора	17

ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Анучіна Влада</i>	
Проблема рецепції фундаментальної онтології М. Гайдеггера: «dasein» та українська мова	19
<i>Захліпа Дар'я</i>	
Трансцендентальний схематизм metaphysica specialis: І. Кант і М. Гайдеггер	20
<i>Делеко Данило</i>	
«Смерть бога» та апофатика	21
<i>Мішаткін Антон</i>	
Мартін Гайдеггер: питання про буття через націонал-соціалізм та консерватизм	23
<i>Ягодка Ірина</i>	
«Надлюдина» – це філософ: «філософ» як «надлюдина» у філософії Ф. Ніцше	25

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Бринов Віталій</i>	
Роль релігії в суспільстві з точки зору християнського реалізму	27
<i>Дзекун Євгенія</i>	
Екзистенціальний бунт як анархічний вимір свободи	28
<i>Добровольська Вікторія, Шкода Сергій</i>	
Піратство як вияв анархізму: філософський аспект	29
<i>Жовтоног Ірина</i>	
Атрибут екзистенції – «буття-для-іншого» (Ж.-П. Сартр)	30
<i>Пикало Андрій</i>	
Критика антисемітизму у філософії Т. Адорно та М. Горкгаймера	32
<i>Потоцкая Дар'я</i>	
Трансформація системи цінностей сучасного общества	33
<i>Серов Костянтин, Місевич Світлана</i>	
Проблема формування еколого-моральних цінностей особистості в контексті суспільної діяльності	34

<i>Скляр Катерина</i>	35
Онтологія актуальності у філософських практиках Джанні Ваттімо	
<i>Старченко Наталя</i>	37
Дискурс жіночої влади в українському суспільно-політичному русі	
<i>Урвін Євгенія</i>	38
The concept of judging (according to Fuller and Radbruch)	
<i>Чабан Валерія</i>	39
Феномен страху у філософській традиції та сучасному світі	

ФІЛОСОФІЯ І ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ, КУЛЬТУРОЛОГІЯ, ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЯ, УРБАНІСТИЧНІ СТУДІЇ

<i>Костенко Ганна</i>	
Міжкультурна комунікація як філософсько-антропологічна проблема: поглинання та перетворення імперською культурою культури колонізованої (окремі характерні стратегії на прикладі російсько-українських культурних відносин)	42
<i>Нурияхметов Денис</i>	44
Культури сорому в епоху модерну	
<i>Овчаренко Наталія</i>	46
Антропологічні константи: закони соматичних змін та еволюція свідомості людини	
<i>Ткаченко Ольга</i>	47
Репрезентація школи як гетеротопії в сучасній дитячій літературі	
<i>Штирбул Валентин</i>	49
Метаморфози Орфея в сучасній масовій культурі	
<i>Шум Ольга</i>	51
Міф і література Японії як проблема традиції та інновації	
<i>Astapova Yana, Prystyuk Kateryna</i>	52
Socio-cultural landscape of Kharkiv in the context of philosophy	

ВІЗУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО ТА МЕНЕДЖМЕНТ КУЛЬТУРИ

<i>Автісян Маргарита</i>	
Зародження образу трансгуманізму в цифровому просторі: культурно-антропологічний аналіз	54
<i>Богданова Юлія</i>	
Трансформація основних представлень о теле в кінематографі от его начала до наших дней	55
<i>Васейко Вікторія</i>	
Чи може AI створювати мистецтво?	57
<i>Скубіна Наталія</i>	
Авторська стилістика відеоігор у контексті візуальної культури XXI століття	58

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

*Абашик Володимир,
доктор філософських наук,
доктор філософії Єнського університету імені Ф. Шмаллера,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії
імені професора Г. В. Шада
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

ГЕГЕЛЬ: ХАРКІВСЬКИЙ ВИМІР

«Харківська університетська Гегеліана» має досить давню традицію та є найстарішою не лише в Україні, але й у всій Східній Європі, адже від самого заснування Харківського університету 5 листопада 1804 р. у ньому активно вивчали різні аспекти філософії великого німецького класика. Як відомо, перший професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського університету, Йоганн Баптист Шада (1758–1834), був колегою Гегеля в Єнському університеті. Під час викладання в Єні в 1799–1804 рр. Й. Б. Шада був спочатку приват-доцентом, а з 1802 р. – екстраординарним професором. У цей час він представив філософську систему, яка мала три складові: 1) трансцендентальну логіку; 2) натурфілософію (філософію природи); 3) філософію духу. Першу частину Й. Б. Шада опрацював у «Новому нарисі трансцендентальної логіки та метафізики за принципами науковчення» (1801), друга частина та частково третя частина становлять підґрунтя його «Системи натурфілософії та трансцендентальної філософії в поєднанні» (1803/1804) у двох томах. В основу останньої праці Шада поклав єнський курс лекцій під назвою «Єдина філософія природи та філософія духу» (1802), у якому центральну роль відігравали два поняття – «філософія духу» та «абсолютне знання» [14].

Унаслідок запрошення й переїзду Й. Б. Шада до Харкова влітку 1804 р. третя частина його філософської системи залишилася незакінченою. Однак його молодший колега по Єнському університеті Г. В. Ф. Гегель (1770–1831), який викладав там із 1801 р. до 1806 р. спочатку як приват-доцент, а потім як екстраординарний професор (1805), використав напрацювання Й. Б. Шада у «Феноменології духу» (1807), де названі поняття (філософія духу та абсолютне знання) відіграють важливу роль. В «Енциклопедії філософських наук у нарисі» (1817) Гегель також використав троїчну структуру філософської системи Й. Б. Шада. Ці пізніші праці Гегеля, по-перше, переважали напрацювання Шада у змістовному сенсі та, по-друге, виказували й виказують великі впливи на розвиток усєї світової філософії [8]. Однак потрібну структуру енциклопедії та два ключові терміни Гегель запозичив із єнських праць Й. Б. Шада, майбутнього професора філософії Харківського університету [6, с. 102].

Завдяки рекомендації німецького письменника та куратора Єнського університету Й. В. фон Гете (1749–1832) 1 лютого 1804 р. Й. Б. Шада був призначений на посаду професора кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського університету. Під час «Харківського періоду» (1804–1816) Йоганн Баптист (тут його звали Іван Єгорович) Шада розгорнув активну діяльність [2]. Окрім завідування кафедрою, він був членом Вченої ради Харківського університету, кілька років був обраний на декана Етико-політичного відділення (факультету), а також заснував «Харківську філософську школу І. Є. Шада». У Харкові Й. Б. Шада видав важливі твори, серед яких «Чиста та прикладна логіка» (1812), «Підручник природного права» (1814), «Про повернення Європі свободи» (1814). У них він розробив нову філософську систему. «Харківська філософська система І. Є. Шада» мала три складники: 1) теоретичну філософію (логіка, метафізика); 2) практичну філософію (етика, психологія, естетика, педагогіка, природне право); 3) історію філософії. Саме в межах останньої частини І. Є. Шада посилався на різні аспекти філософії Гегеля, якого розглядав як учня Шеллінга [15].

До Гегеля та окремих аспектів його філософії апелювали представники «Харківської філософської школи І. Є. Шада». Передусім варто назвати наступника І. Є. Шада на харківській філософській кафедрі Андрія Івановича Дудровича (1782–1830). Він спочатку був

лектором (1812) та ад'юнктом (1815), потім екстраординарним (1818) та ординарним професором (1820) кафедри теоретичної і практичної філософії, а в 1829–1830-х рр. – ректором Харківського університету. У 1814 р. Дудрович захистив під керівництвом професора І. Є. Шада докторську «Інавгураційну дисертацію про істинне поняття філософії та її абсолютну необхідність». Пізніше один із його харківських студентів писав, що професор А. І. Дудрович читав курси не лише за підручниками свого вчителя, але також знайомив їх із позиціями «...Ляйбніца, Вольфа, Шеллінга, Гегеля. Його аудиторія завжди була наповнена слухачами всіх курсів та факультетів, включно з медиками» [6, с. 321].

У лекціях та публікаціях до вчення Гегеля звертався також наступник А. І. Дудровича на філософській кафедрі Харківського університету в 1831–1834 рр., професор Федір Федорович Чанов (1783–1862). Його основними працями були «Огляд курсу філософії, для викладання в Імператорському Харківському університеті» (1831), «Вступна лекція, читана в Харківському університеті березня 10 дня 1831 року» (1831), «Промова про основні форми, які зображують явища морального життя, або про основні моральні обов'язки людини, що визначають як ступінь її морального удосконалення, так і спосіб досягнення її призначення» (1832), «Вступна лекція з теорії естетики» (1833) [5]. Зокрема, у першій роботі Федір Чанов наголошував: «Шеллінг та Гегель (Берлінський професор філософії) стверджують, що ідея філософії є наслідком самої філософії, а отже, до самої філософії попереднє поняття та визначення її неможливе» [6, с. 397].

Окремі аспекти філософії права, логіки та антропології Гегеля викладав у Харківському університеті ад'юнкт Йозеф Іванович Гренберг (1802–1862), який працював тут із 1828 р. до 1834 р. [6, с. 437]. До цього він навчався у знаменитому Кенігсберзькому університеті (1819–1821), де слухав лекції професора-кантіанця Г. Б. Єше й вивчав психологію у відомого професора Й. Ф. Гербарта, а з 1825 р. стажувався в університеті Гіссен, у якому викладав знаний гегельянець Г. Й. Гілдебрандт. Саме під впливом Гегеля та Гілдебрандта була написана магістерська дисертація «Міркування про відношення, у якому перебуває загальне право до позитивного права, до філософії позитивного права, до політики та етики» (Харків, 1833) Йозефа Гренберга [1].

У 1820–1840-х рр. вчення Гегеля в Харківському університеті популяризував Іван Якович Кронеберг (1788–1838), випускник і доктор філософії Єнського університету (1807), у якому він слухав лекції самого Гегеля. З 1819 р. Іван Кронеберг був ад'юнктом латинської мови та старожитностей, з 1820 р. екстраординарним професором, а з 1821 р. – ординарним професором Харківського університету, де в 1823–1829 та 1833–1836 рр. також обіймав посаду ректора. Як прихильник натурфілософії та естетики Шеллінга, професор Іван Кронеберг у своїх харківських лекціях та публікаціях, зокрема у восьмій частині серії «Брошурки» (1831), викладаючи філософську позицію французького гегельянця Віктора Кузена, знайомив місцевих читачів з особливостями філософських та естетичних поглядів Гегеля [6, с. 369–371].

Матвій Миколайович Протопопов (1794–1857), який був випускником Харківського університету (1822) та викладав тут філософські дисципліни до 1850 р., також апелював до Гегеля в лекціях та працях [4]. Зокрема, у докторській дисертації «Розвідка про істинний предмет філософії та відповідний тому склад її» (1839) професор Протопопов звертався до змісту різних робіт Гегеля. Так, посилаючись на «Енциклопедію філософських наук» Гегеля, харківський філософ розглядав його філософську систему (логіку, філософію природи, філософію духу). Водночас Матвій Протопопов писав: «Нарис філософії, як його подає Гегель згідно зі своїм поняттям про цю науку, вирізняється надзвичайною простотою разом із досконалою повнотою систематичного складу» [12, с. 61].

Харківський учень професора А. І. Дудровича та майбутній славіст Ізмаїл Іванович Срезневський (1812–1880) спочатку згадував Гегеля в магістерській дисертації «Нарис про сутність та зміст теорії в науках політичних» (1837) [6, с. 542]. Потім він написав докторську дисертацію «Нарис про предмет та елементи статистики й політичної економії в порівнянні» (1839), у якій посилався на науковий авторитет філософа Гегеля. Так, у контексті згаданої теми Ізмаїл Срезневський наголошував: «І прийде час, коли статистика засяє всім

своїм світлом, коли вона осяє ним, як сонцем, усю систему політичних наук... Сестрі історії, їй уже недовго залишилося чекати світанку цієї зорі, недовго чекати на своїх Гердерів та Гегелів» [13, с. 105]. У 1841 р. під час стажування в європейських університетах Ізмаїл Срезневський слухав лекції одного з перших біографів Гегеля, професора Кенігсберзького університету Й. Ф. К. Розенкранца [6, с. 549–550].

Професор кафедри філософії Харківського університету Федір Олександрович Зеленогорський (1839–1908) був прихильником англійської філософської традиції, тому під час «Харківського періоду» (1874–1908) на лекціях та в працях виступав із критикою німецької класики, зокрема позицій Канта та Гегеля. Так, у докторській дисертації «Про математичний, метафізичний, індуктивний та критичний методи дослідження й доведення» (1877) він розглядав Канта та Гегеля як представників «інтуїтивної (метафізичної) школи» логіки [9, с. П]. Водночас Федір Зеленогорський підкреслював: «Ця школа стверджує, що явища світу вибудовуються нами за законами нашого розуму (Кант), й існують вони не інакше, аніж за законами розуму (Гегель). Отже, логіка, або наука про закони розуму та мислення, не лише не залежить від інших наук, але має право й повинна приписувати вищі закони іншим наукам, оскільки вся дійсність, що її вивчають науки, врешті-решт має бути зведена до основних законів нашого розуму, або нашого мислення» [9, с. 9–10].

Як «суб'єктивну логіку», так і «об'єктивну логіку» Гегеля [10, с. 135–140] аналізував у роботах наступник Ф. О. Зеленогорського професор Павло Емілійович Лейкфельд (1859–1932), який був випускником (1883) Харківського університету й викладав тут до 1920 р. У праці «Різні напрями в логіці та основні завдання цієї науки» (1890) він зараховував логіку Гегеля до «метафізичного напрямку», посилаючись на роздуми самого Гегеля в його «Об'єктивній логіці». Цікаво, що, порівнюючи формальну логіку та «метафізичну логіку», харківський філософ дійшов такого висновку: «Виходить, що й “формальна логіка” як у “вузькому”, так і в “більш широкому значенні цього слова” може стати метафізичною, – якщо тільки тут зробити відповідні доповнення, наприклад, Гегелева «суб'єктивна логіка» є, власне, логікою “формальною, у більш широкому значенні цього слова”...» [10, с. 140].

Філософію релігії Гегеля критикував у лекціях і творах Тимофій Іванович Буткевич (1854–1925), який із 1894 р. був професором богослов'я Харківського університету. Так, у другій книжці двотомної праці «Релігія, її сутність та походження (Огляд філософських гіпотез)» (1904) Тимофій Буткевич присвятив цьому питанню розділ «II. Вчення Гегеля про релігію та її сутність» [7, с. 38–100]. Однак за всієї критики харківський богослов таки виказує певні симпатії до позиції німецького філософа й наголошує: «Заслуга ж Гегеля полягає в тому, що він, керуючись раціональними міркуваннями, вказав на важливе значення теоретичного елемента в релігії, який не лише принизили, але й повністю відкинули попередні мислителі (Кант, Якобі, Шляєрмахер, романтики та естетики). Залишається лише пожалкувати, що Гегель надто однобоко зрозумів значення цього елемента; а через це він так і не зміг правильно та ґрунтовно визначити, у чому ж необхідно покладати взагалі сутність релігії» [7, с. 100].

До філософсько-правової тематики Гегеля зверталися в лекціях та працях харківські юристи та філософи права. У цьому контексті варто назвати Кипріяна Миколайовича Яроша (1854–1921), випускника юридичного факультету (1876), який спочатку був стипендіатом, приват-доцентом (1877), екстраординарним професором (1885), а з 1888 р. – ординарним професором і завідувачем кафедри енциклопедії права та історії філософії права Харківського університету. Серед його праць найвідоміші «Спіноза та його вчення про право» (1877), «Ієремія Бентам, його ставлення до вчення про природне право» (1886), «Питання сучасної моралі» (1888), «Курс історії філософії права» (1907). Так, у першій частині роботи «Історія ідеї природного права» (1881) Кипріян Ярош згадував «царство абсолютного духу в Гегеля» [3].

Гегелівську позицію щодо питання теорії пізнання в лекціях та публікаціях розглядав харківський філософ Ісидор Савович Продан (1854–1919/20). Він викладав у 1906–1918 рр. в Харківському університеті й був прихильником «філософії здорового глузду» (Томас Рід та ін.). Так, у «§13. Метод наукової гносеології» монографії «Пізнання і його

об'єкт (Виправдання здорового глузду)» (1913) харківський філософ писав: «Пристаюючи до теперішнього дослідження, ми віримо в можливість наукової гносеології, незважаючи на скептичне заперечення її, що його зробив Гегель. Таке заперечення ще недавно повторив Л. Нельсон, котрий помилково стверджує, що буцімто теорія пізнання взагалі неможлива. Насправді заперечення Гегеля та Нельсона стосується лише тих теорій пізнання, які відкрито чи приховано ґрунтуються на передумовах гносеологічних чи метафізичних. Якщо ж вони не доведені й не утворюють незаперечних та очевидних істин, то теорії, що на них ґрунтуються, справді обертаються в хибному логічному колі: спираючись на свої ж недоведені передумови щодо знання та істини, вони намагаються довести істинність як своєї теорії, так і самих передумов» [11, с. 21]. Водночас Ісидор Продан апелював тут до § 10 «Енциклопедії філософських наук» Гегеля та праці «Про так звану проблему пізнання» (1908) відомого німецького логіка та політичного філософа Леонарда Нельсона (1882–1927).

Як основні висновки належить сказати таке. По-перше, вивчення та критика філософії Гегеля в Харкові починаються від самого заснування Харківського університету (1804). По-друге, у різні періоди майже всі аспекти вчення Гегеля знайшли відгук у широкого кола харківських науковців, причому не лише філософів, але й богословів, істориків, юристів, філологів-славистів та ін. По-третє, харківські науковці апелювали до Гегеля залежно від своєї мети – коли аналізували його філософські погляди (Протопопов, Зеленогорський, Лейкфельд), посилалися на його авторитет (Срезневський) тощо. Такі апеляції мали як відбиток симпатії (Чанов, Кронеберг), так і досить критичне ставлення до Гегеля (Буткевич, Ярош, Продан).

Література:

1. Абашнік В. Харківський курс філософії права (1833) Й. І. Гренберга. *Людина, суспільство, комунікативні технології: матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції, 14–15 вересня 2018 р.* Харків–Лиман, 2018. С. 140–143.
2. Абашнік В. О. Шада Іван Єгорович. *Велика українська юридична енциклопедія: у 20 томах. Том 2: Філософія права* / ред. С. І. Максимов. Х.: Право, 2017. С. 1060–1064.
3. Абашнік В. О. Ярош. *Велика українська юридична енциклопедія: у 20 томах. Том 2: Філософія права* / ред. С. І. Максимов. Х.: Право, 2017. С. 1109–1113.
4. Абашнік В. А. М. Н. Протопопов (1794–1857) и платонизм в Харькове. *Гілея*. 2012. Вип. 57 (№ 2). С. 343–347.
5. Абашнік В. А. Ф. Ф. Чанов (1783–1862) и начала гегельянства в Харькове. *Грані*. 2012. № 2(82). С. 22–25.
6. Абашнік В. А. Харьковская университетская философия (1804–1920). Т. 1: 1804–1850 гг. Х.: «БУРУН и К», 2014. XVI +750 с.
7. Буткевич Т. И. Религия, ее сущность и происхождение (Обзор философских гипотез). В двух книгах. Кн. II. Х.: Типография губернского правления, 1904. 450 с.
8. Гирндт Г. Принципы абсолютной идентичности разума, или первая критическая исходная позиция Гегеля / пер. с нем. В. Абашніка. *Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: матеріали V Харківських міжнародних Сковородинівських читань (29–30 вересня 1998 р.)*. Х.: Університет внутрішніх справ, 1998. С. 113–118.
9. Зеленогорський Ф. А. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. Из истории и теории методов исследования и доказательства. Х.: в Университетской Типографии, 1877. VI, 245, [1] с.
10. Лейкфельд П. Э. Различные направления в логике и основные задачи этой науки. Х.: Типография Губернского Правления, 1890. [4], 387, II с.
11. Продан И. С. Познание и его объект (Оправдание здравого смысла). Х.: Типография «Мирный труд», 1913. XXVI, 472 с.
12. Протопопов М. Рассуждение об истинном предмете философии и соответствующему тому составу ее, написанное для получения степени доктора философии исправляющим должность экстраординарного профессора при Императорском Харьковском университете, Матвеем Протопоповым. Х.: в Университетской типографии, 1838. 67 с.
13. Срезневский И. Опыт о предмете и элементах статистики и политической экономии сравнительно. Х.: в Университетской типографии, 1839. 124 с.

14. Abaschnik V. A. J. B. Schads und Hegels Positionen um 1801. *Hegel-Jahrbuch* 2005. 3. Teil. S. 252–257.

15. Abaschnik W. A. Johann Baptist Schad: Wirken eines Denkers aus dem Coburger Land in der Ukraine von 1804 bis 1816. *Coburger Geschichtsblätter*. Hg. von der Historischen Gesellschaft Coburg e.V. 2002. Heft 3–4. S. 74–87.

*Прокопенко Володимир,
доктор філософських наук,
професор кафедри теоретичної і практичної філософії
імені професора І. Б. Шада
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

ЛЕО ШТРАУС І ЙОГО КРИТИКА ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ

Лео Штраус – один із найвидатніших політичних філософів ХХ століття – автор вельми контroversійний, навколо спадщини якого ось уже кілька десятиліть ведуться запеклі суперечки. Причин для цих дискусій безліч, але однією з них стала характерна особливість творчої манери Штрауса: основним жанром його творів був критичний коментар, у якому Штраус ухилявся від прямого викладу ідей і подавав їх як висновки з аналізу (майже завжди навмисно тенденційного) творів філософів минулого. Ця стратегія, ґрунтуючись на штраусіанській стратегії «читання між рядків», спонукає читача замислитися над тим, з якою метою Штраус звертається до спадщини того чи того мислителя, якщо розуміння або незацікавленість та об'єктивний історико-філософський аналіз ніколи не були його метою.

Критика Гегеля являє собою істотний елемент штраусіанської консервативної революції в політичній філософії. До Гегеля Лео Штраус звертається постійно і з різних приводів, але жодна з його основних робіт не має головною темою саме критику філософії Гегеля. У зв'язку з цим ми приділимо увагу двом найважливішим джерелам: листуванню та обміну полемічними статтями з А. Кожевом, а також курсу лекцій із гегелівської політичної філософії. Якщо полеміка з Кожевом (до неї також потрібно зарахувати книжку Штрауса «Про тиранію») досить добре відома, то друге джерело тривалий час було недоступне через те, що тексти лекцій Штрауса збереглися тільки у вигляді магнітофонних записів і були опубліковані лише 2019 р. [3]. Тому ми приділимо цьому джерелу окрему увагу. Лео Штраус двічі, у 1958 і 1965 р., читав у Чиказькому університеті курс із політичної філософії Гегеля. Це не був традиційний лекційний курс, ідеться радше про кілька теоретичних семінарів, проведених за загальною програмою (усього їх було 14). Для Штрауса така методика була досить звична, про це згадували його учні А. Блаум, С. Бенардет, С. Розен [4]. Основним текстом Гегеля для Штраусового аналізу послужила «Філософія історії».

Штраусіанська інтерпретація філософії історії Гегеля представлена в цьому курсі в концентрованому вигляді, до неї Штраус включив тези про Гегеля, які висував раніше, протягом кількох десятиліть. Своєю чергою, висновки зі згаданого курсу ми знаходимо в пізніх роботах Штрауса. Фігура Гегеля представляє, згідно зі Штраусом, історизм – одну з двох головних інтелектуальних сил модерну, що справили руйнівний вплив як на політичне мислення сучасності, так і на всю сучасність загалом. Поряд із другою силою модерну, позитивізмом, історизм прагне до нейтральності в оцінці суспільства – політики й політичних речей. Однак якщо позитивізм намагається досягти цього, прагнучи голої фактичності, що відкидає ідею Блага (платонівського та аристотелівського *ἀγαθόν*), то історизм підриває класичну політичну філософію тим, що перетворює Агатон на множинні відносні блага й цінності, які належать певній історичній епосі. Історизм немислимий без свого ключового елементу – прогресизму. Гегель – апостол прогресизму, це він вводить у політичне мислення історичний вимір, у якому ідеальний порядок поступово вибудовується в ході історії зі сліпих суб'єктивних дій і неусвідомлюваних цілей.

У чому бачить Штраус помилковість гегелівської прогресистської концепції? По-перше, у царині політичного мислення Гегель замінює метафізику історією: основне питання класичної (грецької) політичної філософії про можливість встановлення найкращого,

справедливого, політичного порядку він замінює питанням про можливість якомога кращого, бажаного, політичного устрою. По-друге, гегелівська філософія історії непослідовна в застосуванні свого принципу й не обертає принцип історизму на себе. Штраус бачить підстави для цього твердження в гегелівському фіналізмі: «Спроба Гегеля довести поступальний і раціональний характер історичного процесу ґрунтувалася на припущенні, що цей процес у принципі завершений; адже якби він не був завершений, то не можна було б, наприклад, бути впевненими в тому, що наступні стадії не призведуть до саморуйнування розуму» [1, с. 129]. По-третє, за твердженням Штрауса, саме Гегель розірвав зв'язок із класичною політичною філософією (яку сам Гегель оцінював високо, як «справжнє філософське мислення»), застосувавши до політичної теорії вимогу науковості й тим самим розчистивши шлях майбутньому позитивізму та перетворенню політичної філософії на політологію. Крім того, Штраус покладає на Гегеля відповідальність за всі інші каліцтва сучасності, що виникли як наслідок «німецького нігілізму», – націонал-соціалізм і комунізм [2]. Він стверджує: «Помилки комунізму були вже помилками Гегеля й навіть Канта» [1, с. 49]. По-четверте, Штраус звинувачує Гегеля в тому, що він здійснив найнебезпечніший варіант секуляризації політичного мислення, трансформувавши християнство з віри на знання, що позбавило всі християнські цінності універсального змісту. Для Штрауса гегелівське неприйняття (або секуляризація) віри й пов'язана з цим концепція особистого Бога затьмарили теологіко-політичну проблему, тобто проблему того, чи (з огляду на множинність людських думок і бажань) життя філософії краще, ніж життя віри. Пропаганда філософського життя Гегелем – через його синтез віри та розуму – ґрунтувалася (згідно зі Штраусом) на забутті цього питання.

Звісно, було б дивно очікувати від такого глибокого мислителя, як Штраус, пласкої однозначності в оцінці великого філософа. Він визнає, що Гегель став, як мінімум, другим за значущістю (після Ж.-Ж. Руссо) мислителем другої хвилі модернізації й майже єдиним, хто не впав у політичній філософії в аморалізм, зберігши зв'язок із класичним політичним мисленням. Штраус стверджує, що всевітньоісторична особистість у Гегеля, попри безчинства, які часто здійснює такий індивід, більш моральна, ніж політичний діяч у Макіавеллі. Характерними є вислови Штрауса в сьомій лекції курсу 1958 року про те, що, незважаючи ні на що, Гегель, на його думку, ніколи б не виправдав Сталіна та Гітлера.

Література:

1. Штраус Л. Введение в политическую философию /пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос; Праксис, 2000.
2. Leo Strauss. German Nihilism. *Interpretations*, 1999. Vol. 26. No. 3. pp. 353–378.
3. Leo Strauss. Leo Strauss on Hegel. Chicago: University of Chicago Press, 2019. 423 p.
4. Rosen S. Leo Strauss in Chicago. *Daedalus*, 2006. Vol. 135. No. 3. pp. 104–113.

*Борисенко Єлизавета
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ*

ГЕГЕЛІВСЬКА НЕПРАВДИВІСТЬ ПОСТПРАВДИ

«Правдивість (Wahrhaftigkeit) у словах та діях – найперший обов'язок перед іншими» [1], – пише Г. В. Ф. Гегель у частині «Філософської пропедевтики», яка стосується моралі та обов'язку щодо інших. Гегель акцентує увагу на тому, що саме чесність (Rechtschaffen) повинна бути в основі всіх людських вчинків. Не важливо, наскільки благородні ті чи ті вчинки, вони можуть бути знівельовані, якщо позбавлені чесності.

Згідно з Гегелем, чесність передбачає низку обов'язків, перший із яких – правдивість. Фактично вона становить відповідність між тим, що є і що людина знає та розуміє, і тим, що вона говорить іншим. Тому неправдивість – її нища протилежність. Власне, Гегель зараховує до неправдивості «...відмінність між намірами людини, які нібито добрі, і належним ставленням та справжніми діями, які злі» [1].

На перший погляд видається, що Гегель говорить про брехню й заперечення її використання в будь-якому вигляді. У його часи таке ставлення й справді було досить прозоре та однозначне, однак тепер поняття «права», «істина» та «брехня», розширившись, стали доволі розмитими. Зокрема, нещодавно в англо-американському середовищі виник термін «постправа» (post-truth), який не можна однозначно оцінити як правду чи брехню в чистому вигляді, адже, як вважає американський дослідник Л. Макінтайр, справа полягає навіть не у фальсифікації чи відмові від фактів, а в їхньому підриві (corruption), «...завдяки яким факти правдоподібно зібрані та надійно використані, щоб формувати переконання про реальність» [3, р. 11]. Такі політичні персоналії, як Д. Трамп чи Б. Джонсон, дозволяють собі демонструвати «недбалу байдужість до того, що є правдою», розповідаючи про те, що глобальне потепління – це вигадка Китаю для атаки на американську економіку – у випадку першого, чи про перевищену вартість членства в ЄС для Британії – у випадку другого. Саме тому наявність префікса «пост-» Л. Макінтайр пояснює в тому сенсі, що він підкреслює не те, що йде за правдою в темпоральному розумінні, а радше те, що затемняє її й робить чимось незначним.

Отже, змінюється й характер риторики. Цю проблематику розвиває американський професор Б. Маккоміскі в роботі «Риторика й композиція постправи». Якщо класична риторика, принципи якої обґрунтовували ще Платон та Арістотель, полягала у словесному маніпулюванні з фактичною даністю, істинами тощо, тобто, врешті, апелювала до істини та, попри всі маніпуляції, була невідривна від неї, то тепер «у цьому світі постправи (без правди чи брехні) мова стає суто стратегічною, без посилання на будь-що, крім себе» [2, р. 8.] Отже, мова замикається сама на собі. Маккоміскі визначає постправду як «...стан, у якому мова не має жодних посилань на факти, істини та реалії» [2, р. 6], і в такому разі мова виявляється лише суто стратегічним медіумом. Основою риторики у світі постправи стає те, що Маккоміскі та деякі інші автори називають, усвідомивши за американським філософом Гаррі Франкфуртом, «bullshit» (з англ. повна нісенітниця, глупство, ахінея), що немає ніякого посилання на істину чи реальність. Окрім цього, головним фактором існування та дієвості таких послань, що не мають жодного істинного змісту, є те, що аудиторія «...не шукає інформації, на якій ґрунтує свою думку, вона домагається думок, що підтверджують її переконання» [2, р. 12]. Тобто переважна більшість людей, чуючи лише те, що бажає, не перевіряє істинності інформації, тому й самим ораторам більше не доводиться перейматись достовірністю своїх висловів.

Повертаючись до Гегеля, зауважимо, що у згаданому уривку філософ напряму не вживає слова Lüge (нім. брехня), а використовує лише Unwahrhaftigkeit (нім. неправдивість), додаючи до слова Wahrheit (нім. правда) заперечну частку. Варто також зазначити, що слова «права» та «істина» ми розрізняємо в українській мові, ці слова слугують перекладом як до англійського слова Truth, так і німецького Wahrheit, які мають обидва значення. Отже, припустимо, що постправду можна віднести до неправдивості в гегелівському розумінні.

Література:

1. Hegel G. W. F. Philosophische Propädeutik URL: <https://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/propaed/index.htm>.
2. McComiskey B. Post-truth rhetoric and composition. Logan: Utah State University Press, 2017. 59 p.
3. McIntire L. Post-truth. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2018. 216 p.

Бурянов Денис
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова

ПРОБЛЕМА МІСЦЯ Й РОЛІ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ІДЕАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ ГЕГЕЛЯ

Постать Гегеля складна й неоднозначна. Його філософія увібрала в себе все, що було цікаве та прогресивне в попередні століття. Недарма в радянські часи інститут філософії видав ціле зібрання його творів, де своє слово у вступних статтях сказали відомі дослідники права, політики, філософії, історії.

Складними й неоднозначними, безумовно, є держава та місце людини в ній. З одного боку, Гегель максимально систематизує роботу громадянського суспільства в державі, з якого вона й випливає, формує права та обов'язки людей, розділяє й досліджує законодавчі, виконавчі органи, а з другого боку, на наш погляд, ідеальна держава, яку будує мислитель у «Філософії права», схожа на тоталітарне суспільство, де все стається лише з волі державних органів.

Так, у зазначеній роботі філософ виступає проти поліцейського нагляду за громадянами, однак абсолютно не вказує меж втручання наглядових органів у приватне життя, паралельно зауважуючи, що суспільне життя переважає над приватним, тобто держава вища за сім'ю. Гегель вбачає у свободі волі один з основних аспектів філософської системи, частину духу, але, своєю чергою, дозволяє та вважає необхідним втручання (у вигляді війни) однієї держави, тобто однієї індивідуальної свободи, в іншу; ба більше, він вважає необхідною й асиміляцію однієї нації іншою, якщо ця асиміляція не пригнічує свободи іншої нації. З огляду на сучасний розвиток держав та інформації, можливості інформаційної війни, асиміляція, яку Гегель вважає нормальною, природною, здатна стати грізною зброєю в разі дезінформації одним суспільством іншого, адже ця асиміляція стається зі згоди та з волі іншої нації, яка може протягом усього «життя» так і не дізнатися істини. Натомість сама війна має бути, відповідно до Гегеля, лише на рівні цивілізацій і не втручатися в інститути сім'ї, громадянського суспільства загалом, але що, тоді армія, точніше люди в армії, не є частинами громадянського суспільства?

Незвичайним і, на наш погляд, недосконалим є ставлення філософа до ситуації в Російській імперії. Гегель пише, що людина ставить над собою монарха, який відповідає вимогам народу, але водночас вказує, що сам народ (як в охлократії) здатен змінити монарха. Філософ зауважує, що для такого переходу потрібен інтелігентний прошарок населення, середній клас буржуазії, яку він ідеалізує, і тоді ці зміни в монархії набудуть чинності.

Отже, у Гегеля Росія (як народ) сама винна в тому, що в неї відстала країна («монархи не виділяються, проте... мільйони людей дозволяють їм владарювати над собою» [2, с. 326]), але водночас, коли сам народ має змінити владу, він не здатен цього зробити, оскільки в Росії є лише багаті та бідні, немає перехідного класу; тоді в чому Гегель звинувачує народ, який поставив монарха над собою? У цьому, на наш погляд, і є велика прогалина в поглядах філософа, оскільки держава в Гегеля, хоч як він не критикував би попередників (наприклад, філософію Платона та його ідеальну державу), також ідеалізована, коли Гегель пише, що народ здатен змінити монарха за власним бажанням, так само як у палатах парламенту, на його думку, депутати представляють окремі суспільні прошарки й відповідають інтересам цих прошарків, і в разі, наприклад, недовіри до депутата населення здатне його замінити. Саме в таких висловах виявляється утопічність поглядів німецького мислителя, від яких він намагався відсторонитися, і саме в таких поглядах можна побачити, що Гегель прагне виставити людину як частину суспільства, центральну й вирішальну в контексті держави, але водночас людина в нього існує ніби як частина певного цілого, яка, коли можна її замінити, має відпасти від цього цілого, щоб воно мало змогу рухатися далі. Так, ми не відкидаємо цього підходу; може, він був актуальний для періоду життя й діяльності філософа, але, з огляду на сьогодні, стверджуємо, що такий підхід узалежнює людину та її місце у світі від примх держави, тож людина перетворюється лише на механізм, який можна замінити.

Ідеальна русійна сила держави – бюрократія. Те, що сьогодні асоціюється з маніпуляціями та обманом, порушенням прав людини, Гегель вважає опорою країни в царині «законності та інтелігентності» [2, с. 336]. Бідні та багаті – абсолютно нормальне явище, єдиний аспект, який має регулювати ці два полюси, – «...будь особою та поважай інших як осіб» [2, с. 98]. Однак у такому разі не зрозуміло, як бідний може поважати багатого, якщо, скажімо, останній має великий достаток і паразитує на праці іншого (без цього майже неможливе буття багатого), а бідний не має чого їсти? У разі солідарності, на наш погляд, суспільство вирівнюється в класових суперечностях, але цього Гегель не допускає, точніше, не розглядає, просто констатує, що наявність багатих та бідних – нормальна практика існування держави, від якої нікуди не дітися.

Отже, людина, хоч і має права та свободи, вважається одним із головних чинників існування держави, однак є лише гвинтом, який допомагає механізму рухатися, тому має бути усуненим у разі несправності.

Права, свободи, свобода волі – усе це ніщо, коли йдеться про державу, особливо в разі конституційної монархії, яка у філософії Гегеля становить найвищий і найкращий приклад держави.

Література:

1. Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. / пер. с нем. М.: Мысль, 1972. Т. 2. 630 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. М.: Мысль, 1990. 524 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. / пер. с нем. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 532 с.

*Давіденко Ілля
Київський національний університет імені Тараса Шевченка*

РЕЦЕПЦІЯ В МОВУ:

ФІЛОСОФСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ ГЕГЕЛЯ ТА УКРАЇНСЬКА МОВА

У цьому невеличкому дослідженні нашою головною метою є висвітлення сучасного стану рецепції Гегелевої філософії українською мовою внаслідок розгляду перекладів обраних понять цієї філософії, як вони наведені у виданнях творів Гегеля українською.

Перш ніж почати таке дослідження, необхідно дати стислий огляд українських перекладів творів Гегеля. Першим із них став «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse», що побачив світ 2000 р. в перекладі Р. Осадчука та М. Кушніра. Другою й поки що останньою з перекладених у повному обсязі робіт була «Phänomenologie des Geistes», видана 2004 р. у перекладі П. Тарашука. Третій наявний переклад становить частину твору: ідеться про переклад І. Івашенком «Вступу» до «Phänomenologie des Geistes», опублікований 2010 року. У нашому дослідженні ми базуватимемося лише на перекладах «Phänomenologie des Geistes», адже поняттєва система цього твору має ширший науковий інтерес. Тепер, після стислого вступу, перейдімо до розгляду обраних понять, визначальних для Гегелевої філософії: «Geist» і системи понять «aufheben» / «Aufhebung» / «Aufgehoben».

Позаяк поняття «Geist» – одне з найбільш визначальних для Гегелевої філософії, було б неможливо помислити повноцінний дискурс щодо неї без адекватної рецепції цього поняття в українську мову. Однак ми не побачимо загальної проблематичності перекладу згаданого поняття, якщо візьмемо до уваги його переклад лише у формі називного відмінка. Сутність колізії, про яку йдеться, розкривається, коли розглянути переклад цього поняття в його вжитку в родовому відмінку, зокрема в назві твору «Phänomenologie des Geistes». Ця колізія полягає в тому, що слово «дух» в українській – омонім: за однакового звучання та написання в називному відмінку воно має різне значення й написання в родовому відмінку. На цьому аспекті акцентує й А. Богачов: «Якщо йдеться про людський (суб'єктивний) дух або дух як запах тощо, ми в родовому відмінку кажемо «духу» («феноменологія духу»), якщо ж йдеться про божественний дух, Святий Дух, кажемо «духа» («феноменологія духа»)» [1, с. 79]. Отже, оскільки, згідно із самим Гегелем [4, с. 361], у «Феноменології...» йдеться саме про феноменологію абсолютного, а не суб'єктивного духа, то коректнішою версією перекладу, зокрема в назві твору, є «Феноменологія духа». Відповідно обидва наявні переклади цього твору хибують на нерозрізнення двох відмінних значень слова «дух» в українській мові, а отже, у цьому аспекті не вповні адекватні оригінальному твору.

Другим поняттям, а точніше системою понять, узятих до розгляду, є «aufheben», «Aufhebung», «Aufgehoben». З радянських часів ми успадкували традицію перекладати ці поняття за допомогою неінформативного вислову «зняття» (відповідно «зняття» та «зняте»), прямої кальки з російського «снятие», «снятие», «снятое». Попри всі нюанси, пов'язані з тим, що твори Гегеля перекладають люди, які не мають філософської освіти, позитивним

моментом стало часткове ігнорування пострадянського узусу щодо перекладу цих понять. Зокрема, П. Таращук у перекладі «Феноменології духа» намагався використовувати зв'язку понять «касування – скасування», «скасоване» [2, с. 36, 90]. Однак такий підхід до перекладу цієї системи понять не був остаточно реалізований через несистемність використання пропонуваніх відповідників: наприклад, П. Таращук перекладає пасаж «Was dem Individuum an dieser Bewegung erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns; was aber noch übrig ist, ist die Vorstellung und die Bekanntschaft mit den Formen» [4, с. 26] як «На позиції, з якої ми починаємо цей рух, нам не треба, коли брати до уваги ціле, касувати саме існування, однак треба (і це потребує якогось вищого виду перетворення) скасувати форми в тому вигляді, як вони репрезентовані нам в уявленні і знайомі нам» [2, с. 36], використовуючи для перекладу одного поняття два відповідники водночас. Є й інший підхід до перекладу цих понять, поданий у «Німецько-українському словнику гуманітарних наук»: «підіймання», «підняття», «підняте» [3, с. 27, 28]. Крім зазначених підходів, наявна й пропозиція щодо синхронізації українського перекладу з англійським або польським, яку висловив, зокрема, І. Бурковський; згідно з нею «aufheben» можна перекладати як «сублація», або «знесення» [1, с. 81].

Отже, розглянувши переклади обраних понять, можемо констатувати незавершеність рецепції Гегелевої філософської термінології українською мовою, що, попри позірне негативне значення для дискурсу, становить позитивний стимул до подальшого розроблення цієї проблематики.

Література:

1. Богачов А., Бурковський І. Термінологія німецької класичної філософії. *Філософська думка*. 2016. № 1. С. 75–82.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук. К.: Основи, 2004. 476 с.
3. Німецько-український словник гуманітарних наук. К.: Дух і літера, 2009. 158 с.
4. Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hauptwerke in sechs Bänden, Bd 2. Hamburg: Meiner, 1999. 526 S.

Павлюченко Андрій

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

МАКС ШТІРНЕР – МААДОГЕГЕЛЬЯНЕЦЬ, ЩО БУВ ПРОТИ

Філософія Гегеля мала величезний вплив на всю західну філософію. Під впливом його думок перебували десятки видатних мислителів, які доповнювали або критикували спадщину Гегеля, зробивши собі ім'я, але серед них був той, кого в академічному середовищі не заведено згадувати як шановану персону. Ідеться про Макса Штірнера, автора «Єдиного і його власності».

У всій книжці Штірнера відчутний вплив гегельянської школи: і у використанні діалектичних прийомів (взаємопереходи, діалектика понять, знамениті «тріади» тощо), і в елементах спекулятивного мислення. Однак багато в чому, взираючи на Гегеля, Штірнер пристрасно та рішуче відштовхується від нього й нападає на найважливіші основи гегелівського світогляду. Для Штірнера абсолютно неприйнятні в Гегеля і його апіорно-спекулятивне конструювання життя, і його етатизм та панлогізм, і реакційна апологія наявних порядків, але найголовніше – повне розчинення особистого в загальному, живого та трепетно-неповторного – у безособовому й духовному, «мого» – в абсолютному. Гегель, що зводить людину до приватного моменту розвитку Абсолютної Ідеї, яка ігнорує особистість, гіпостазує поняття, був повним антиподом Штірнера, що поклав життя та особистість в основу світогляду й люто викривав культ «привидів»-ідей, деспотизм Духа й мислення. Багато сторінок «Єдиного» присвячені явній чи прихованій полеміці з Гегелем [2].

Штірнер сказав нове слово, напавши на наявні вчення, теорії та уявлення про особистість, її місце й роль у Всесвіті та суспільстві, тож мало хто тоді його адекватно зрозумів, а більшість впливових мислителів засудили Штірнера. Запозичивши загальний метод філософствування в Гегеля, а методологію критики відчуження у Феембаха, у поглядах

на проблему особистості – центральну проблему його філософії – Макс Штірнер усе-таки глибоко оригінальний. Попри всі численні недоліки, кричущі суперечності та двозначності, учення Штірнера вражає новизною, глибиною, сміливістю та багатством думки [2].

Штірнер відразу після публікації «Єдиного» став небажаною персоною серед академічного середовища, його просто не сприймали серйозно; ось що писав про «Єдиного» Віндельбанд: «У кінці цього ряду стоїть дивна книга Штірнера “Єдиний і його власність”, щодо якої до пуття не знали, чи лежала в цій праці парадоксальна серйозна думка, чи вона мала тільки стати пародією на критику згаданої раніше критики будь-якої критики» [1]. Бернд А. Ласка, один із дослідників Штірнера, підкреслює, що в академічному середовищі цікавитися Штірнером – це не дуже шанована праця (автор уживає термін «поганий тон»).

Штірнер міг бути назавжди втрачений для історії, якби його філософією не зацікавився Джон Маккей, який 1898 р. видав книжку «Макс Штірнер, його життя та діяльність». Завдяки цій праці ми можемо казати про «ренесанс Штірнера». До 1900 р. Штірнер став чимось більшим, ніж просто філософською примхою, хоч усе-таки залишався, як завжди, набагато менш значущою фігурою, ніж на те заслуговував. Відродження Штірнера збіглося з відкриттям Ніцше, тож на цьому тлі Штірнерові була відведена роль прото-Ніцше. Карл Льовіт зазначав, що «Штірнера часто порівнювали з Ніцше, доходило навіть до того, що Штірнера сприймали як “інтелектуальний арсенал”, з якого Ніцше дістав зброю» [3].

Історія публікації «Єдиного» підтверджує тезу про відродження: сорок дев'ять видань вийшли поміж 1900 та 1929 р. Ідеться, зокрема, про чотирнадцять німецьких видань, десять видань російською, сім японською, шість англійською, також ця робота була опублікована французькою, іспанською, нідерландською та польською мовами. Пізніше, у 1968 р., вийшло нове німецьке видання «Єдиного» – перше з 1929 р. Перше відтоді, коли 1954 р. Анрі Аврон пов'язав Штірнера та екзистенціалізм.

У 1971 р. побачило світ перше всебічне дослідження філософії Штірнера, яке будь-коли з'являлося англійською мовою, – «Нігілістичний егоїст» Роберта Патерсона. Чимало студентів зацікавилися Штірнером після публікації роботи Вільяма Бразілла «Молоді гегельянці», а також роботи Девіда Маклаллана «Молоді гегельянці та Карл Маркс», адже автори цих розвідок приділяють значну увагу саме ідеям Макса Штірнера.

Починаючи з середини 1980-х знову помітні періодичні хвилі зростання інтересу до філософії Штірнера. У 1985 р., через сто років після видання «Єдиного і його власності», сучасні, переважно англійськомовні філософи змінили підхід до сприйняття, позиціонування та переосмислення цієї роботи. Наприклад, Сол Ньюмен, британський теоретик із політичних питань та центральний мислитель пост-анархізму, розглядає Штірнера як ключову фігуру в розробленні нової радикальної критики західного суспільства. Ця інтерпретація Штірнера привернула увагу та схвалення Ернесто Лаклау, аргентинського філософа та політичного теоретика, праці якого заклали підґрунтя постмарксистського дискурс-аналізу Есекської школи. Ендрю Кох теж пов'язував Штірнера з постструктуралізмом, опублікувавши 1999 р. статтю «Макс Штірнер: Останній гегельянець чи перший постструктураліст?», у якій проаналізував філософію Штірнера, критику ним ідеалістичної філософії та ідей гуманізму, виділив співзвучність його підходу з підходами Фуко.

Сьогодні дослідники перевідкривають філософію Штірнера, вбачаючи в ній досі нереалізований потенціал, і використовують її, щоб краще розуміти й досліджувати філософію анархізму, індивідуалізму та нігілізму.

Література:

1. Віндельбанд В. Избранное: Дух и история / пер. с нем. М.: Юрист, 1995. 687 с.
2. Рябов П. Проблема личности в философии классического анархизма. М.: Вузовская книга, 2007. 340 с.
3. Lowith W. From Hegel to Nietzsche. New York: Columbia University Press, 1964. 464 p.

РЕКОНСТРУКЦІЯ ДИСКУСІЇ МІЖ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЕМ І Г.-Г. ГАДАМЕРОМ ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Предмет нашого дослідження – аналітика ідей традиції німецького ідеалізму, що її здійснив Г.-Г. Гадамер у його версії філософської герменевтики – інтелектуального напрямку, який вважають реакцією на розповсюдження історичистських і переніалістських (у межах неокантіанства) тенденцій у філософській культурі, а також на захопаність низки сучасних Гадамеру філософів у перспективі здобуття «справжнього знання», запропоновані фізиками, хіміками, біологами, математиками та ін. [3, р. 79].

Серед завдань, поставлених перед філософською герменевтикою, був критичний перегляд Гегелевої концепції рефлексії. Гадамер щодо цього зазначав: «У своїй герменевтиці я прагнув подолати примат самосвідомості й особливо заобони ідеалізму, укорінені у свідомості» [цит. за 3, р. 79].

Сучасні інтерпретатори творчості Гегеля й Гадамера, зокрема Р. Б. Піппін (R. B. Pippin), вважають за потрібне з'ясувати, які фрагменти ідеї рефлексії здавалися Гадамеру нерелевантними філософській парадигмі його часу, і водночас знайти дещо, що може стати в пригоді філософам на теперішньому етапі розвитку філософської культури.

Для Гадамера Гегель був тим мислителем, який здійснив багато важливих реформ: розгорнув критику кантівського формалізму; зануривши Дух в історію, вилучив фігуру потойбіччя зі структури філософського дискурсу; запропонував знищити диференціацію між філософією та історією філософії. Крім того, саме Гегель одним із перших заклав підґрунтя напрямку досягнення культури, який згодом трансформувався в течію, що отримала назву інтелектуальної історії: читачі, долучаючись до артефактів минулого, не знайдуть у них прихованих сенсів, «які чекають на своє відкриття», – інтелектуальне надбання минулого сучасний філософ використовує наче матеріал, з якого конструює нові концепції, концепти й сенси [3, р. 89].

Водночас, на думку Гадамера, багато фрагментів гегелівської думки не відповідають запитам, які виникли перед мислителями в нових філософських парадигмах, не змогли пережити свою епоху – епоху німецького ідеалізму. Однією з таких ідей була вже згадана ідея рефлексії. Гегелівська рефлексія має необмежені епістемологічні властивості: дійсність не містить того, що людина не може досягнути. Вичерпне знання про світ можливе, воно здобує в системі Гегеля; мислення вміщує весь світ і навіть Дух.

Гадамер рішуче відкидав таке розуміння рефлексії з огляду на те, що в його картині філософії рефлексія завжди обмежена історичною епохою, у якій вона відбувається. Крім того, вона обмежена мовою свого часу.

З другого боку, гегелівська думка про те, що «центральним актом свідомості є не репрезентація, схоплення чогось у думці, а активне конструювання», конструювання нових уявлень на певному історичному та інтелектуальному тлі, яке будь-який мислитель отримує в спадщину від попередників, пасує думці Гадамера [3, р. 89]. Цей погляд може бути долучений до розвитку уявлень про природу розуміння, що його пропонує Гадамер у межах проекту філософської герменевтики, але за умови перенесення діалектичних інструментів із феноменологічної царини в герменевтичну [3, р. 90].

Література:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 637 с.
2. Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies / trans. by P. Ch. Smith. New Haven, London: Yale University Press, 1976.
3. Pippin R. B. The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 369 p.

КРИТИКА ГЕГЕЛЬЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ С. К'ЕРКЕГОРА

Думка Гегеля, безумовно, справила суттєвий вплив на філософію К'еркегора: якщо ще в «Або-або» посилання на Гегеля мають характер помірної критики, але більше тяжіють до поміркованого аналізу, то вже в «Заключній ненауковій післямові» К'еркегор ретельно досліджує ті руйнівні наслідки, які має гегельянська концептуалізація загальної історії для екзистуючого індивіда. Ця критика проходить червоною ниткою через увесь текст зазначеної праці в супроводі уявних експериментів, що мають на меті описати індивідуальне буття мислителя, який намагається екзистувати «в ідеї» світового процесу – не лише самого Гегеля, а й прибічників гегельянського методу К'еркегор іронічно називав «фантастичними створіннями».

«Фантастичного» характеру набувають ті стосунки, що виникають у гегелівській думці між розумністю історичного процесу, сферою етичного та об'єктивністю; проблематичність цих стосунків цікавить К'еркегора в контексті індивідуальної спроби «приміряти» його на індивідуальне екзистування. Сфера етичного відіграє важливу роль в екзистенціалізмі К'еркегора: саме з етичного починається екзистування у власному сенсі, тобто таке, що втілюється з середини рефлексивного становлення індивіда, який робить етично значущий вибір, тоді як на естетичній стадії життєвого шляху індивід існує в собі безпосередньому (тобто нереклексивно й несвідомо). Розглядаючи всесвітню історію, індивід має справу із сукупністю випадкових результатів, не підпорядкованих жодній етичній закономірності: «У всесвітньоісторичному суттєву роль відіграють інші фактори, фактори, відмінні від етико-діалектичного: наприклад, там ідеться про випадкове, про гру сил, із середини якої перетворювальна цілокупність історичного життя повністю поглинає вчинок індивіда, щоб, зрештою, перетворити його на щось, що вже безпосередньо йому не належить. Не бажаючи добра всіма силами своєї душі, не бажаючи зла з диявольською скутістю, людина не може бути впевненою, що стане всесвітньоісторичним явищем <...> Однак як індивід стає таким? З етичної точки зору, він стає всесвітньоісторичним явищем суто випадково» [1, с. 149].

Етичне як предмет споглядання становить ідеальну можливість, яку можна мислити незалежно від внутрішнього ставлення індивіда до етичного – він здатен екзистувати із середини естетичної безпосередності й звертатися до етичної проблематики лише як цікавого предмета роздуму. Для етичної стадії важлива не так співвіднесеність етичного з конкретним нарративом, як рішучість, що наполегливо потребує дій, щоб утілити вибрану *можливість* у дійсність, і ця рішучість цілком залишається категорією прозорості внутрішнього. Своєю чергою, гегельянська думка здійснює своєрідне злиття внутрішнього та зовнішнього, вона усуває суперечності, тоді як екзистуючий в етичному індивід перебуває в середині суперечності, у середині *або-або*, якому з позиції *поваги до морального закону* призначено бути усунутим не як рівнозначному й тотожному можливостям, але крізь призму перетвореного вибором рішення: «Що довше триває життя й що довше екзистуючий індивід завдяки діям вплетений у тканину наявного існування, то важче йому відділити етичне від зовнішнього й легше знайти підтвердження метафізичної ідеї, згідно з якою зовнішнє – це внутрішнє, а внутрішнє – це зовнішнє, причому одне повністю пропорційне іншому. У цьому й полягає спокуса, і етичне щодень стає чимраз менш досяжним, оскільки містить істинну й надлишкову напругу нескінченності» [1, с. 152].

Напруга індивідуального екзистування, що виникає внаслідок постійної рефлексивної співвіднесеності цього екзистування з абсолютним (етичним або релігійним), вищою мірою суб'єктивна й організована граничною пристрастю. Об'єктивність, своєю чергою, виводить індивіда за межу його екзистенції в такий спосіб, що він не може співвідносити себе з чимось абсолютно, а лише щодо й порівняно з іншими. Індивід, що розуміє себе краплиною в морі, чії хвилі розбиваються об каміння світового процесу розумною волею Абсолютного Духа,

опиняється нездатним на абсолютне ставлення до будь-чого, оскільки абсолютне ставлення Духа до себе крізь індивіда (так само, як і крізь інших) вже помістило його в «абсолютне» ставлення незалежно від його власної участі. Воля та розум індивіда, що створюють його екзистенцію як свідому, лишаються винесеними за межі його самого – навіть усвідомлюючи свою роль (хай яку малу) у русі історичного процесу, він мусить усвідомлювати її як кінцеву й розсіяну та опиняється винесеним за межу нескінченного відношення до Бога, оскільки вимушений мислити це ставлення тільки крізь призму загальної залученості, у якій відіграє лише відносну та кінцеву роль.

Така критика гегельянської думки близька за настроєм до ніцшеанської інтерпретації тієї шкоди, що може мати історія для життя: попри принципово антитеологічний характер думки Ніцше, у його розумінні користі історії та модусів відношення індивіда до неї (монументального, антикварного та критичного) відстежується акцент тієї пристрасті, з якою індивід може залучатися в стосунки з історичним – пристрасті, що гегельянською думкою просто виключена з розгляду. У тяжінні до об'єктивності гегелівської та гегельянської думки є анігіляція не лише індивідуального як особистісного, але й того способу буття, у контексті якого про індивіда має сенс говорити як про екзистуючого. Це тяжіння створює ситуацію, у якій етичне винесене за межу індивідуальної екзистенції – і навіть більше «<...> надійно доведено, що об'єктивне спонукання людини, яке схиляє її до того, щоб перетворитися на спостерігача, у сучасному слововжитку вважають етичною відповіддю на запитання, що мені варто робити етично» [1, с. 147].

У к'єркегорівській критиці гегелівської філософії історії «криза метафізики» набуває особливого ракурсу, у якому цій кризі не потрібна «смерть Бога», щоб бути доступною погляду: у центрі думки К'єркегора постає екзистуючий індивід з усіма неминучими розривами, притаманними екзистуванню. Таке «надто людське» постає протиставленим об'єктивності й тотальній розумності гегельянської філософії історії, завдяки чому К'єркегор додає екзистенційний компонент до традиції некласичного філософування, яка за його життя ще тільки зароджувалася.

Література:

1. К'єркегор С. Заключение не научное послесловие к «Философским крохам» / пер с датского Н. Исаевой, С. Исаева. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005 680 с.
2. К'єркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / пер. с датского, вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой, С. Исаева. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011. 807 с.
3. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Литературные памятники / пер. с нем., сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 158–230.

ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦІЇ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА: «DASEIN» ТА УКРАЇНСЬКА МОВА

Поняття «Dasein» – одне з найбільш визначальних понять Гайдеггерової філософії, тож, відповідно, без адекватної рецепції цього поняття на рівні перекладу не можна помислити цілісний академічний дискурс щодо неї. Отже, завдання нашого дослідження – розглянути найпоширеніші варіанти перекладу зазначеного поняття, наявні в сучасному українському академічному середовищі.

Тут ми маємо підійти до питання адекватності й мети перекладу філософського твору: «...показати розмаїття інтерпретацій оригіналу, а не обмежувати його точкою погляду перекладача, іншими словами, не уречевлювати горизонт можливих інтерпретацій тексту, адже за умови хибної інтерпретації конкретного поняття та неузгодження конкретних понять з поняттєвою мережею горизонт інтерпретацій оригіналу через переклад істотно звужується чи взагалі зникає» [4, с. 112]. Щоб виявити найбільш відповідний підхід до перекладу поняття «Dasein», звернімося до кількох найпоширеніших серед сучасних дослідників візій: «присутності», «тут-буття», «ось-буття».

Попри те що «присутність» як варіант перекладу поняття «Dasein» є прямою калькою з російського «присутствие», цей термін має прихильників в українському академічному середовищі. Зокрема, І. Бурковський пропонує варіант перекладу «присутність» як цілком прийнятний: він зазначає, що термін, виражений «звичайним» словом, кращий за варіант «ось-буття», адже «da» не є прямим відповідником «ось», «ось», на його думку, є лише зовнішнім корелятом «тут», тож, щоб розуміти таке «звичайне» слово як специфічно використане для цієї проблематики, достатньо його пояснити, ввівши контекст використання [2, с. 117]. Утім, ця візія зазнає критики з боку інших дослідників, зокрема В. Кебуладзе, який пояснює проблематичність використання «присутності» як відповідника «Dasein»: «“Присутність” є калькою з німецького слова “Anwesenheit”. У Цоліконських семінарах Гайдеггер розрізняє “Dasein” та “Anwesenheit”» [2, с. 117].

«Німецько-український словник гуманітарних наук» подає варіант «тут-буття» як український відповідник поняття «Dasein» [6, с. 42]. Зокрема, використання його як відповідника до поняття «Dasein» наявне в роботах А. Дахнія [3, с. 73]. Утім, цей варіант перекладу також наражається на критику. Наприклад, його критикує А. Богачов, посилаючись на розмежування «тут» («Hier») і «там» («Dort») у «Бутті і часі»: «“Тут” (“Hier”) і “там” (“Dort”) можливі тільки в якомусь “ось” (“Da”), тобто коли є суще, котре як буття “ось” розімкнуло просторовість. Це суще посідає в самому власному бутті характер незамкненості. Вираз “ось” означає цю істотну розімкненість» [1, с. 186].

Через цитований уривок монографії А. Богачова від критики перекладу поняття «Dasein» як «тут-буття» перейдемо до розгляду останнього варіанту перекладу цього поняття – «ось-буття». Згідно з критерієм, наведеним у попередніх заувагах, «ось-буття» видається кращим відповідником за «присутність»; з іншого боку, він у смисловому аспекті ширший за «тут-буття»: «Рішення перекладати “Dasein” як “ось-буття” має, отже, серйозне підґрунтя, адже для самого Гайдеггера структура “Dasein” містить і “тут” (“hier”), і “там” (“dort”)» [5, с. 105]. Тож є підстави вважати «ось-буття» найбільш відповідним варіантом для перекладу «Dasein».

Отже, розглянувши варіанти перекладу поняття «Dasein», можемо дійти висновку, що остаточного консенсусу щодо перекладу зазначеного поняття українською досі не знайдено, що, однак, видається позитивним моментом, адже створює підґрунтя для подальшого розроблення цієї проблематики.

Насамкінець можемо припустити, що невдовзі ця дискусія поновиться, адже А. Богачов готує український переклад «Буття і часу», у якому пропонує перекладати поняття

«Dasein» як «єство». Утім, у нашому дослідженні ми не брали до розгляду цю пропозицію, адже поки що не знайомі з перекладацькою стратегією А. Богачова.

Література:

1. Богачов А. Досвід і сенс. К.: Дух і Літера, 2011, 336 с.
2. Богачов А., Бурковський І. Семінар лабораторії наукового перекладу. *Філософська думка*. 2016. № 2. С. 113–118
3. Дахній А. Два джерела екзистенціального мислення Мартина Гайдегера. *Sententiae*. 2010. XXII № 1. С. 63–74
4. Іващенко І. До питання про умови можливості перекладу філософського тексту (на прикладі перекладів «Вступу» до «Феноменології духу» Г. В. Ф. Гегеля). *Філософська думка*. 2010. № 3. С. 111–123.
5. Кебуладзе В. «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдегера: проблеми перекладу. *Філософська думка*. 2015. № 5. С. 99–108.
6. Німецько-український словник гуманітарних наук. К.: Дух і літера, 2009. 158 с.

Захлина Дар'я
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ СХЕМАТИЗМ METAPHYSICA SPECIALIS:

І. КАНТ І М. ГАЙДЕГЕР

Адже Кант і в останні роки життя писав: «Схематизм – одне з найскладніших місць. Я вважаю цей розділ вирішальним»

М. Гайдегер [4, с. 1]

Нарис кантівського схематизму як продукту трансцендентальної здатності уяви ми подаватимемо з дотичних інтерпретації М. Гайдегера позицій. Укорінення останньої серед обґрунтувань метафізичних проєктів завдячує тому, що за конституюванням суцього лишає перевагу в питанні предметного поля metaphysica generalis, але цим не обмежується. Вбачаючи те, що ціллю metaphysica specialis висувається аналіз буття [суцього], класична її архітектоніка достатньою мірою не обійняла дотепер ані форм, ані варіацій синтезу суцього як такого, перш ніж вести мову у форматі наперед заданого *що*. В онтичному досвіді виявлення принципів буттєвого поклада суто умовне, тому трансцендентальна аналітика, границі якої визначають міру запитування про суще, становить онтологічну необхідність. У коментаторській традиції цей відступ свідчить про деструкцію метафізики з центром у λόγος.

Трансцендентальна здатність уяви в І. Канта займає медіальне положення між афіціюванням і мисленням, однак вона вперше прочиняє апіорну схему суцього, крізь яку *«усе зустрічне від самого початку приводиться до згоди, і лиш у зв'язку з котрим воно може виявитись і неузгодженим»* [4, с. 1]. Темпоральність і топологічність її координат не оминають конечності пізнання, ба більше, вони в парадоксальний спосіб її передбачають, як і перспективи metaphysica specialis, екстремуми якої мають характер рухомого начерку пропозиції. Через позбавлення схеми безпосереднього об'єкта споглядання, за очевидністю ігнорується і її *бути*, завдяки чому контури суцього вперше набувають вигляду подоби. Чисте споглядання не існує самодостатньо, тому повнота представлення кантівської моделі часу вимагає співучасті чистого мислення, за розмітку якого відповідають категорії кількості, якості, відношення й модальності. У часовимірі їм еквівалентні ряд, зміст, порядок і сполучення. Нас цікавить субстанціональність часу як категорії відношення, оскільки в її світлі ми означаємо «Тепер» як репрезентанта неперервності часу, самототожності й самовідтворення, що лежать у засновку схеми. У гайдегерівській критиці двом модусам «Тепер» відповідають *услід*-утворення і *про*-утворення образів чистого синтезу. Отже, трансцендентальна здатність уяви не послуговується часом як довільним полем, щоб утілити цілі своєї діяльності, а сама структурно йому відповідає. Час є синоптичною сіткою імагінації, і онтологічний вихід до нетематизованого буття [суцього] полишає дескрипції виказу на користь такого первинного ладу втримання суцього, що давав би останньому змогу повсякчас залишатися в масштабах

актуальної розгортки, водночас не анулюючи конечності як ключової риси, сутнісно близької грецькому визначенню границі. Обсяг тезисного викладу не дає змоги вичерпно розібрати *metaphysica specialis*, однак ми не пориваємо з претензіями щодо необхідності висвітлення темпоральних засад буття в сутнісному узгодженні з когнітивною спроможністю як такою.

Внутрішнє відчуття часу І. Кант позначив латинським *plus ultra*: безпосередньо надана душі диференція чуттєвої форми без матерії та енергії самої чуттєвої присутності. Послугуючись аристотелівською схемою, можемо виділити сутність сушого крізь його внутрішню форму, де глибинна артикуляція зосереджується не на пошуку розбіжностей із матеріальною складовою, а в підведенні того та іншого до єдності ідеї буття. У матерії сушого буття її час постають індиферентно, отримуючи власне обґрунтування внаслідок аналітики *Dasein*. Сполучник *i* серед двох автономних і рівноправних в онтології понять причиняє буття самого буття, чим *i* є час; останній, у свою чергу, ретардує себе через панораму буття, «*тому пізній філософії доводиться прагнути нездійсненого – відновлення неповторного в надії, що неповторне парадоксальним чином неминуче*» [8, с. 36].

Література:

1. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Книга 2. Новоевропейская философия; [пер. с франц. В. Ю. Быстрова]. СПб: Владимир Даль, 2007. 400 с.
2. Захлипа Д. Онтологічно-контекстуальне положення часу: між еоном і ретардаціями Ніццо. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62.
3. Кант И. Критика чистого разума; [пер. с нем. Н. Лосского, сверен и отредактир. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным, примеч. Ц. Г. Арзаканяна]. М.: Эксмо, 2007. 736 с.
4. Пеггелер О. Новые пути с Хайдеггером; [пер. с нем. и предисл. А. В. Перцева и О. А. Матвейчева]. СПб.: Владимир Даль, 2019. 640 с.
5. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики; [пер. с нем. Никифорова О. В.]. М.: Логос, 1997. URL: https://www.kph.npu.edu.ua/le-book/klasik/data/heideg/kant_met/.
6. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии; [пер. с нем. А. Г. Чернякова]. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
7. Хайдеггер М. Что такое метафизика? [пер. с нем. В. В. Бибикина]. 2-е изд. М.: Академический Проект, 2013. 288 с.
8. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
9. Paul Guyer. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
10. William D. Blattner. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Лелеко Данило

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

«СМЕРТЬ БОГА» ТА АПОФАТИКА

Епохальна «Смерть Бога», яку прогнозував Фрідріх Ніцше у «Веселій науці», – одна з ключових подій в історії європейської філософії й думки взагалі. Саме тому це явище осмислювали багато філософів. Проте назва згаданого «феномену» відсилає нас до іншої галузі думки – теології, говорячи про Бога. Тож наша мета – зіставити два шляхи розуміння «смерті Бога» – філософський (в особі Мартіна Гайдеггера) та теологічний (в особі Жан-Люка Марйона та Христоса Яннараса).

У праці «Слова Ніцше “Бог помер”» Гайдеггер пропонує тлумачити слова «Бог» та «християнський Бог» як надчуттєвий світ – простір метафизики [5, с. 170]. Цей простір, на думку Гайдеггера, становить «саме серце» західної філософії, яка має генетичний зв'язок з античними філософами, насамперед із Платоном. Ідеальний, чи надчуттєвий світ, згідно з платонівським вченням, сприймають як по-справжньому наявний, що стоїть онтологічно вище за світ фізичний. Таку метафізичну картину успадкувала християнська середньовічна філософія, а за нею й думка Нового часу.

Першим противником «платонізму» як виразника всієї європейської метафізики став Фрідріх Ніцше, проголосивши «Смерть Бога» [5, с. 171].

Натомість гайдеггерівська критика «Бога метафізики» полягає в тому, що Абсолют ще від часів Арістотеля розуміють як першопричину чи першорухий і, як наслідок, немає «буття», а є лише суще з переваги. Це призводить до того, що справжнє буття забувається, а західна думка «полинає в суцшому».

«Смерть Бога» у філософії, однак, є викликом для теології – тієї галузі знання, що займається богопізнанням. На цей виклик відповіли два мислителі, належні до різних конфесій: французький католицький філософ і теолог Жан-Люк Марйон та грецький православний теолог Христос Яннарас.

Ці два мислителі звернулися до ранньохристиянської думки Сходу, а саме до «Ареопагітик» Псевдо-Діонісія Ареопагіта.

Стрижнем Ареопагітського корпусу є уявлення про апофатичне богослов'я, суть якого полягає в неможливості виносити стверджувальні судження щодо сутності Бога. Тобто Божество виходить за межі суцього і є абсолютно трансцендентним для людини, стаючи джерелом буття всього суцього. «А їм варто було було б знати, що всі закони буття затвердив саме Він, адже Він – Причина всього суцього, хоч водночас Він не має жодного стосунку до суцього, бо ж перевищує все суще і надсуцце...» [2, с. 101]. Бог стає «Божественним мороком».

Таке розуміння Бога вкрай близьке до гайдеггерівського «Ніщо», яке також лежить поза межами суцього, його не можна адекватно висловити людською понятійною чи будь-якою іншою мовою.

Апофатичну програму для відповіді європейському нігілізму бере як Жан-Люк Марйон, так і Христос Яннарас. Проте, попри схоже джерело, висновки двох теологів, з одного боку, подібні, а з іншого – ні.

Жан-Люк Марйон у праці «Від “смерті Бога” до божественних імен: теологічний шлях метафізики» вказує на неспроможність адекватного заперечення Божества в понятійних межах. Французький теолог виділяє два типи атеїзму – понятійний та тоталітарний [4, с. 4]. Перший являє собою обмежений науковий погляд на «Бога» й виведення його «смерті» зі спростування певного поняття про Нього. Тоталітарний заперечує Бога лише з ідеологічних розумінь. Єдиним можливим для «адекватного аналізу», на думку Ж.-Л. Марйона, є понятійний атеїзм, і саме з ним згаданий дослідник і працює.

Головним недоліком понятійного атеїзму є акцент на визначенні імені Божества. Будь-яке поняття чи множина понять визначені через свою обмеженість. Проте, говорячи про Абсолют, у межах понятійного атеїзму дати йому вичерпне поняття не можна.

Надання Богу певних імен у межах християнської теології пов'язане з іншим ареопагітським методом – катафатикою. Він являє собою «піднесення до Божества, яке спричиняє будь-які речі в межах феноменального світу. Однак катафатичний шлях не суперечить апофатиці, а доповнює її: маючи багато імен, Бог вищий од їх усіх через те, що він сутнісно вищий за будь-кого суцього.

«Знаючи це, богослови оспівують його і як Безіменного, і як відповідного будь-якому імені. Він безіменний... Багатоіменний він проте...» [1, с. 107]. Отже, «смерть Бога» як дискваліфікація регіонального поняття Бога ніяк не суперечить апофатичній теології. «Смерть Бога» тягне за собою смерть «Смерті Бога» [4, с. 28].

Підбиваючи підсумки, Жан-Люк Марйон стверджує, що живе Божество християнства – це не певна філософська абстракція, яка має бути засуджена розумом та існувати з «потреби». Людина сприймає Бога не через метафізичні судження, а через екзистенціальне прийняття Його дару любові (який не повинен «бути» з потреби).

Другий мислитель – Христос Яннарас – розкриває розуміння «Смерті Бога» в роботі «Гайдеггер та Ареопагіт, або про відсутність та непізнаваність Бога».

Грецький теолог вбачає в цьому «феномені» хибне сприйняття західним християнством спадщини східної теології загалом та Діонісія Ареопагіта зокрема. Апофатика відбилася в західній традиції, проте виявила себе тільки як «апофатика сутності» [6, с. 6]. Божество та його непізнаваність розуміють лише в гносеологічному розрізі, формально

визнавши обмеженість людського розуму в богопізнанні. Метафізично-філософська теологія схоластики та інші спроби раціонального доведення існування Бога лише звели його в межі метафізичної абстракції, смерть якої й проголошував Ніцше.

Справжнє розуміння апофатичної теології збережене на православному Сході, де її розуміли особистісно: богопізнання – це динамічна подія відносин [6, с. 25]. Особистість не можна зрозуміти внаслідок понятійного обмеження й раціональних конструкцій, можна пізнати лише спосіб буття через досвід прямого спілкування з ним. Бог являє себе особистість.

Важливим для розуміння апофатичної особистості є паламітське розмежування сутності Бога та Його Енергій. Божественні Енергії – це сили та премудрості Абсолюту, виявлені у світі тварному [3, с. 202]. Так, сутнісно Божество абсолютно трансцендентне й неможливе для прямого пізнання, проте людина може причаститися Божественних Енергій і в такий спосіб досягти «обожнення». Так само не можна пізнати сутність особистості, але можна досягнути спосіб буття через причастя до її енергій.

Отже, апофатика східного богослов'я не обмежується простою відмовою від будь-яких позитивних суджень щодо Абсолюту, а відкриває унікальний шлях богопізнання – богоспілкування.

«Подолання метафізики» та «смерть Бога» як явища одного порядку мають не просто атеїстичний або нехристиянський характер, а дають новий інтелектуальний простір для теологічної думки.

Література:

1. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах *Общественная мысль: исследования и публикации*. М., 1990, Вып. II. С. 168.
2. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии. Послание к Тимофею Святого Дионисия Ареопагита. *О таинственном богословии – Историко-философский ежегодник: журнал*. 1991. № 90. М.: Наука. С. 220.
3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. К.: Путь к Истине, 1991. С. 95–259.
4. Марион Ж.-Л. От «смерти Бога» к божественным именам: теологический путь метафизики / пер. с франц. С. Ермакова. М.: Логос. С. 30.
5. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». Работы и размышления разных лет / пер. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. С. 168–217.
6. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. *Избранное: Личность и Эрос* / пер. Г. В. Вдовин. М.: Роспэн, 2005. С. 39.

Мишаткін Антон

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

МАРТІН ГАЙДЕГГЕР: ПИТАННЯ ПРО БУТТЯ ЧЕРЕЗ НАЦІОНАЛ-СОЦІАЛІЗМ ТА КОНСЕРВАТИЗМ

Німецький філософ Мартін Гайдеггер досі залишається дуже суперечливою фігурою. Приводом для цього є невирішеність у питанні: був він націонал-соціалістом чи «нацистським філософом». Які є думки щодо цього? Карл Ясперс у мемуарах пише: «Я не впізнав свого друга й більше не мав довіри до нього. Тепер, коли Гайдеггер став учасником насилля, я почував у ньому навіть загрозу для себе» [6, с. 66]. Натомість Ганна Арендт зазначає, що Гайдеггер «був надто молодий, щоб здобути науку з приголомшливого зіткнення» [1, с. 145–156].

Мартін Гайдеггер народився, жив та помер. Чи можемо ми так сказати про одного з найскладніших філософів, як він сказав про Арістотеля, починаючи свою лекцію? З одного боку, можемо. Так ми підтвердимо слова Гайдеггера, що «я працюю поза моїм “я є”, поза тим, що я можу досягти з нього, поза моїм інтелектуальним і фізичним походженням та оточенням» [2]. Тому ми можемо сказати, що філософія починається з протистояння життю. Однак, відповівши на наше запитання «ні», ми маємо більше підстав зіптовхнути життя з

філософією в *полемосі*, споглядаючи за тим, як вони конституують одне одного. Ми маємо справу з *протистоянням*. Існування *Dasein* (термін Гайдегера) само собою є протистоянням.

Найгучніше протистояння, яке доходить до нас уже багато років, яке затихає або ж зростає з новою силою, – це питання про антисемітизм і нацизм Гайдегера. Це питання порушують із кожним виданням праць філософа. Однак 2014 р., коли світ побачили «Чорні зошити», або ж світ їх побачив, дискусія актуалізувалася. Іронічно те, як колись сам Гайдегер залишив коментар наперед: «Хто знає мене лише з моїх публікацій, той мене не знає» [3, с. 225]. Тому виникає запитання: наскільки чесними були ті «дослідники», які, ще не прочитавши «Зошитів», в один голос заявили, що ми повинні відмовитися від Гайдегера? Чи, може, є щось, що «загубилося» від погляду стражів філософії?

Воно таки є. Це нотатка з пізніх 1930-х років, у якій Гайдегер пише: «Націонал-соціалізм – це сила майбутнього, лише якщо за всіма нинішніми справами та словами він ще замовчує про щось і якщо сила цього замовчування направлена в майбутнє. Якщо нинішнє є те, що хотіли створити й досягнути, то залишається лише жаяхатися розпаду» [4, с. 114].

Саме тому ми можемо бачити розрізнення «нацизмів» у філософа. Ідеться про «націонал-соціалізм духу» й «вульгарний націонал-соціалізм». Перший не становить ідеології, тому що категорії «ідеології» чужі істинній потребі німецького народу. Ідеологічне пристосування до нацизму відбувається в «буржуазно-ліберальних формах». «Німці – це народ іншого Початку» [5, с. 97]. «Вульгарний націонал-соціалізм» становить повну протилежність «духовному». Це ідеологія, яка «знає», що потрібно німцям. Він використовує «махінацію» та «машинерію» як образ існування. У цих думках Мартін Гайдегер звертається до філософського трактування єврейства, юдейства в контексті історичного буття. На його думку, між юдаїзмом та «вульгарним нацизмом» багато спільного. Тобто «вульгарний націонал-соціалізм» так само єврейський, як і «американізм», «англіцизм» та «більшовизм». Тому, як патетично та емоційно зауважує Петер Травні, «Аушвіц може бути інтерпретований як “самознищення” єврейства. Ця думка знищує знищених ще раз» [7, с. 111].

Антисемітизм Гайдегера досліджують Петер Травні, який визначає антисемітизм як «буттєво-історичний», і Донателла ді Чізарє, що говорить про «метафізичний антисемітизм».

Травні зауважує, що Гайдегер створює антисемітизм нового типу, який приховував від самих нацистів, бо вони були «полярні». Гайдегер зрівнює юдаїзм та християнство, юдейсько-християнський монотеїзм, що є передвісником і джерелом «сучасних систем тотальних диктатур», тому націонал-соціалізм виступає як епіфеномен юдаїзму. Говорячи про «подолання метафізики», Гайдегер каже про подолання «вульгарного націонал-соціалізму» як останнього, необхідного втілення західної метафізики» [7, с. 29].

Ді Чізарє також вважає «антисемітизм» Гайдегера не «расистським», а «філософським», «метафізичним». Не практичним – на цьому ще раз зауважимо. Авторка показує німецьку традицію антисемітизму: від Лютера до Канта, від Гегеля до Ніцше, після чого з'являється й Гітлер. Поняття «метафізичний антисемітизм» базується, як пише Чізарє, на словах самого Гайдегера, коли він зауважує, що єврейське питання – «не расове, а метафізичне, це питання про різновид людства, яке взялося в порядку всесвітньоісторичного завдання з корінням вирвати Існуюче з Буття» [6, с. 131].

Отже, можемо сказати, що, *по-перше*, «антисемітизм» та «націонал-соціалізм» Гайдегера не практичні, вони філософські; *по-друге*, ці положення онтологічно обумовлені й не прості в розумінні «нашвидкуруч»; *по-третє*, філософія Мартіна Гайдегера досі залишається для нас недослідженою й невідомою, тому потребує глибокого аналізу, а не «публіцистських “істинних” висловів стражів філософії». Саме тому ми не маємо права відмовлятися від думки Гайдегера та стирати її з історії філософії.

Література:

1. Драч Г. В. История одного доклада. *Вопросы философии*. 2018. Вып. 5. С. 145–156.
2. Heidegger M. The basic problems of phenomenology / trans. by A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982. xxxii+396 p.
3. Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 2015. Bd 97: Anmerkungen I–V. 530 S.

4. Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 2014. Bd 94: Überlegungen I–VI. 536 S.
5. Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 2014. Bd 95: Überlegungen VII–XI. 456 S.
6. Lukacs G. The Destruction of Reason / цит. за К. Кунц. Совесть нацистов, пер. с англ. А. Л. Антипенко. М.: Ладомир, 2007. Humanities Press, 1981. 325 p.
7. Trawny P. Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 2015. 144 S.

*Ягодка Ірина
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

«НАДЛЮДИНА» – ЦЕ ФІЛОСОФ: «ФІЛОСОФ» ЯК «НАДЛЮДИНА» У ФІЛОСОФІІ Ф. НІЦШЕ

Часто можна почути про «надлюдину», та й саме поняття багато хто використовує у своїх висловах. Однак чи можна «надлюдиною» назвати філософа? Що Ніцше мав на увазі насправді, ми не знаємо, тому є безліч інтерпретацій цього поняття. Я висуну свою інтерпретацію «надлюдини» саме як філософа й поясню, хто вона така взагалі.

«Надлюдина» в Ніцше – це не представник якоїсь обраної раси або народу. Якщо Ніцше іноді й називає її аристократом, то це не означає, що надлюдиною народжуються. Це людина, яка пододала в собі те, що заважає життю вільної особистості, це той, хто створив себе сам. Надлюдина не обмежує себе моральними рамками. Водночас «вона» може мати будь-які мотиви, але пріоритет для неї, головне мірило добра – зростання власної волі. «Коли Заратустрі виповнилося тридцять років, він покинув батьківщину та озеро батьківщини й пішов в гори. Тут насолоджувався він своїм духом та своєю самотністю і протягом десяти років не втомлювався щастям своїм». Бо «хто підіймається на найвищі гори, той сміється над всякою трагедією сцени та життя» [3, с. 9, 36]. І найголовніше тут – «підіймається». «Така людина» не подобається натовпу, бо «вона» виходить за межі, які здаються природними для обивателя, хоча зведені штучно за допомогою моралі й релігії. Надлюдина – абсолютно вільна особистість, яка свідомо бере на себе відповідальність за свої вчинки й прокладає шлях у культурі. Тобто творить, а не руйнує. Надлюдина ізолюється від натовпу. Сфера її буття – елітарна культура, яка існує для небагатьох. Надлюдина любить життя, захищає культуру, спростовуючи безвольність «маси».

Чи не знаходите ви тут схожість із поняттями «філософ» і «натовп» та їхніми взаємовідносинами? Хто такий філософ? Під словом «філософ» я маю на увазі втілення індивідуальності; той, хто творить себе сам і сам встановлює погляди. Той, хто подолав «натовп» і вийшов із нього. Філософ вільний. Вільний у думках і судженнях, у виборі. Вільний, головне, від впливів. «Сам у себе на думці» – це надто грубо. Філософ – людина самостійна, «повнолітня» [1]. П. Рікер вважає, що «...суб'єкт, здатний оцінювати свої дії, формувати свої переваги, пов'язані з предикатами “хороший” чи “поганий”, а отже, здатний спиратися на ієрархію цінностей у процесі вибору можливих дій, – тільки такий суб'єкт може визначати самого себе» [4, с. 346–348]. Найцікавіше «визначати самого себе», як це робив Заратустра і як це робить «філософ». Він за собою нікого не тягне й не впливає насильно. Так само його складно потягнути або повести за собою. Отже, філософ стоїть вище від «натовпу», тому що «не-залежний».

Для філософа (і Надлюдини) характерний зв'язок зі світом, а отже, зв'язок із «натовпом». Як вони взаємодіють? «Натовп» може послухати філософа, піти за ним, знайшовши в цьому сильну точку опори, виставити його як покровителя, хоча сам філософ і не примушував до такої дії. А може, навпаки, повністю відмовитися від погляду філософа й принципово, ніби всупереч, самостійно скласти план дій. Так ситуація виникала й із Надлюдиною. «Раніше хула на Бога була найбільшою хулою; але Бог помер, і разом із ним померли й ці хулители... тепер хочемо ми, щоб жила Надлюдина» [3, с. 4, 13]. Звернімося до Платона: «...чи можна, щоб натовп допускав і визнавав існування краси самої по собі, а не

багатьох красивих речей або самої сутності кожної речі, а не безлічі окремих речей? ...отже, натовпу не властиво бути філософом... і значить, ті, хто займається філософією, неминуче викликать її осуд...» [5, с. 343]. Тобто «натовп» не тільки не може зрівнюватися з філософом, а й не може бути «ним», не може диктувати; через завісу, яка вкриває очі «загальної маси», «натовп» не може прийти до філософії, якою її визнає сам філософ. Що за «натовп» і як розуміти, що «натовп – це єдине утворення, єдина істота, наділена колективною душею. Риси натовпу не мають нічого спільного з тими рисами, якими наділені складові її індивіди. Це не сума індивідів, не якась середня з цих окремих індивідів сукупність... Натовп – тимчасовий організм, наділений колективною душею» [2, с. 30–32]. У якому контексті я вживаю слово «натовп»? Це звичайний синонім до слів «уряд, влада, управління, релігійні скупчення» тощо, тому й «натовп» у лапках.

Отже, вважаю Ніцше Надлюдиною філософом чи ні – залишається з Ніцше. Чи можна назвати філософа Надлюдиною? Риси та характеристики, звісно, схожі та збігаються. На мою думку, важливіші тут відносини між «людиною» (чи то філософом, чи то Надлюдиною) та «натовпом». Тому «сміливу людину», що встала над «натовпом», пішла «в гори», спробувала вийти за межі світу посередності, розірвати невидимі кайдани рабства, називайте на свій розсуд. Здається, мав рацію директор архіву Ніцше у ФРН С. А. Емге, який сказав, що вчення Ніцше – «це лише заклик до вищих норм життя» [6, с. 354], що він і хотів показати через образ Заратустри – Надлюдини. Чому тоді не сказати б те саме про філософів?

Література:

1. Кант И. Что такое Просвещение?» (1784) / *Кант И. Собр. Соч. в 6-ти томах. Т. 6.* М., 1966. С. 25–35.
2. Лебон Г. Психология масс / пер. Н. Стариков. М.: Neoclassic, 2015. 224 с.
3. Ницше Ф. В. Так говорил Заратустра / пер. Ю. Антоновского. М.: Азбука-Аттикус, 2003. 416 с.
4. Новая Философская Энциклопедия в 4-х т. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 346–348.
5. Платон. Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова, вступ. ст. Е. Н. Трубецкого, коммент. В. Ф. Асмуса, прим. А. А. Тахо-Годи, 2-е изд. М.: Академический проект, 2015. 398 с.
6. Рахматуллин Р. Ю., Хидиятов Н. Б. Иррационалистическое направление в философии. Уфа, 1995. 310 с.

РОЛЬ РЕЛІГІЇ В СУСПІЛЬСТВІ З ТОЧКИ ЗОРУ ХРИСТІЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ

Рейнгольд Нібур описує християнський реалізм як спробу переосмислити кризи початку ХХ століття з точки зору помилковості епічних та богословських систем епохи модерну. Він зображує релігійних людей переважно як ідеалістів, які вважають, що ідеальне суспільство буде втілене завдяки відродженню релігії, і це дасть людям сили та ресурси, щоб витягнути суспільство із соціального хаосу.

Коли релігійна людина відчуває себе під наглядом Всезнаючого Бога та порівнює свою волю з волею Божою, вона відчуває сором за свою нахабність та егоцентричне життя. Рейнгольд Нібур вказує відчуття скорботи та каяття як один із головних мотивів релігійного смирення та вираження релігійного життя [1, р. 51].

Іншим моральним ресурсом релігії є наголошування на любові як найвищій чесноті. Релігійна етика (особливо християнська) вважає, що потреби оточення потрібно задовольняти безвідносно до розрахунків потреб інших. Нібур пише: «Наголошування на любові є ще одним результатом релігійного відчуття Абсолюту» [1, р. 57]. Якщо дивитись на ближнього як на дитя Боже, то можна догоджати Богові через служіння ближньому. Христос казав: «Що ви зробили одному з малих сих, то ви зробили Мені» (Матвія 25:40). Глибока пошана до людської особистості надихала християнських діячів на соціальні реформи: В. Чаннінг, В. Вілберфорс, Д. Вулман були аболіціоністами саме через християнські погляди.

Рейнгольд Нібур акцентує на наявності міленіальних надій у кожній життєздатній релігії [1, р. 60]. Коли релігія починає співвідносити себе із проблемами суспільства, завжди виникають міленіальні очікування, які засуджують нерівність та надихають людей боротися проти неї з більшими зусиллями, щоб поновити справедливість. Комуністична ідея про суспільство ідеальної рівності секулярна, але має повністю міленіальний характер як різновид класичної релігійної мрії. Міленіальні надії не можуть бути втілені силами самого людства, для їхнього втілення потрібне втручання Абсолюту.

Хоча потенціал моральних ресурсів релігії дає надію на відродження суспільства через морально-релігійні якості, варто пам'ятати про фундаментальні обмеження релігії. Вона спрямована на очищення особистого життя індивіда. Тому за допомогою релігії важко розв'язувати складні соціальні або політичні проблеми. Саме через це суспільство схильне відкидати релігію як таку, що не пропонує швидкого розв'язку нагальних проблем. Однак релігійні сентименталісти, які вважають, що мають ліки проти всіх людських проблем, нічим не кращі від тих, хто відмовляється від релігії. Обидві ці категорії намагаються використати релігію не за призначенням.

Застосування релігійного підходу до концепції гріха призводить до соціальної та політичної індиферентності релігійних ідеалістів. Вона виникає через споглядання цілковитої зіпсованості суспільства та виявів зла й несправедливості. Крім індиферентності, неможливість утілити релігійні ідеали в політичних та економічних відносинах може спонукати до поразництва й сентименталізму.

Поразництво дуже близьке до індиферентності. Воно виявляється як визнання неможливості впливати на суспільні процеси. Корінь поразництва полягає у визначенні ідеалів із релігійної точки зору, а не з погляду суспільної моралі. Від людей вимагають абсолютної любові, абсолютної жертвовності, абсолютної надії тощо. Поразництво – це недолік ортодоксальних християнських течій.

Ліберальне християнство схильне впадати в крайнощі сентименталізму. Коли ліберали підлаштовували віру до духу сучасної культури, то вона вбирала в себе еволюційний оптимізм та романтичне перебільшення людських чеснот, властиві філософам Просвітництва та епохи романтизму. Рейнгольд Нібур вважав, що ліберальний протестантизм загалом є релігією привілейованих класів, і вони нерідко виявляли лицемірство перед менш заможними,

робітничим класом та іншими, хто бачив і відчував несправедливість та жорстокість суспільства [1, р. 80].

Підсумовуючи, можемо назвати релігію інструментом та джерелом натхнення для встановлення соціальної справедливості. Кожне прагнення соціальної справедливості має в собі релігійний елемент. Релігія завжди буде намагатися посилити ідею справедливості ідеалами любові, і це запобігатиме перетворенню політико-етичної ідеї справедливості на суто політичну. Тому етичні ідеї повинні містити в собі релігійні елементи, і надія на справедливе суспільство полягає в тому, щоб релігійно надихатися. Повна сила релігійної віри не буде спрямована на побудову справедливого суспільства, тому що найвищі релігійні одкровення походять від індивідуальних переживань людей. Якщо вони й будуть досягнуті, то їх втілять у близьких релігійних спільнотах, у яких ідеї окремих людей втілюються, проте не завойовують суспільства.

Література:

1. Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society. New York: Charles Scribner's Sons, 1960. 322 p.

Дзекун Євгенія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ БУНТ ЯК АНАРХІЧНИЙ ВИМІР СВОБОДИ

Анархізм, як і екзистенціальна філософія, належить до складних термінів, оскільки і його послідовники, і теоретичні напрями, які їх досліджують, неоднорідно/по-різному тлумачать це поняття. Звісно, може виникнути питання щодо того, навіщо давати визначення й навіть зіставляти згадані поняття. Проте, зіставляючи основні ідеї й положення анархізму та екзистенціальної філософії, ми можемо помітити багато спільного.

Здебільшого близькість цих понять можна помітити через актуалізацію головної як для анархізму, так і для екзистенціального філософування ідеї свободи, що неминує існує через категорію бунту, який, своєю чергою, ми маємо намір простежити у філософських поглядах М. Бакуніна, А. Камю, М. Штірнера та Ж.-П. Сартра.

Анархізм як ідеологія, що постулює головною ідеєю ідеал свободи, звільнення людини від будь-якої влади, власності та ієрархії, безпосередньо потребує певного індивідуалістичного внутрішнього самоосмислення. Таке переусвідомлення суб'єктом себе помічаємо, звернувшись до концепту бунту анархістського мислителя М. Бакуніна та екзистенціального філософа А. Камю, описаного в роботі П. Рябова «Людина бунтівна» [2].

Розглядаючи гуманістичність філософії Камю, звертаємо увагу саме на акцент боротьби з насиллям і несправедливістю, тобто вищим утіленням абсурду, на бунт. Своєю суттю бунт передбачає спосіб солідаризації з іншими людьми, що можна простежити в ключовому вислові Камю, новому картезіанському перевизначенні максими: «Я бунтую, а отже, ми існуємо» [1, с. 134]. У такому розумінні бунт – підґрунтя всього людського та людяності, опору тому, що дане. Водночас із Я до Ми можна простежити рух від самотності до солідарності з іншими.

Проте за сто років до вислову Камю М. Бакунін репрезентував концепцію бунту як всеосяжної руйнівної сили в історії, завдяки якій людина, виходячи зі світу, що їй даний, перетворює, переінакшує і світ, і себе. У цьому сенсі бунт – трансцендентне поняття, що пронизує загальнолюдське існування.

Відповідно до штірнерівської концепції «союзу егоїстів» та його розуміння суспільства, у якому кожний і кожна бачать в Іншому лише засіб для досягнення своїх цілей, люди повинні навчитися досягати всього, що їм потрібно для життя, не віднімаючи того в Інших. Так, Єдиний вільно з'єднується з іншими, щоб реалізувати свою мету, а також вільно з ними роз'єднується. Водночас такий союз існує, щоб здійснити революцію, тобто бунт, який можна реалізувати лише в процесі індивідуалізації кожного члена й кожної членкині союзу. Суспільство, своєю чергою, має негативне негативну оцінку у Штірнера як таке, що необхідно здолати.

Від штірнерівських понять «суспільство» та «союз егоїстів» можна провести паралель до філософії Сартра й розглянути запропоновані концепти «групи» та «колективу», які є майже тим самим, що й у концепції Штірнера.

Проте так чи інакше категорія бунту – це той вимір свободи, який може відбутися або реалізуватися внаслідок необхідності лише через екзистенцію суб'єкта щодо Іншої або Іншого. Отже, можна сказати, що людина бунтівна – це людина і анархізму, і екзистенціалізму. У тому сенсі це людина, що прагне свободи – як своєї, так і Іншої та Іншої.

Література:

1. Камю А. Бунтующий человек / пер. с франц. И. Я. Волевич, Ю. М. Денисов, А. М. Руткевич, Ю. Н. Стефанов. М.: Издательство политической литературы, 1990. 415 с.

2. Рябов П. Человек бунтующий: философия бунта у Михаила Бакунина и Альбера Камю [Електронний ресурс]. 2011. URL: <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/petr-ryabov-chelovek-buntuyuschij-filosofiya-bunta-u-mihaila-bakunina-i-albera-kamyu>.

*Добровольська Вікторія, Шкода Сергій
Херсонська державна морська академія*

ПІРАТСТВО ЯК ВИЯВ АНАРХІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Важливим філософським питанням є проблема взаємодії людини та соціуму. Дослідження розвитку сучасного суспільства й пошук шляхів адаптування людини в умовах глобалізації набуває першочергового значення. Достатньо напруженою у світі, а отже, і в Україні є проблема соціальної нерівності, яка стає джерелом багатьох конфліктів. Протягом усієї історії людство неодноразово шукало шляхи розв'язання проблем експлуатації та пригнічення свобод однієї особистості іншою, намагаючись дотримуватися певної парадигми в тій чи тій філософській або соціальній течії, щоб встановити «справедливість». Загроза світової кризи, злам системи цінностей та соціальних інститутів змушує людей звертатися до різних вчень і рухів, наприклад до анархізму. Мета цієї роботи – розглянути феномен піратства як вияв окремих ідей анархізму.

Анархізм – це соціально-політичне вчення, що заперечує позитивну роль держави та пропагує звільнення особистості від усіх форм політичної, економічної й духовної влади [2]. Засновниками його вважають М. Штірнера, П. Прудона, М. Бакуніна. Фундаментальними принципами анархізму є федералізм, вільний договір, взаємодопомога, пряма демократія та пряма дія. Яскравим прикладом практичної реалізації окремих ідей цього вчення є історія піратства.

Піратство XVII – поч. XVIII ст. виникло здебільшого як реакція на гноблення простого народу з боку держави та приватних судновласників. Багато піратів були колишніми моряками, навіть каперами [1, с. 203]. Піратство не визнавало законів жодної держави, тому пірати створили певну збірку правил (Піратський Кодекс).

Піратські команди на судні нагадували общину, у якій приватної власності як такої не було або вона була незначна. Ці принципи в облаштуванні анархічного устрою обстоювали П. Прудон, М. Бакунін, П. Кропоткін. Деякі піратські ватажки (наприклад, Джон Ворд) видавали частину награбованого бідноті.

Достатньо цікавими були відносини піратів із тубільськими племенами Індійського та Тихого океанів: переважно тубільці потерпали від піратських нападів, але окремі пірати оселялися серед аборигенів і створювали щось на кшталт общин (наприклад, поселення піратів Сент-Марі на Мадагаскарі) [1, с. 204]. Визначною подією стало створення 1696 р. «Республіки піратів» на Багамських островах [6]. Насправді вона не становила державного утворення, але регулювалася Піратським Кодексом. Це збігається з думкою П. Прудона, що анархія визнає лише владу закону або «необхідності» [4].

На думку філософа-анархіста П. Кропоткіна, в облаштуванні суспільства провідну роль повинна відігравати взаємна допомога [3, с. 224]. Вона була й у піратів: флібустьери,

об'єднуючи сили, могли створити цілий флот, і це давало успіх. Прикладом взаємодопомоги слугує епізод 1695 р.: Т. Тью, Д. Фаро та три інші капітани об'єднали сили з авторитетним піратом Г. Евері, щоб напасти на великий морський конвой, і судна конвою зазнали нищівного пограбування [5, с. 158].

Виходячи з деяких джерел, можемо стверджувати, що в піратській команді капітан не мав абсолютної влади, обирався на цю посаду внаслідок схвалення його кандидатури більшістю. Усунути капітана могли будь-якої миті. Отже, у команді кожен пірат був індивідом, вільним від ієрархічного гніту. А способи розв'язання проблем дещо нагадували метод консенсусу, провідний в анархічному устрої.

Яскравим прикладом такого розв'язання стало усунення з посади капітана Едварда Інгланда, який, перемігши в сутичці з кораблями Ост-Індської компанії, відпустив полоненого британського командувача. Проголосувавши переважно «за», пірати усунули Інгланда від керівництва, вигнали його із судна й висадили на березі острова Маврикій.

Попри те що анархізм та піратство мають багато спільних ознак, піратів не можна назвати справжніми послідовниками або передвісниками анархічних ідей. Насамперед варто зазначити, що в них немає принципової ідеї відділення від держави. По-друге, провідне значення серед піратів мало збагачення. Так, деякі пірати обіймали високі посади в колоніях, як, наприклад, Генрі Морган, що згодом став губернатором Ямайки. По-третє, деякі пірати займалися работорівлею, що докорінно відрізняється від анархічних принципів.

У наш час пірати трапляються у водах Східної та Західної Африки (Сомалі, Нігерія, Конго), Малаккської протоки. Тамтешнє піратство – явище, яке виникло через відсутність централізованої влади, економічного розвитку, зростання бідності й безробіття. З огляду на те, що сучасні пірати відкрито займаються работорівлею, захоплюють заручників, використовують насилля суто для особистих інтересів і не ставлять за мету здобути незалежність від певної державної системи, їхню діяльність не можна назвати виявом анархізму. Отже, доречніше вжити поняття «хаос», з яким, щоправда, у наш час помилково ототожнена анархія.

Література:

1. Безлуцька О. П., Добровольська В. А. Історія мореплавства. Навч. посібн. Херсон: ХДМА, 2017. 256 с.
2. Волковинський В. М. Анархізм. *Енциклопедія історії України, т. 1: А-В* / ред. В. А. Смолій та ін. НАН України. Ін-т іст. України. К.: Наукова думка, 2003. URL: <http://www.history.org.ua/?termin=Anarkhizm>.
3. Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции: Редакция журнала «Самообразование». М.: Самообразование, 2007. 238 с. URL: https://iphras.ru/elib/Kropotkin_Vzaimopom.html.
4. Прудон П. Ж. Что такое собственность? / подгот. текста и коммент. В. В. Сапова. М.: Республика, 1998. С. 194, 197.
5. Grey Ch. Pirates of the eastern seas (1618–1723): a lurid page of history. (Original work published 1933). London: S. Low, Marston & Co., Ltd. p. 158, 159.
6. Woodard C. The Republic of Pirates: Being the True and Surprising Story of the Caribbean Pirates and the Man Who Brought Them Down. New York: Harcour, 2007. 416 p.

*Жовтоног Ірина
Центр гуманітарної освіти НАН України*

АТРИБУТ ЕКЗИСТЕНЦІЇ – «БУТТЯ-ДЛЯ-ІНШОГО» (Ж.-П. САРТР)

Жан-Поль Сартр визначає фундаментальний зв'язок буття з Іншим. Застосовуючи інтенційний аналіз, філософ обґрунтовує значення погляду як конститутивного інструменту для відкриття існування Іншого: «Через погляд я конкретно випробовую іншого, як вільного і свідомого суб'єкта, котрий спричиняє існування світу, що темпоралізує в напрямку до своїх власних можливостей. Присутність цього суб'єкта без посередників – необхідна передумова будь-якої думки, яку я би спробував сформулювати стосовно самого себе» [2, с. 391]. Завдяки

поняттю погляду розкриваються особливості стосунку до Іншого – вони набувають характеру людських взаємин. Мішель Контат у коментарях до книжки Сартра «Буття і ніщо» зазначає: «“Погляд” Сартра є конкретизацією основного соціального стосунку, феноменом, який опосередковує індивідуальний досвід і свідчить про те, що світ – це не тільки уявлення суб’єкта, але й об’єкта, яке розподіляється між іншими. Поглиблюючи в контексті феноменологічної парадигми розуміння того, що таке “погляд”, Сартр констатує, що сприйняття іншого як об’єкта є знищенням його людської сутності» [3].

Інший визначається головним елементом розкриття цілісності світу й водночас ключем, що відкриває цей світ перед іншою людиною. Інший, залучений у взаємозв’язки, існує без дистанції й не пов’язаний із місцем через відстані та дистанції – натомість він розміщений у людському просторі. Завдяки співприсутності з Іншим стає можливим розкриття нових можливостей, які до цього не були відомі. Інший дозволяє виявитися тим відчуттям, сприйняттям і способам дії, які на самоті реалізувати неможливо: «Хай кожен співвіднесе себе зі своїм досвідом: не існує нікого, хто не був би хоча б раз зненацька застуканий в позиції провини чи просто у комічній позиції. Несподівана модифікація, яку ми тоді відчуваємо, аж ніяк не провокується вторгненням якогось певного знання. Вона – в самій собі – є швидше раптовим ущільненням і стратифікацією мене самого, які, однак, не завдають шкоди моїм можливостям і структурам «для-мене», але які зненацька штовхають мене в новий вимір існування: вимір не-виявленого» [2, с. 386]. Отже, Сартр передає відчуття сорому, яке стає доступним тільки завдяки участі Іншого: «Знаменитий аналіз Сартра про ганьбу, яку переживаєш, коли виявляєшся в неприємній ситуації, – це феноменологічний аргумент нашого усвідомлення Іншого» [3].

На самоті людина нездатна пізнати себе через сприйняття сорому. Феномен сорому ніколи не реалізується щодо самотності. Людина соромиться того, якою вона з’являється перед іншою людиною. Інший стає посередником, що поєднує внутрішнє відчуття із зовнішнім сприйняттям, формуючи цілісний образ людини. Сором розкривається у визнанні людиною того, якою вона постає, коли її бачить Інший. Це, своєю чергою, дає змогу формулювати об’єктивні судження. Крім того, Інший, засвідчуючи стан сорому, здійснює регульовальні дії. Тобто, як свідок тих чи тих негативних явищ або дій, розуміючи наслідки, Інший здатен їх обмежити й запобігти їм у майбутньому. Запозичуючи такі механізми, функціонують виховні системи.

Схоже значення до відчуття сорому має така реакція на погляд Іншого, як гордість. Через гордість людина сприймає себе як вільний проєкт, як утвердження своєї свободи перед Іншим. Завдяки присутності Іншого людина здатна розкрити себе та свої переваги. Усвідомлення досягнутих успіхів і почуття поваги до себе можливе тільки завдяки існуванню Іншого. Відчуття сорому й гордості – це способи пізнання Іншого і – через проєкцію Іншого – розуміння себе.

Буття для іншого – це сутнісна характеристика життя людини, що полягає в коекзистенції з Іншим. «Центральна роль Іншого визначається тим, що він виступає необхідною випадковістю, завдяки якій людська реальність дізнається про своє людське існування» [1, с. 165]. Поява Іншого репрезентує взаємозв’язки, наявні в людському просторі, і відкриває досвіди, які без присутності Іншого не існують. Присутність Іншого виявляється необхідною для людського існування. Людині потрібна інша людина, щоб відчувати підтримку, співчуття та співпереживання. Водночас Інший важливий, щоб розкрити власні емоції, світосприйняття та світорозуміння. Інший відкриває невиявлені характеристики й можливості особистості. Це слугує стимулом, мотивацією для того, щоб людина досягнула себе як вільна й самостійна особистість, щоб подолати ті межі, які власноруч для себе сконструювала, відчувши себе в цілковитій свободі й вільній проєкції власних можливостей. Інший надає можливість самопізнання та відкриття всіх горизонтів власної особистості.

Література:

1. Крат Ю. Г. Феномен «Іншого» в екзистенціальній філософії Ж.-П. Сартра. *Вісник Дніпропетровського університету*. Серія: філософія, соціологія, політологія. 2013. Т. 2, № 23. С. 161–165.

2. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / пер з франц. В. Лях, П. Таращук. К.: Соломії Павличко «Основи», 2001. С. 386–391.

3. Contat M. Jean-Paul Sartre. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/sartre/#SelSecSou>.

Пикало Андрій

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

КРИТИКА АНТИСЕМІТИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ Т. АДОРНО ТА М. ГОРКГАЙМЕРА

Дослідження проблематики антисемітизму набули поширення в європейській філософії наприкінці другої половини ХХ ст., коли західні інтелектуали осмислювали трагедії Другої світової війни й Голокосту, що стали великим випробуванням для європейської цивілізації. Однак уже у другій половині 1940-х рр. уперше виникає дискусія про те, як стало можливим таке масштабне взаємознищення і що цьому передувало, що стало ідейним фундаментом для злочинів.

Антисемітизм як вагомий компонент нацистської ідеології має багату історію розвитку на європейському континенті й став формальним обґрунтуванням масових убивств європейських євреїв. Успіхів у дослідженні феномену антисемітизму досягли представники Франкфуртської школи [4] Т. Адорно та М. Горкгаймер у колективній праці «Діалектика просвітництва: філософські фрагменти» (1947) [1]. Автори вбачають антисемітизм як фатальне для людства питання, здатне творити модель взаємовідносин. Вони вказують, що для нацистів євреї не були меншиною, але були т. зв. «антирасою». Націонал-соціалісти пов'язували викорінення єврейства з досягненням власної гідності та честі [1, с. 112–114]. Т. Адорно в дальших працях із вивчення авторитаризму не лишив поза увагою проблематику, пов'язану з формуванням уявлень про «ворога» в тоталітарному суспільстві [2].

Варто зауважити тезу, згідно з якою євреї, що не мають з точки зору нацистів національних або расових ознак, утворюють групу завдяки сталим релігійним поглядам і традиціям. Антисемітизм, на думку Т. Адорно та М. Горкгаймера, є націоналістичною дією, яку можуть влучно використовувати панівні еліти, щоб відвертати увагу широкого загалу від негативу повсякденності [1, с. 124–127].

Проте самі єврейські маси, як підкреслюють автори, не здатні вийти за межі мислення політичної платформи. Нацистський антисемітизм певною мірою мав спочатку винайти свій об'єкт. Параноя, що слугує одним з аспектів кожної ненависті, переслідує мету вже більше на основі індивідуальності переслідувача. Вона навіть здатна до повного засліплення свого носія в контексті воєн і політичних кон'юктур [1, с. 131–137].

Адорно пізніше почне вбачати обставину, що антисемітизм виявляється лише статтею в політичній програмі, є незаперечною основою надії на його кінець. Навіть якщо об'єкт ненависті буде винищений, то різноманітні фюрери отримають можливість так само легко замінити антисемітський пункт програми іншим, як і перемкнути послідовників з одного осередку наскрізь раціоналізованого процесу виробництва на інше [3]. Базисом того процесу розвитку, яке приводить до мислення в межах політичної платформи, є універсальна редукція всякої специфічної енергії до єдиної, абстрактної форми праці, однієї й тієї повсюдно – від поля битви до студії дебатів.

Отже, варто зазначити, що перехід від подібних умов існування до морального стану не відбувається з тієї причини, що добро може чекати така сама доля, що й зло, а саме поступовий процес занепаду, який стається фактично з кожною ідеологією. До вільного вибору прогресивної політичної платформи – структури політичної влади, від якої залежать прогресивні рішення, ще далеко, як і далеко до ефективного рецепта від будь-якої ксенофобії. Антисемітською може бути не тільки політична платформа чи політична ідеологія, а й обмежена політичною диктатурою ментальність узагалі, яка стає міцним підґрунтям антисемітизму та інших деструктивних уявлень.

Література:

1. Адорно Т, Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / пер. М. Кузнецова. СПб: Меддум, Ювента, 1997. 310 с.
2. Адорно Т. Исследования авторитарной личности / пер. с нем. М. Попова, М. Кондратенко. М.: АСТ, 2012. 480 с.
3. Адорно Т. Проблемы философии морали / пер. с нем. М. Хорькова. М.: Республика, 2000. 239 с.
4. Марков Б. Незавершенная революция: политическая философия Франкфуртской школы. *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2018. Вып. 1. С. 79–90.

Потоцкая Дарья

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ТРАНСФОРМАЦИЯ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Современную стадию развития западного общества называют «обществом риска» (У. Бек, Э. Гидденс, А. Вилдавски, Д. Дейк и др.). Значение социальных рисков увеличивается в связи с прогрессом науки и техники, усложнением социальных структур, причём часто вызовы приобретают глобальный характер. Рост неопределенности и непредсказуемости будущего человечества связан с производством всё новых и новых рисков. Это обратная сторона высокого уровня социального развития.

Чтобы обеспечивать безопасность, приходится учитывать разнообразие вызовов, потенциально угрожающих существованию человека и человечества в целом: проблемы экологии, финансово-экономические и энергетические кризисы, техногенные катастрофы, международный терроризм и т. д.

«Общество риска» значительно отличается от предыдущих этапов развития техногенной цивилизации. Одно из отличий – изменение ценностных приоритетов. Если раньше главными общественными целями были повышение уровня жизни, ликвидация глубокого неравенства, достижение социальной справедливости и свободы, то теперь – защита безопасности. Социально-экономическое процветание, высокий уровень прав человека, широкий спектр доступных возможностей заставляют беспокоиться о сохранении достигнутого благополучия.

Можно отметить, что с культурно-исторической точки зрения западное общество готово к восприятию иерархии ценностей, где на первом месте находится именно безопасность, поскольку оно имеет давнюю традицию религиозных ожиданий глобальных катастроф и конца света.

У. Бек считает, что в рисках нет ничего классового, т. е. они по-своему «демократичны» и угрожают всем слоям населения, в том числе и высшим. «Речь... идет о том, будем ли мы и дальше хищнически относиться к природе (включая нашу собственную, человеческую), и, следовательно, о том, всё ли в порядке с нашими понятиями «прогресса», «благополучия», «экономического роста», «научной рациональности» и т. д. В этом смысле конфликты, вспыхивающие у нас, принимают характер цивилизационной борьбы за правильный путь в будущее. Во многом они скорее напоминают религиозные войны средневековья, чем классовые конфликты XIX и начала XX века», – писал немецкий философ [1].

По мнению Э. Гидденса, повседневная жизнь не стала более опасной, чем раньше. Однако в современных условиях «как для обывателей, так и для экспертов-специалистов в какой-либо области мыслить в понятиях риска и оценки риска стало более или менее постоянным занятием, отчасти даже незаметным» [3]. Это связано, в частности, с неизбежным углублением специализации образования. Область, в которой индивид может претендовать на право быть экспертом, оказывается ограниченной, а в других сферах жизни он остаётся малокомпетентен, поэтому подвержен тревоге и страхам [3].

А. Вилдавски и Д. Дейк считают, что восприятие потенциальных угроз и выгод зависит от мировоззрения, идеологических стереотипов, которые довлеют над людьми. Они уделяют внимание культурно-психологическому компоненту.

Например, эгалитаристов беспокоит развитие техники и технологии, они видят в нём проявление корпоративной жадности, которая ведет к неравенству. Индивидуалисты и иерархисты, наоборот, верят в силу конкуренции и видят в технологиях скорее благо: возможная выгода от их применения перевешивает всяческие опасения [2]. Таким образом, А. Вилдавски и Д. Дейк всё же ставят отношение к проблеме безопасности в зависимость от других социально-культурных ценностей людей.

Так или иначе, в системе ценностей современного общества значительно увеличился вес безопасности. Зачастую в жертву ей приносят соблюдение некоторых правовых демократических норм (например, вводятся элементы цензуры), и это с пониманием воспринимается населением. Очень важно, чтобы высокий уровень обеспокоенности проблемой безопасности не становился основой для манипулирования общественным сознанием. Правильная оценка рисков возможна только при соблюдении информационного равенства и уважения к правам каждого человека.

Литература:

1. Бек У. Общество риска [Электронный ресурс]. URL: http://www.libma.ru/kulturologija/obshestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu/p1.php#metkadoc19.
2. Вилдавски А. Теории восприятия риска: кто боится и почему? [Электронный ресурс]. URL: http://riskprom.ru/TemaKtlg/RiskSociety/vildavski_dejk_riskvosprijat teor_1990.pdf.
3. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность [Электронный ресурс]. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3095>.

*Сєров Костянтин, Місєвич Світлана
Херсонська державна морська академія*

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ЕКОЛОГО-МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Сучасне суспільство переживає часи еколого-економічної кризи, що приводить до пошуків шляхів подолання нагальних проблем. Розв'язання проблеми – це передусім її осмислення. У зв'язку з цим тема формування еколого-моральних цінностей досить актуальна.

Метою цієї роботи є теоретичний аналіз проблеми формування еколого-моральних цінностей у контексті діяльності сучасного суспільства, яке часто характеризують як «суспільство споживання».

Розглядаючи проблему людської моралі та екології, маємо брати до уваги те, що людина приходить у світ уже з ієрархією речей та відносин, винайдених правил і чітких норм, тобто людина отримує готові умови власного існування. Проте, попри підготовлений світ, у кожної особи є свої цінності.

О. М. Невмержицька зазначає: «Цінність є цілісність чуття та ідеї, що відображається в об'єктивній і суб'єктивній реальності і стає генеративною моделлю для безконечного ряду конкретних проявів людського життя, а також спрямована на творче переживання, переосмислення, перетворення та підтримання дійсності; служить для вираження суто людських відносин, відображення вищого та вічного як істинно сущого» [3, с. 116].

На сучасному етапі розвитку людства добре помітна глибока еколого-економічна криза в багатьох країнах, яка, своєю чергою, позначається на житті кожного й на існування біосфери Землі з притаманними їй живими організмами. Розуміючи це, людина робить спроби змінити уявлення суспільства чи розв'язати проблему, але це відбувається так хаотично й локально, що майже не впливає на розв'язання проблеми загалом.

Цинічне та прагматичне сучасне суспільство передусім турбують якість питної води, забруднення атмосфери, знищення лісів, якість харчових продуктів, тобто респонденти

найбільше переймаються проблемами, які можуть вплинути на якість життя. Проблеми, які загрожують більшими наслідками, але можливі лише в майбутньому, зокрема спустелювання, виснаження надр, демографічний фактор, деградація ґрунтів, хвилюють суспільство набагато менше, що свідчить про байдужість та егоїзм [3, с. 172].

«Поява перших екологічних цінностей, вірогідно, була виразом зацікавлено-діяльнісного відображення у свідомості людей перших несприятливих екологічних ситуацій» [2, с. 49]. Єдиним способом розв'язання цієї проблеми, на думку багатьох мислителів, є формування екологічної культури й вироблення екологічної свідомості, яка нерозривно пов'язана з моральним мотивуванням екологічної суспільної діяльності. Серед робіт вітчизняних філософів варто звернути увагу на дослідження М. Ф. Тарасенка, В. П. Андрущенко, М. М. Кисельова, Е. С. Крисаченка. У роботах цих науковців подано аналіз світогляду людини, а саме еколого-особистісних та еколого-етнічних проблем. Так само варто звернути увагу на роботи італійського філософа Ауреліо Печчеї та японського філософа Дайсаку Ікеда.

Про важливість цінностей для нових поколінь зазначає Н. Аббаньяно, адже ціннісні орієнтири суспільства є складними структурними утвореннями, які, з одного боку, не можуть не враховувати особистісних переваг, а з іншого, здатні через посередницьке регулювання впливати на формування орієнтації груп і конкретних особистостей, направляючи їх діяльність в те чи те русло [2, с. 47].

Кожне суспільство вибудовує життя відповідно до цінностей, які визнає і в які вірить. У них утілені його цілі та призначення, погляди на життя й суспільні інститути, на місце та роль людини, життя сім'ї, громади, нації, усього людства. Інакше кажучи, цінності – це аспект, який посідає одне з найвагоміших місць під час прийняття людиною будь-якого рішення.

Перераховуючи всі проблеми, не маємо права не зазначити, як їх найшвидше розв'язати. Погоджуємося з думкою Н. В. Анацької, що в більшості країн пострадянського простору традиційна освіта застаріла для сучасного суспільства й не дає можливості побачити екологічні проблеми загалом. На сучасному етапі розвитку суспільства освіта має бути спрямована на розуміння та практичне розв'язання різних екологічних проблем. Насамперед потрібно сформувавши орієнтири гуманістичного ставлення до природи [1, с. 136].

Єдиний шлях для подолання еколого-економічної кризи – поступова зміна суспільної свідомості й переосмислення цінностей. Формування еколого-моральних цінностей – це одна з ключових основ формування морального розвитку особистості. Окремо потрібно розуміти, що це не миттєвий розв'язок проблеми, а поступовий і кропіткий процес виховання не одного покоління молоді. Це зміна їхньої моралі та формування поглядів, а водночас і створення нової ієрархії відносин та речей.

Література:

1. Анацька Н. В. Екологічна освіта: взаємозв'язок знання і виховання. *«Екологія. Людина. Суспільство»: збірка тез доповідей XVI Міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів і молодих учених*, м. Київ, 17–19 травня 2013 р. К.: НГУУ «КПП», 2013. С. 183.
2. Морозова Л. П. Роль екологічних цінностей у формуванні екологічної культури особистості. *Молодий вчений*. 2017. № 11. С. 46–50.
3. Невмержицька О. М. Цінність як поняття: теоретичні основи. *ГРАНІ. Філософія*. № 7 (123), липень 2015. С. 114–117.

Скляр Катерина

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ОНТОЛОГІЯ АКТУАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПРАКТИКАХ ДЖАННІ ВАТТІМО

Джанні Ваттімо у праці «Прозоре суспільство» ставить питання, у якому світі ми живемо, що є визначальними рисами нашої доби, чим вона відмінна від попередніх епох і чи справді модерн завершився. Можна констатувати, що завдяки, зокрема, постімперіалізму та постколоніалізму був наново сконструйований світ. У XIX та XX ст. поступово формувалося

розуміння, що немає єдиної історії, адже її завжди пишуть ті, хто має певну владу, і в їхнє поле зору потрапляє далеко не все, що відбувалося в той чи той час, тобто історія завжди була заідеологізована, проте видавала себе за єдину істину. Отже, уже не можна вірити в те, що історія прагне до певної мети, адже немає жодної єдиної історії. Однак історія має певну тенденцію – вона об'єднує людство, народжуючи нові, дедалі менш універсальні наративи на основі спільної метамови та цінностей.

Локальні історії, або ж діалекти, сприяють розмиванню критерію раціональності, що призводить до відчуття загубленості (якщо я носій одного діалекту з безлічі, мій діалект історично замовлений, тобто виник випадково). Через відчуття загубленості такою важливою є комунікація, адже локальна історія залежить від того, як її учасники домовляться, тобто це спроба взяти контроль над історією (за умови розуміння «випадковості» правил комунікації). У змішуванні діалектів полягає потенція емансипації, адже життя у світі, багатому на різноманітні світи, пов'язане з відчуттям свободи, якщо розуміти свободу як коливання, відсутність замкненості.

Ми живемо в «суспільстві загальної комунікації», однак чи воно «прозоре»? Безсумнівно, сучасні суспільства порівняно з суспільствами попередніх епох більш складно організовані та фрагментовані. Прозорість як властивість демократичних суспільств передбачає «зворотний зв'язок» щодо впливових структур, що став дуже зручним завдяки, зокрема, медіям і соцмережам. Кількість інформації зростає, оскільки найменші діалекти потрапляють на шпальти мас-медій, дотримуючись законів ринку. Також прозорість означає динамічність, співвідношення між діалектами постійно перевизначається. Однак це і є розмивання особливостей, нечіткість меж, постійна інформаційна напруга тощо.

Криза історії та раціональності, плюралізація світоглядів знайшли вираження у «слабкому мисленні», зокрема у філософії, що прийшла на зміну «сильній» традиційній метафізиці. Замість монументального, вічного й незмінного буття маємо подієвість, плюральність та скінченність. «Саме в нашу епоху світ починає сприйматися як світ, де немає абсолютно незначущого буття, але де немає й абсолютно значущого буття» [2, с. 20]. Усеохопні теоретичні системи змінила онтологія явищ. Ми живемо в конкретному часі без позачасового виміру – усвідомлення цього спричиняє онтологію актуальності.

Гуманітарні науки формуються засобами сучасної комунікації. Наука – це передовсім мережа, соціальна комунікація, тому її можливості залежать від рівня розвитку комунікації. Гуманітарні науки обумовлені виникненням сучасного суспільства як суспільства комунікації (обумовленість відтоді обов'язкова), тобто гуманітарні науки, що виникли завдяки суспільству комунікації, впливають на розвиток суспільства комунікації.

Технології – це, звісно, не лише сукупність машин, які спрощують людині життя, але й система збирання та передання інформації. Інформаційні технології керують технікою, це логічне продовження індустріальної революції, без якого техніка не могла б ускладнюватися.

Панування в європейському контексті таких концепцій, як «слабке мислення» та «прозоре суспільство», дає шанс на емансипацію від ідеї всевладного розуму, а також множення світів, однак і має певні загрози, пов'язані, зокрема, з кризою свободи та неможливістю встигати за кількістю інформації. Медіі, що дають шанс «прозорому суспільству» постати, водночас цьому й заважають, зокрема через фейки, викривлення перспективи, оброблення персональних даних (створення інформаційних бульбашок) тощо. Питання про те, чи можливе «прозоре суспільство», Джанні Ваттімо залишає відкритим.

Література:

1. Ваттімо Дж. Прозрачное общество / пер. Д. Новикова. М.: «Логос», 2002. 128 с.
2. Кимелев Ю. А. Философия Джанни Ваттімо. *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал.* 2018. № 3. С. 18–29.
3. Стародубцева Л. Паноптикон, «прозрачное общество» и новые медиа. *Український соціологічний журнал.* 2017. № 1–2. С. 35–42.

ДИСКУРС ЖІНОЧОЇ ВЛАДИ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ РУСІ

Від середини 1990-х рр. феміністична критика (Соломія Павличко, Віра Агєєва, Оксана Забужко) та методологія дослідження української культури дещо змінили патріархальний вектор аналізу національної спадщини. Викриття несвідомої мімікрії колоніальних культур під панівні, імперіалістичні супроводжував також тісний зв'язок постколоніальних і феміністичних студій, що «у стані постколоніальності доповнюють одна одну» [1, с. 165]. І тут варто відкинути апелювання до мейнстримності тематики, адже відбувається закономірний процес, за яким С. Павличко, використовуючи термінологію теорії деконструкції Ж. Дерріда, проголошує, що «маргінальне стає центральним» [4, с. 87], а пригнічене (subaltern) [7], колоніальне здобуває власний голос. Тож – на противагу мейнстриму – відійдемо від «єдиної великої жінки» [2, с. 44], яка стала вже архетипом в українській національній свідомості, і звернемо увагу на роль та діяльність тих жінок, які були своєрідними засновками для подальших смислів та висновків.

Зважаючи на те, що наприкінці 1850–1860-х років територія сучасної України перебувала під владою двох імперій: Австрійської (від 1867 р. – Австро-Угорської імперії) та Російської, важливий саме колоніальний контекст. Від цього періоду актуальним стає національно-визвольний рух, виявлений у діяльності громад – «напівлегальних організацій культурницького й суспільно-політичного спрямування національно спрямованої української інтелігенції» [3, с. 236].

Членкинею однієї з таких громад (Полтавської) була графиня Єлизавета Іванівна Милорадович із роду Скоропадських (1832–1890). Громадівці прагнули одержати дозвіл на навчання дітей у початковій школі українською мовою й домогтися офіційного видання абеток, а також займалися культурно-освітньою діяльністю: влаштували театральні вистави, публічні читання, лекції, видавали популярні книжки, відкривали бібліотеки. Так, графиня Милорадович, маючи антикріпосницькі погляди, охоче стала меценаткою, засновницею нових шкіл, опікункою Полтавського аматорського театру й навіть учителькою. Після запровадження Валуєвського циркуляру (1863 р.) активну діяльність довелося перенести до Галичини. Саме у Львові 1873 році починає діяти Товариство ім. Шевченка, на заснування якого Єлизавета Милорадович пожертвувала 20 тисяч срібних корон (за іншими даними, 10 тисяч гульденів [5, с. 79]).

Справжнім початком українського жіночого руху вважають засідання «Товариства руських жінок» 8 грудня 1884 року, яке організувала Наталя Кобринська. Його метою було поширення ідей рівності статей за допомогою літератури, що спричинило прогресивні емансипаційні зрушення для українок у Західній Україні.

Ідеї Кобринської активно підтримала Олена Пчілка (Олена Петрівна Косач – мати Лесі Українки й сестра Михайла Драгоманова), яка розділила витрати на видання збірки «Перший вінок». Альманах було видано 1887 року у Львові у друкарні Товариства ім. Т. Шевченка; він містив понад 40 прозових, поетичних та публіцистичних творів сімнадцятьох письменниць. Це була перша репрезентація жінок у патріархальному суспільстві, що мала на меті зрушити гендерні ролі та стереотипи. Альманах не містив «ні чоловічих псевдонімів, ні спроби імітувати чоловічий голос, а прозвучав інтелігентний жіночий голос, а разом з ним і феміністична ідея» [6, с. 330].

Усвідомлюючи важливу роль преси у впливі на формування громадської думки, Олена Пчілка обійняла керівну посаду в літературно-громадському часописі «Рідний край», що проіснував понад десять років і був справжнім інструментом впровадження ідей гендерної рівності серед української спільноти під час двох революцій.

Зважаючи на рівень участі згаданих жінок в економіко-політичній та культурній сферах (а саме в суспільно-політичних громадах, засобах масової інформації, книгодрукуванні, освітніх проектах), можливість контролювати результати власної праці та

вільне розпорядження фінансами, ці критерії стають підставою для дослідження особливого (нехай і нетривалого) дискурсу жіночої влади в межах патріархально-імперіалістичної системи впродовж українського суспільно-політичного руху кінця XIX – початку XX століття.

Література:

1. Жеребкіна І. А., Жеребкін С. В. Киборг-націоналізм, или Український націоналізм в епоху постнаціоналізму. СПб.: Алетейя, 2019. 270 с.
2. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій, 3-е вид., виправл. К.: Факт, 2007. 640 с.
3. Кульчицький С. В. Довідник з історії України. К.: Літера ЛТД, 2011. 528 с.
4. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: Монографія, 2-ге вид. перероб. і доп. К: Либідь, 1999. 447 с.
5. Смоляр Л. Минуле заради майбутнього. Жіночий рух Наддніпрянської України II пол. XIX – поч. XX ст. Сторінки історії: Монографія. Одеса: Астропринт, 1998. 408 с.
6. Смоляр Л. Участь жіноцтва в діяльності громад. *Сучасність*. 1998. № 9.
7. Spivak, G. Ch. Can the subaltern speak? URL: http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf.

Uybin Evhenii

V. N. Karazjin Kharkiv National University

THE CONCEPT OF JUDGING (ACCORDING TO FULLER AND RADBRUCH)

Analyzing the legal order, American thinker L. Fuller introduced a number of rules that the law must comply with [2, p. 106]. For him, this is a process in which the conflicting parties present evidence of their rightness to the third impartial party, which, on the basis of the analysis of these evidence, makes a decision in favor of one of the parties.

For this, from the side of the court, the parties should be provided with equal opportunities to provide evidence and arguments; in the basis of his decision can be placed only those arguments and evidence that were used by the parties; analyzing the evidence and making decisions, the judge should be guided by the principles and norms already known to the parties; the judge must be impartial in the consideration of the dispute [2, p. 110].

Efficiency can be ensured only when the parties represent their own interests and do not pretend to represent the interests of society as a whole. Fuller believes that the judge cannot act as a “political representative” and address the issues on which there is a deep division in society: this is not a matter of trial, but of the legislature as a body that makes political decisions.

Therefore, the efficiency of court decisions falls sharply during periods of rapid social change, says Fuller. In other words, the court should avoid politics, and, in addition, avoid interfering in those disputes, in the resolution of which it is difficult to accurately determine the rights and obligations of the parties [2, p. 106].

The clash between the court and politics has never foreshadowed anything good, and often ended in tragedy, not only of human life, but of the state as a whole. A vivid example of this is the bloody experience of Nazi Germany, where the dictatorial regime destroyed the reputation of justice and adapted it to its goals.

Speaking of precedent, it is possible to recall the Puttfarken-Getting case, considered by Radbruch in his work *Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law*. «In this work, a real case is shown, in which we are talking about the denunciation of the official Puttfarken against the entrepreneur Getting. The denunciation that put the latter one to death touched the inscription in the toilet that “Hitler is the murderer and the perpetrator of the war”. As a result of the “trial” Getting was killed» [2, p. 85].

But in the post-war period, in an effort to rehabilitate himself, the court found Puttfarken guilty as a murder accomplice and condemned him and the judges (as direct executors) to imprisonment for life, but it did not return life to Getting.

This is just one example from dozens, but it clearly demonstrates that once the court deviates from the ideals that it should follow, for example the “rule of law”, etc. irreparable mistakes are made, at the cost of human lives.

In order to approach the ideal, the courts must ensure the internal objectives of law, inherent in the law as such, which distinguishes it from other social norms. For example, the internal purpose of legal proceedings is to ensure the fair and equal participation of parties whose interests are affected [2]. All procedural rules of legal proceedings are justified only when this goal is achieved.

Judicial justice is a moral value-the goal that makes a court as such, an exceptionally subtle and fragile phenomenon whose understanding directly depends on the interpretation of law. Law, according to Fuller, and as a whole, as a social phenomenon, and in various forms of its expression, and in each particular norm, is essentially intended [2, p. 100].

The legal norm should contain the goal (or reflect it) and indicate the means of achieving it. The rule of law carries the importance of due, in this sense it is value-filled and instrumental, because it determines the means to achieve the goal [2, p. 106].

L. Fuller’s idea of value-bearing law is extended to the entire legal system. Each legal norm, and the entire legal system, understood as the unity of law-making and law enforcement processes, is also heavily loaded. It is not in vain that the goal-setting and value-bearing of the law are linked by Fuller to the problem of the relationship between law and morals. That is why it is so important that the court, in interpreting and subsequently applying the rule of law, take into account the purpose that is essential for it.

The presence of a goal gives value to the entire legal system, the responsibility for the preservation of which is borne by the court.

Let me remind again that it was not for nothing that the metaphor of the organism was chosen, where the organs can function correctly, only under certain conditions which they create by themselves. So one of the conditions for the existence of a legal system is the nature of the rules of law, laws which according to Fuller must meet the following criteria [1]:

- they must be of a common nature;
- Be published;
- not to be retroactive;
- Be clear, free of contradictions, sufficiently stable;
- not to demand the impossible, and their realization must correspond to the content (to the purposes and means laid down in this norm).

For Fuller, these criteria serve as a restrictor to the social political goals that the state can achieve by law. If the law doesn’t comply with these criteria, the law should not be respected, and the court should not take it into account when considering the case.

In the process of interpreting legal norms and their application, the court must be based on the idea of law, realizing it as the fundamental value of the legal system. The “idea of law” for Radbruch consists of three basic values: justice, expediency and legal stability [1, p. 85].

Literature:

1. C. F. Müller Juristischer Verlag GmbH (Heidelberg). Переклад В. С. Бігуна за: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. Radbruch Gustav. Gesamtausgabe. Hrsg. von Arthur Kaufmann. Heidelberg: Müller, Juristischer Verlag. Band 3. Rechtsphilosophie. 3 Bearb. von Winfried Hassemer. 1990. S. 83–93. Уперше опубліковано в: Süddeutsche Juristenzeitung. 1946. 1. S. 105–108)
2. Fuller L. The Morality of Law. 2-d ed. New Haven: Yale University Press, 1969. 215 p.

*Чабан Валерія
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

ФЕНОМЕН СТРАХУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНОМУ СВІТІ

На сьогодні страх заведено ототожнювати з чимось негативним, адже переживання страху викликає в людини неприємне відчуття. Відповідна проблема особистості є філософською проблемою людини як такої. Не секрет, що підвищений інтерес до такої проблеми можна пояснити практичними потребами.

Мета цієї доповіді – проаналізувати страх як проблему буття людини в соціальному середовищі та страх смерті як специфічну категорію буття людини, з'ясувати, чи може бути страх активатором, за допомогою якого людина починає розвиватися.

Розгляд проблеми страху смерті у філософській традиції завжди набував психологічних відтінків. Сенека [9, с. 15], намагаючись звільнити людину від страху смерті, бачив сенс життя в досягненні абсолютного спокою. Людина починає жити по-справжньому, лише усвідомлено визнаючи невідворотність смерті. Саме смерть змушує замислюватися про сенс життя. Страх смерті змушує нас шукати й мати мету в житті, знаходити його сенс.

Безумовно, проблему страху порушували ще за часів античності. Її інтерпретували як проблему людства, яку потрібно розв'язати, про що писали Епікур [1, с. 346–359] та Демокрит [7, с. 145–146]. Підхід до розуміння «страху» як такого, безумовно, змінювався в процесі творення філософської думки. Так, наприклад, у Середньовіччі він трансформується, тож Тома Аквінський [8, с. 151–154] інтерпретує «страх» уже інакше, через положення Святого Письма. Власне, тоді вважалося, що людині немає сенсу боятися, адже страх стосується лише фізичного як такого й життя грішника. У Біблії увагу натомість більше акцентовано на можливості спасіння своєї душі.

У добу Відродження Джордано Бруно [2, с. 50] інтерпретує «страх» як щось неприродне. Відповідно до його вчення закон долі та природи полягає в тому, що всі пристосовуються до умов свого буття, тож немає сенсу боятися смерті. Рене Декарт [5, с. 121–125] та Френсіс Бекон [3, с. 251–252] стверджують, що зі страхом можна й потрібно боротися за допомогою спілкування з Богом і прагнення до істини.

У XIX столітті Фрідріх Вільгельм Шеллінг [10, с. 419] писав про те, що страх ніби закарбовує своє «Я», тобто страх він розумів як категорію, що захищає й регулює стійкість людини. Георг Вільгельм Фрідріх Гегель називає страх «невіддільною властивістю будь-якого буття» [4, с. 210].

У XIX столітті екзистенціалізм зароджується у філософських ученнях Серена К'єркегора [6, с. 97–98]. У цьому філософському напрямі є певні модуси страху, зокрема тривога й жах. Феномен страху осмислений по-новому, адже філософи-екзистенціалісти акцентують увагу не так на зовнішньому, як на внутрішньому. Вони вважають, що страх супроводжує все існування людини.

Саме страх є активатором, за допомогою якого людина починає розвиватися й пізнавати щось нове. Страх заведено зараховувати до негативного, але він змушує людину шукати вихід і тим самим пізнавати щось нове, коли виникає небезпечна ситуація. Тож фактор негативного викликає в людини реакції, спрямовані на розв'язання небезпечних ситуацій.

Зі своєї природи люди самотні й самотні, але один у полі не воїн. Тож у небезпечних ситуаціях люди відчують тривогу, адже мусять боротися за існування. Людина свідомо чи усвідомлено розуміє, що їй потрібна допомога, тож змушена звернутися до інших.

Отже, страх сконцентрований на збереженні того, що вже є в людині, і дає змогу зрозуміти, що за тим страхом є щось нове. Це змушує людину подолати страх і пізнавати невідоме. Страх посилює соціальні зв'язки людини, змушуючи її просити допомоги в інших. Страх стає джерелом пізнання в житті та активатором, за допомогою якого людина починає розвиватися.

Література:

1. Антология мировой философии в 4 т., т. 1, ч. 1: Философия древности и средневековья / сост. и ред. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1969. 936 с.
2. Бруно Д. О героическом энтузиазме. К.: Новый Некрополь, 1996. 281 с.
3. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах, т. 2 / сост., общая ред. и вступ. ст. А. Л. Субботина, пер. Е. Александровой, А. Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е. С. Лагутина, Н. А. Федорова. М.: Мысль, 1978. 575 с.
4. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук в 3 т.*, т. 1: Наука логики / пер. Б. Г. Столпнера, отв. ред. Е. П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. 452 с.

5. Декарт Р. Сочинения в 2 т., т. 1 / пер. с лат. и франц., сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1989. 656 с.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Республика, 1993. 383 с.
7. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Ленинград: Наука, 1970. 664 с.
8. Маритен Ж. Знание и мудрость. Религия и культура. О христианской философии. Фома Аквинский – апостол современности / пер. с франц. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина. М.: Научный мир, 1999. 244 с.
9. Сенека. Философские трактаты / пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2000. 400 с.
10. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства / пер. П. С. Попова. М., Мысль, 1966. 496 с.

ФІЛОСОФІЯ І ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ, КУЛЬТУРОЛОГІЯ, ЕТНОКУЛЬТУРОЛОГІЯ, УРБАНІСТИЧНІ СТУДІЇ

*Костенко Ганна
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

МІЖКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА: ПОГЛИНАННЯ ТА ПЕРЕТВОРЕННЯ ІМПЕРСЬКОЮ КУЛЬТУРОЮ КУЛЬТУРИ КОЛОНІЗОВАНОЇ (ОКРЕМІ ХАРАКТЕРНІ СТРАТЕГІЇ НА ПРИКЛАДІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКИХ КУЛЬТУРНИХ ВІДНОСИН)

Питомою ознакою самосвідомості колонізованого народу можна назвати дефіцит усвідомлення себе повнокровною нацією, здатною створювати вартісні культурні зразки; це та ознака національного характеру, яку заведено називати меншовартістю. Франц Фанон, відомий дослідник колонізаторських практик імперської спільноти та спричинених нею розумових, фізичних і психічних розладів у підлеглого народу, каже, що хибі самоідентичності в такому разі виходять за особистісні межі й стосуються народу загалом: «Адже колоніалізм не просто позбавив колонізованих особистості – він знеособив їх і на колективному рівні та на рівні суспільного ладу» [5]. Дослідники постколоніального стану описують наслідки колонізації саме як системні, тобто такі, які впливають на буття народу, спотворюючи його в політичному, соціальному і, зокрема, культурному полі. Загалом виділяють кілька основних методів опрацювання метрополією колоніальних культурних продуктів.

До першого, найпоширенішого, можна зарахувати методику, яку доречно назвати редуційною: коли повнокровне, яскраве культурне явище, феномен, постать або навіть уся культура поневоленого народу зазнає довільної, спекулятивно вмотивованої редуції, зводиться в ментально-інформаційному полі імперії до певних обмежених, гіпертрофованих і карикатуризованих ознак. Це звична манера зображення індіанців у ранніх (до навали толерантності) американських вестернах як кровожерних дикунів, коли весь величний шар унікальної культури Мезоамерики зредукований до образу злобного індіанця Джо з відомих дитячих творів Марка Твена. Це фігура тубільця з колонізованих Британією островів, який щонайбільше міг скидатися на симпатичного недоумка, як П'ятниця, поруч із головним персонажем роману Даніеля Дефо. Це, звісно, ставлення до феноменів української культури з боку Російської імперії, зокрема ставлення до Гетьманщини як до місця проживання дивних, емоційно не врівноважених і легко озброєних істот чоловічої статі, які в будь-яких обставинах співають тужливих пісень, скрізь ходять у шароварах і харчуються лише салом – не згадуючи водночас про першу у світі Конституцію, посольські представництва в найбільших європейських державах і воєнні звитяги на просторі від Атлантики до Босфору.

З погляду прагматичного використання імперською, колонізаторською культурою зредукованих залишків культури колонізованої видається можливим визнати дотичним до цього методу засіб культурної апропріації, про який почали говорити [6] останнім часом у зв'язку з активним користуванням культурою США культури корінного населення американського континенту, зокрема підкорених і фактично знищених європейськими переселенцями індіанців, а також культури афроамериканців. Цей варіант редуції цілісної культури потрапив у поле зору дослідників унаслідок своєї органічної властивості – яскравої екзотичності елементів підлеглої культури в імперській культурній площині, їхньої виразності й характерності на тлі внормованості та знеособленості домінантної культури. Представники імперської культури копіюють ці елементи саме в колоніальній редуціоністській манері, у відриві від контекстів національної культури, переважно зі спотворенням, приниженням або, як мінімум, зі значною зміною первісного сенсу того чи того символічного феномену чи комплексу культурних значень. Як приклади звичної імперської культурної апропріації згадують використання американськими спортивними командами назви та елементів культури корінних індіанських народів, а також традицію одягати на карнавал фрагменти національного одягу як частину жартівливого образу африканця, іспанця, індійця та ін. Нескладно згадати схожі випадки в російській практиці культурної апропріації – це і гетьманські клейноди на рекламі бару з українськими стравами, і сумнівні жарти над

українським малим гербом, тризубом, у дитячому анімаційному фільмі російського виробництва «Ілля Муромець і Соловій-розбійник» (2007) – не згадуючи вже про апропріацію київських богатирів як образів з українського історичного міфу, це і високі вінки зі стрічками, які вживані в українському весільному обряді як символ чистоти й незайманості, але які представниці колонізаторської культури надягають у геть невідповідних, а часто знущальних ситуаціях, це і просторікування російських можновладців щодо київських князів як російської культурної спадщини в контексті міжнародних зустрічей і багато інших випадків. Щодо протиправності такого методу поглинання та перетворення імперською культурою культури колонізованої нації в сучасних умовах висловлювалися експерти Ради з прав людини ООН, посилаючись на Декларацію ООН про права корінних народів, зокрема на її 31-у статтю: «1. Корінні народи мають право на збереження, контроль, охорону і розвиток своєї культурної спадщини, традиційних знань і традиційних форм культурного вираження, а також проявів їхніх наукових знань, технологій і культури, включаючи людські та генетичні ресурси, насіння, ліки, знання властивостей фауни і флори, традиції усної творчості, літературні твори, малюнки, спорт і традиційні ігри та образотворче та виконавське мистецтво. Вони мають також право на збереження, контроль, захист і розвиток своєї інтелектуальної власності на таку культурну спадщину, традиційні знання і традиційні форми вираження культури. 2. Спільно з корінними народами держави вживають дієвих заходів, з метою визнання і захисту здійснення цих прав» [2].

Інша методика, досить поширена, зокрема, у тоталітарних імперіях, – це фізичне знищення. Коли з якихось причин культурне надбання поневоленого народу не може бути сприйняте та перетравлене імперією на її користь, репресивний апарат здатен вибрати як модель поведінки саме такий варіант. Попри наочну простоту й надзвичайну результативність, метод цей не найкращий, бо дає великі репутаційні втрати, які іноді переважають користь від застосування згаданого методу. Як приклад можна згадати знищення культурних пам'яток і релігійного живопису в Тибеті китайськими колонізаторами, що спричинило зростання антикитайських настроїв у європейському істеблішменті. Натомість майже стовідсоткове знищення матеріальних носіїв творчого доробку української інтелігенції періоду Розстріляного Відродження – фресок і барельєфів бойчукістів, вистав Леся Курбаса, накладів творів Миколи Хвильового, Михайла Семенка, Миколи Зерова та багатьох інших, було фактично непомічене світовою спільнотою, бо відбувалося за надійною інформаційною залізною завісою, яка гарантувала безкарність таких дій імперії щодо колонізованої культури.

Наступний метод засвоєння імперією культури колонії надзвичайно цікавий у наш час, бо використовує технології саме інформаційного суспільства, хоч і виник задовго до ери постіндустріального. Цей метод можна назвати методом перейменування, коли культурний продукт, який має джерело, походження, питомий ґрунт для розвитку й виникнення в іншій культурі, на підставі сторонніх його сутності, часто випадкових та / або формальних ознак переназивають як належний до іншої, імперської культури. Прикладів дуже багато – це і польський українець К. Малевич, якого уперто іменують російським авангардистом, і гетьманський музикант Д. Бортнянський, якого оголошують на світовій сцені російським композитором, і низка етнічних євреїв, яких, попри їхню національну ідентифікацію, записано в «руськіє». Одним із найсвіжіших і найзухваліших можна назвати проєкт спільного російсько-українського святкування 200-річного ювілею Т. Г. Шевченка, у якому його, за відгуками дослідників-очевидців, пропонували вшанувати як видатного російського художника-графіка, якого викупили з неволі відомі діячі російської культури й вивчили на професійного художника в Санкт-Петербурзькій академії мистецтв. Однак доля склалася інакше, і в березні 2014 р. про перейменування Шевченка на російського художника вже ніхто не згадував [3].

Одним із виявів останньої стратегії перейменування, засвоєння імперською культурою продуктів колонізованого простору є випадок із виданням (видавництво «Амфора», 2005 р.) у Російській Федерації роману Сергія Жадана в перекладі російської, у якому не зазначили, що це саме переклад [4]. То був перший великий роман українського поета, і, мабуть, видавці були певні, що його як прозаїка все одно ніхто не знає, тож продати Жадана як російського письменника буде легко та вигідно. Зрештою, ми не можемо точно знати їхніх мотивів, але

навіть попри окремі конспірологічні інтенції таке ставлення до іншої літератури та її представників багато свідчить про звичну імперську парадигму мислення російських культуртрегерів.

Культурницька окупація та колонізація культурного поля колонізованого народу становить найменш усвідомлений наслідок імперської політики, а отже, він найбільш небезпечний, бо дискурсивна влада має не меншу ефективність, ніж збройна агресія чи репресивна система управління колонізованими землями, саме завдяки неочевидності в побутовому житті. Типовим у цьому плані є зразок імперської риторики: «Искоренить развратное (украинцев) мнение, по коему поставляют себя народом от здешнего (великорусского) совсем отличным... Сии провинции, также и Смоленскую, надлежит легчайшим способом привести к тому, чтобы они обрусели и перестали глядеть, как волки в лесу», – писала Катерина II своєму чиновнику щодо економічного стану колонізованого народу [1].

Отже, можемо побачити, що стратегії упокорення та утримання народів у стані колоніальності не змінюються століттями, і саме тому важливо усвідомлювати їх і зараз.

Література:

1. Волобуєв М. До проблем української економіки. [Електронний ресурс]. URL: <https://vpered.wordpress.com/2013/02/04/volobuev-ukrainian-economy/#comments>.
2. Декларація ООН про права корінних народів. [Електронний ресурс]. URL: <http://old.uapatriot.org/ua/nashi-proekti/state-security/deklaratsiiaoonpropravakorinnykhnarodiv.html>.
3. Забужко О. День поезії – Шевченко – чудеса. [Електронний ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/10155112944713953>.
4. Лауда Л. Ігор Белов не осилив поезії Ігоря Ринарука. *Газета по-українськи*. Культура. [Електронний ресурс]. URL: https://gazeta.ua/articles/culture-newspaper/_igor-byelov-ne-osiliv-poeziyi-igorya-rinaruka/234657.
5. Фанон Ф. Гнані і голодні. [Електронний ресурс]. URL: <https://vpered.wordpress.com/2014/06/30/fanon-guerre-et-troubles/#more-6482>.
6. Young J. O. *Cultural Appropriation and the Arts*. John Wiley & Sons, 2010. 168 p.

Нурияхметов Денис

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

КУЛЬТУРИ СОРОМУ В ЕПОХУ МОДЕРНУ

У культурній антропології для категоризації різних культур використовують розрізнення між культурою провини, культурою сорому й культурою страху. Відмінності стосуються того, як регулюється поведінка щодо урядових законів, правил бізнесу чи соціального етикету. Ця класифікація поділяє суспільства відповідно до емоцій, використаних для контролю над людьми (особливо дітьми) та підтримання соціального порядку [1].

У культурах провини контроль підтримують, створюючи й постійно посилюючи почуття провини (і очікування покарання – зараз чи в загробному житті) за певну осудну поведінку. Світогляд провини-невинуватості зосереджується на законі й покаранні. Людина цього типу культури постійно має запитувати себе: «Моя поведінка справедлива чи несправедлива?» Відповідно в такому типі культур на перший план виходить категорія індивідуальної совісті.

У суспільстві сорому засобом контролю стає прищеплення сорому та взаємодоповнювальна загроза остракізму. Світогляд сорому-честі прагне до «балансу честі» й може призвести до динаміки помсти. Людина в такому типі культури запитує себе: «Чи соромлюсь я, якщо роблю Х?» або «Як люди дивитимуться на мене, якщо я зроблю Y?» Культура сорому зазвичай ґрунтується на поняттях гордості та честі, тож на перший план виходять зовнішні аспекти образу й поведінки людини.

У суспільстві страху страх контролюють відплатою. Світогляд страху-сили зосереджено на фізичному домінуванні. Людина в цій культурі запитує себе: «Чи хтось заподіє мені шкоди, якщо я це зроблю?»

Згадану термінологію популяризувала Рут Бенедикт у книжках «Хризантема та меч», описуючи американську культуру як «культуру провини», а японську – як «культуру сорому» [1], та «Парадигми культури», присвячену культурам американських індіанців і тубільців Океанії.

Географічний розподіл культур приблизно такий:

- провини-невинність більше пов'язані з юдео-християнськими релігіями;
- ганьба-честь більше пов'язані з арабською та східними культурами;
- страх-сила більше пов'язані з анімістськими та племінними суспільствами.

Під впливом соціального дарвінізму в 1900-х рр. західна академічна думка визнала ідею «прогресування розвитку» як індивідів, так і культур від простих до складніших форм. Ранні уявлення психоаналітиків та антропологів про сором характеризували його як незрілу емоцію на відміну від більш зрілої емоції – провини. [2] Провину вважали дорослою емоцією самоконтролю, а сором сприймали як дитячу регресію. Виникла тенденція розглядати провину як більш високоцивілізовану й розвинуту емоцію, ніж сором. У кількох останніх дослідженнях сором пов'язують із негативними рисами чи поведінкою, а провину – з позитивним впливом.

Незважаючи на те, що в галузі расових та етнічних відмінностей щодо вини та сорому виконано досить мало досліджень, ми припускаємо, що описана концепція провини та сорому може мати деякі складнощі в застосуванні до не-західних культур:

- сучасна антропологія зазначає, що взаємозв'язок провини та сорому й ролі, яку вони відіграють у суспільстві, різняться проміж культурами [4];

- схильність до вини або сорому може різнитися залежно від культурного походження, наприклад американці азійського походження виявили більшу схильність до сорому, ніж європейці [5];

- види провини та сорому можуть різнитися в різних культурах, наприклад специфічні японські моделі вини, не визнані в західних культурах, зокрема пов'язані з недосягненням позитивних цілей [7], і види сорому, які можуть бути типові лише для східних культур;

- встановлені фундаментальні міжкультурні відмінності між західною та східною культурами щодо концептуалізації «Я». Оскільки провини й сором часто характеризуються як емоції самооцінки або емоції самосвідомості [6], ці принципові відмінності в концептуалізації «Я», ймовірно, позначилися б на відмінностях у контексті, змісті й навіть функції провини та сорому;

- нарешті, як ми зазначали, провини й сором по-різному пов'язані з мораллю. Однак дані також наголошують на широких відмінностях моральних систем східної та західної культур [4]. Відмінності моральних систем, ймовірно, відбиваються в різному змісті та функції провини й сорому в різних культурах.

З огляду на переважні докази, що дають змогу визнати сучасну концептуалізацію провини й сорому недостатньою, потрібні чіткі межі для вивчення явищ, які ґрунтуються на особливому розумінні провини та сорому в сучасних «культурах сорому». Дослідження цих явищ допоможе ліпше розуміти природу соціальної динаміки в таких культурах і прогнозувати виникнення схожих явищ з огляду на новітні тенденції у світовій економіці та науково-технічному прогресі.

Література:

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры / пер. с англ. М.: Наука, 2007. 360 с.
2. Babcock M., Sabini J. On differing embarrassment from shame. *European Journal of Social Psychology*. 20, 1990, 151–169.
3. Bedford O. Guilt and shame in American and Chinese culture. Unpublished Doctoral Dissertation. Boulder, Colorado.: University of Colorado, 1994.
4. Mead M. (Ed.). Cooperation and competition among primitive peoples. New York.: McGrawHill, 1937. xii+531 p.
5. Szeto-Wong C. Relation of race, gender, and acculturation to proneness to guilt, shame, and transferred shame among Asian and Caucasian-Americans. Dissertation Abstracts International. Section B: The Sciences & Engineering, 1997.

6. Tangey J., Dearing R. L. Shame and guilt. Emotions and social behavior. New York: The Guilford Press, 2002. 272 p.

7. DeVos G. The relation of guilt toward parents to achievement and arranged marriage among Japanese. In T. Lebra, & L. Lebra (Eds). *Japanese culture and behavior: Selected readings*. Honolulu, HI.: University Press of Honolulu, 1974. 428 p.

Овчаренко Наталія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНСТАНТИ: ЗАКОНИ СОМАТИЧНИХ ЗМІН ТА ЕВОЛЮЦІЯ СВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ

Людина – це культурна істота, тож у неокласичній філософії визнано факт, що на сучасному етапі розвитку людства мислення стає охоплювати ті сфери, які раніше не охоплювало. Передусім ми проаналізуємо кілька «антропологічних констант, відтворених на будь-якому рівні розвитку людської цивілізації» [1], починаючи із соматичних закономірностей росту людської істоти.

Серед соматичних закономірностей росту можна виділити такі. Закон диференційного росту людини стверджує, що різні тканини та ділянки людського тіла ростуть не з однаковою швидкістю й нерівномірно. У разі хвороби згідно із законом гомеостазу організм може повертатися до того стану, який він мав генетично. Зважаючи на той факт, що голова розвивається раніше від тіла, а тіло – раніше за кінцівки, Г. П. Меньчиков припускає, що аналогічно одна сторона особистості людини може сформуватися вже в ранньому дитинстві, тоді як інша – відставати в розвитку [2]. Інший закон зазначає про взаємодію спадковості й середовища в регулюванні швидкості росту. Наприклад, у разі «ненормальних» зовнішніх умов – від екологічної ситуації, клімату, харчування до емоційного стресу, заможності / незаможності сім'ї, особистісних якостей батьків – також може виникати затримка в розвитку.

Щодо розвитку мозку зауважимо, що швидкість росту різних його частин також різна. Д. В. Шамсутдінова вважає, що «органом всієї духовної реальності людини» є не тільки кора головного мозку, а й велика частина соматики людини, наприклад спинний мозок або шкіра [4]. Однак вплив зовнішніх умов на розвиток і збільшення мозку доволі незначний.

У неокласичній філософії, крім впливу соматики, аналізують особливості зміни свідомості людини на сучасному етапі розвитку людства. Сутність свідомості часто зводять до її ідеальності. Свідомість містить у своїй структурі думки, почуття, переживання, імпульси, які можуть бути проаналізовані, перебувають під контролем самоспостереження або під контролем волі [3]. Коли втрачається свідомість (стан сну, травма), її сутність легше проаналізувати зі сторони. Існування «гіперактивної» свідомості у жителів економічно розвинених країн можна довести за допомогою таких зовнішніх фактів її вияву, як лунатизм (сюди можна додати стан коми), поширений серед місцевого населення Європи, Америки й майже нетиповий в інших країнах. Це свідчить про те, що межі фізичних та психологічних можливостей людини постійно «випробовуються» в окремих націях, що породжує зворотну реакцію свідомості в таких виявах, як лунатизм або кома.

У сучасній неокласичній філософії людину не визначають як тварину (соціальна тварина, розумна тварина), зазначаючи лише, що людина має природний початок. Якщо розглядати поняття природи в широкому розумінні, то вся навколишня реальність – це природа, включно з космосом та елементарними частинками. Людина – надприродна істота, яка, крім здатності до самовідтворення (розмноження), здатна до саморефлексії, самоаналізу й самовдосконалення. На відміну від тварин або рослин, людина прагне бути кращою за іншу людину, бажає віддалити смерть і живе за рахунок трудової діяльності. Хоч багато тварин також живуть за рахунок праці, а деякі з них набагато працьовитіші, аніж людина, і мають розвинену «соціальну» ієрархію, чи структуру (бджоли, мурахи), трудова діяльність людини розвивається з постійними якісними змінами, а основною умовою праці є органопроєкція, тобто отримання результатів праці за допомогою іншородних об'єктів (від добування вогню та одомашнювання тварин).

Б. В. Марков зазначає, що сутність людини може бути розкрита не у фізичних, а в антропологічних параметрах. Отже, виділяють такі закони розвитку свідомості, як *залежність*

зміни та формування свідомості від медично здорового мозку (тобто стани вроджених аномалій, алкогольного або наркотичного сп'яніння, травма, хвороба або навіть сильна перевтома не є станами медично здорового мозку); закон залежності зміни свідомості від характеру праці, діяльності людини [3]. Другий закон стверджує, що свідомість людини змінюється тим ефективніше, чим вищий рівень характеру праці; коли відбуваються зміни в характері праці, свідомість теж вимушено змінюється. Третій закон стверджує залежність зміни свідомості людини від взаємодії із середовищем (як із природою, так і з суспільством), тобто лише факт перебування в середовищі не змінює свідомості, її змінює саме взаємодія із середовищем. Четвертий закон – це залежність формування та зміни свідомості людини від удосконалення її мовлення та мови. Оскільки Homo habilis сформувався приблизно 5 млн років тому з невербальною мовою, а Homo erectus – приблизно 1,8 млн років тому з вербальною мовою [3], це свідчить про кількомільйонний період розвитку людини без чітко сформованої мови, але з процесами розвитку мислення. Факт впливу мови на розвиток мислення й інтелектуальний розвиток підтверджує те, що знання кількох мов значною мірою розвиває мозок. Піклування про мову народу – це передусім піклування про інтелект народу, його архетипи, а отже, знищення мови призводить до знищення інтелекту народу, і, як наслідок, знищення свідомості народу. П'ятий закон вказує на залежність зміни свідомості від рівня самодетермінації свідомості людини, від впливу людини на себе. Процес самовиховання та саморозвитку людини – творчий, стрибкоподібний і спроможний на отримання т. зв. таситного знання.

Отже, закони зміни свідомості базуються на залежності від наявності медично здорового мозку, характеру праці, взаємодії із середовищем, удосконалення мовлення та мови й рівня самодетермінації свідомості. У разі порушення антропологічних констант порушуються межі, унаслідок чого людина перестає бути людиною.

Література:

1. Марков Б. В. Образ человека в постантропологическую эпоху. *Вопросы философии*. 2011. № 2. С. 23–33
2. Меньчиков Г. П. Антропологические константы: Ч.1. Основные закономерности соматического роста человека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/antropologicheskie-konstanty-ch-i-osnovnye-zakonomernosti-somaticheskogo-rosta-cheloveka-1/viewer>.
3. Меньчиков Г. П. Антропологические константы: Ч.2. Основные закономерности изменения сознания человека. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/antropologicheskie-konstanty-ch-ii-osnovnye-zakonomernosti-izmeneniya-soznaniya-cheloveka/viewer>.
4. Шамсутдинова Д. В. Профилактика и коррекция девиантного поведения учащихся средствами культурно-досуговой деятельности. Казань: КГУКИ, 2011. 131 с.

Ткаченко Ольга

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ШКОЛИ ЯК ГЕТЕРОТОПІЇ В СУЧАСНІЙ ДИТЯЧІЙ ЛІТЕРАТУРІ

– Вирішення також має значення. Мені потрібно бачити, як ти думаєш.
– Іще чого. Щоби хтось бачив... Мої думки – моя особиста справа, нема чого...
Н. Дашевська. «Я не тормоз»

Досліджуючи дискурсивну владу, Мішель Фуко визначав дитину як один із соціальних елементів поза межами норми [11]. Щоб контролювати неповноцінні дії, рухи дитини, їхні недостатні результати, безплідну сексуальність, узагалі вивільнення енергії й розвиток дитячої думки, відбулася педагогізація дитинства. Щоб здійснювати цей контроль, влада своїм диспозитивом наділила окремих вид гетеротопії – школу.

Як відомо з робіт Фуко, школа – це виправний заклад, як і в'язниця. У такому разі інститут освіти в межах дидактичної та педагогічної роботи виконує функцію владного контролю через нагляд, оцінювання й одночасне дослідження, виявлення відхилень та спонукання до їхніх виявів, покарання, передання культурних цінностей як зразків. Система оцінювання, спостереження слугує для того, щоб влада отримувала якомога більше знань про

дітей. Це дає їй змогу бути єдиною, кому належить істина про дитинство і хто може сформулювати його норму [12].

Однак, крім школи, значну роль у виховуванні, трансляванні культурних, моральних, соціальних зразків, демонструванні покарань за непослух взяла на себе література. Трохи пізніше за школу (у XVII–XVIII ст.) виникають твори для дітей – перші звернення до дитини, які мають суто виховний характер [13]. Уже тоді літературні тексти усвідомлювали як такі, що мають великий потенціал впливу у вихованні й репрезентуванні ідеального образу дитинства. З упродовженням масової освіти шкільна тематика трапляється щораз більше у творах дитячої літератури. Тож у таких текстах можна простежити, як транслюють культурні ідеали щодо дитинства, описують механізми здійснення влади та внутрішні соціальні зв'язки у школі, як функціонує ця гетеротопія й наскільки потужний її диспозитив.

Саме це цікавить нас у дослідженні сучасної дитячої й підліткової літератури. Користуючись методологією Youth Lens, пропонуємо виділити цю гетеротопію як топос взаємодії дітей і дорослих, нормативності та ненормативності [14, с. 518]. Звернення до методів дискурсивного аналізу, доробку Фуко в дослідженні дискурсивної влади допоможе вивчити репрезентацію гетеротопії школи в деяких закордонних та українських дитячих і підліткових книжках.

Виділення дитинства за межі простору, де відбувається основне життя соціуму, взаємодії та комунікації в ньому, уже вказує на ненормальність, окремішність його як феномену та спільності (у широкому розумінні). Водночас ненорму можна розглядати в межах дитинства, адже відхилення від зразкових показників теж вважають за ненорму (у вузькому розумінні), яку й має виправляти школа. У сучасних текстах виділяємо три її ролі в сюжеті (межі між ними розмиті).

1) Важливі події в сюжеті відбуваються в просторі школи. Утім, її контрольна й виправна функція недостатньо реалізовані. У школі діти виявляють сексуальність, психологічний стан, здійснюють процес ідентифікації через тілесність, за що не отримують суворого покарання [3; 4; 8]. Успіхи в навчанні персонажів мало хвилюють, за непослух вони знову-таки не завжди отримують покарання. Роль учителя, директора як охоронця порядку, контролера, носія влади ослабла. Він досі залишається ним, стаючи арбітром у конфлікті (його думка може виражати думку загалу, авторську позицію) [2; 8; 9]. Однак іноді він не лише карає за непослух, але й може дозволити собі незначний вихід за межі встановленої дисципліни [1; 10].

До того ж школа у свою спільноту приймає ненормативні елементи іншого виду – дітей із вадами фізичного розвитку, з особливими потребами, з ненормативною тілесністю. Це прийняття відбувається не просто, на цьому може й ґрунтуватися основний або другорядний конфлікт [1; 2; 9]. Якщо його розв'язують позитивно, то за ініціативи і дорослих, і дітей (остання, проте, визначальна для носія ненормативних рис). Дитинство наділяють статусом норми, припис до якого дає персонажам наблизитися до нормативності. Диспозитив обмежують, навчаючи приймати іншого.

2) Школу подають епізодично або як одну зі сфер життя дитини, основні події сюжету розгортаються поза нею. У її межах відбувається описане в першому пункті. Поза школою диспозитив влади отримує сім'я, де нормативність дитини розглядають через нормативність сім'ї, а владу теж суворо не реалізують [5; 8].

3) За сюжетом діти мають опинитися/опиняються у спеціалізованих закладах/класах. Від дітей не приховано/дітям відкрито потужність диспозитиву влади, утіленому в таких закладах. Вони навмисне та явно не виправляють ненорму в дитині, а посилюють вади, які подають як риси ідентичності [2; 6; 7]. Поміщення в такі заклади сприймають як насилля. Дитячі персонажі можуть повставати проти цього, або ж у ситуацію втручається дорослий із ненормативними поглядами.

Отже, наше дослідження показує, що сучасна дитяча література дає новий погляд на ненормативність дитинства, розмиваючи її межі. Дитячий персонаж може безкарно порушувати дисципліну, сприйматися як нормативний на фоні іншої ненорми, протестувати проти суворої політики влади. Школа як гетеротопія в текстах не виконує всіх функцій, дитина в ній отримує деяку свободу самовияву. Тож дитячі книжки відверто компрометують школу, заступаючись за суб'єктивність дитини. Як і три століття тому, така література

репрезентує сучасні її цінності, тож можна вважати, що вона вказує на серйозні зміни у функціонуванні дискурсивної влади щодо дитинства.

Література:

1. Дашевская Н. День числа Пн. М.: Самокат, 2019. 200 с.
2. Дрейпер Ш. Привет, давай поговорим / пер. О. Москаленко. М.: Розовый жираф, 2012. 281 с.
3. Купріян О. Щоденник Лоли. К.: Книголав, 2018. 208 с.
4. Луцевська О. Скелет без шафи. Х.: Ранок, 2019. 96 с.
5. Мёллер К. Я – Янис. М.: Livebook / Гаятри, 2009. 160 с.
6. Мюррай М.-О. Oh, boy!. К.: Рідна Мова, 2017. 176 с.
7. Мюррай М.-О. Умник / Н.Мавлевич. М.: Самокат, 2018. 248 с.
8. Нильсон-Бренстрем М. Цацки и его семья. М.: Самокат. 152 с.
9. Паласіо Р. Дж. Диво / пер. С. Колесник. Х.: Віват, 2018. 368 с.
10. Пеннак Д. Камо. Агенство «Вавилон» / пер. с франц. Н. Шаховской. М.: Самокат, 2003. 96 с.
11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. *История сексуальности. Том первый*. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_vol/index.php.
12. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Fuko_Turm/index.php.
13. The Embodied Child: Readings in Children's Literature and Culture / ed. by Roxanne Harde, Lydia Kokkola (pp. 37–42). Routledge, 2017.
14. Petrone R., Sarigianides S. T., Lewis M. A. (2015). The Youth Lens: Analyzing Adolescence/ts in Literary Texts. *Journal of Literary Research*, Vol. 46 (4), 506–533.

Штирбул Валентин

Одеська національна музична академія імені А. В. Нежданової

МЕТАМОРФОЗИ ОРФЕЯ В СУЧАСНІЙ МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ

Трагічна історія давньогрецького співця Орфея, який міг зачаровувати співом не тільки людей, а й звірів та птахів, давно стала одним із вічних сюжетів у літературі, музиці, образотворчому та театральному мистецтві. Міф про знаменитого співця, який здійснив подорож до підземного світу заради звільнення коханої Еврідіки від кайданів смерті, надихнув багатьох композиторів, починаючи від Я. Пері, К. Монтеверді та К. В. Глюка до сучасних музикантів, на створення опер, мюзиклів, поп- та рок-композицій. Звісно, кожна історична епоха накладала свій відбиток на всім відомий образ. Найчастіше трапляються трактування, що стосуються однієї з найважливіших тем міфу – можливості врятувати життя силою мистецтва.

Герой відомого поп-співака Девіда Боуї Зігі Стардаст деякою мірою повторює долю Орфея, чие тіло розірвали на частини менади. Цей епізод ми знаходимо в XI книзі «Метаморфоз» давньоримського поета Овідія.

У інтерв'ю 1974 року Д. Боуї говорить про своє бажання перетворити виконання альбому про Зігі Стардаста на театральну виставу, адже візуалізація образу відіграє вирішальну роль у його створенні. Ось яким, на думку музиканта, має бути сценічне втілення героя у фінальній пісні: «Коли з'являються нескінченності, вони матеріалізуються за допомогою шматочків його тіла, тому що самі складаються з антиматерії й у нашому світі існувати не можуть. На сцені вони розтягують його на шматки під пісню "Rock and Roll Suicide". Після смерті Зігі нескінченності привласнюють його елементи і стають видимими» [2]. Герой Боуї з'являється на сцені в яскравому костюмі, який за одну мить розривається на безліч строкатих клаптиків тканини. Споглядання цієї сцени породжує асоціації з однією з малярських течій початку ХХ століття – орфізмом, для якого характерною рисою була строкатість у поєднанні фарб основних кольорів спектру.

Однак є й помітні відмінності в образах Орфея та Зігі. Якщо Орфей після земного життя може співати лише в підземному світі, то у випадку із Зігі вмирає тільки герой, а співак, його творець, далі нескінченно матеріалізується за допомогою свого образу.

Про цю подвійність ролі художника та його образу пише соціолог, дослідник культурних процесів Габріель Кляйн: «Поп-культура як спосіб життя означає образ думок і почуттів, життя та смерті»: для неї «саме з цієї причини містифікація ранньої смерті є

важливим елементом» [7, р. 42]. Для повноти образу в поп-музиці та поп-культурі повинні бути образи як життя, так і смерті. Саме таке рішення сприятиме злиттю образів жертви й рятівника в образ митця. Для більшої достовірності у відтворенні цієї подвійності артисти, які грають смерть у концертах, використовують альтер-его.

Композитор О. Журбін у рок-опері «Орфей та Еврідіка» (1975) трактує образ давньогрецького співця в зовсім іншому ключі. Сюжет ґрунтується на розповіді «про долю естрадної зірки, а не про страждання міфологічних закоханих, розлучених смертю» [1]. Втративши кохану в гонитві за славою, Орфей О. Журбіна повстає проти фанатів, які «розірвали його душу подібно до давніх вакханок, що умертвили міфічного Орфея» [1]. Однак повернути Еврідіку не так просто у світі, де все, включно з талантом, «розфасовано для продажу», де навіть бунт проти цього світу продають дуже добре [3, с. 97]. У такому розумінні дуже показова сцена своєрідного аукціону з «продажу» таланту Орфея.

Трактування образу Орфея, що спирається на розгляд мистецтва як інструменту для самобереження митця, помітне в альбомі «The Black Parade» (2006) групи «My Chemical Romance». Фронтмен групи Джерард Вей протягом альбому виступає в кількох ролях. Головний герой, якого можна асоціювати з Орфеем, розповідає про свої взаємини з музикою, сподіваючись на силу мистецтва в боротьбі зі смертю й у досягненні визнання. Сумніви героя, його альтер-его, утілені в образі Еврідіки, висловлюють думки про нерівність сил мистецтва та смерті, яка постає у вигляді «Чорного параду». Фінальна пісня альбому свідчить про подолання страху смерті та обнадійливе переоцінення мистецтва, яке дає змогу продовжити життя митця в його творіннях: «Я не боюся далі жити. Я не боюся ходити по цьому світі наодинці» [7]. Завдяки такому трактуванню катарсис може відчутти не тільки виконавець, а й глядач.

Теоретик культури Хосе Е. Муньйос звернув особливу увагу саме на цей аспект панк-рок-музики, зазначивши, що вона може керувати певною «соціальною хореографією», розглядаючи прагнення людей «до чогось такого, що не є справжнім часом або місцем, з його задушливими межами та глухими кутами» [6]. Така оцінка панк-рок-музики ґрунтується на концепції хаосу, який породжує, а не руйнує, який відкриває нові можливості для відродження нового й кращого «себе» як для митця, так і для глядачів.

Ще одним прикладом творчої інтерпретації легендарної історії кохання є мюзикл Анаїс Мітчелл «Hadestown» (2006). Назва вистави свідчить про те, що основний акцент в сюжеті перенесений на повелителя Царства мертвих Аїда, а ключовою стає його пісня «Why We Build The Wall?». На запитання «Чому ми будуємо стіну, мої діти?» представники підземного світу відповідають: «Ми будуємо стіну, щоб бути вільними» [4]. Стіна навколо міста Аїда символізує страх, який примушує неспокійні душі, зокрема Еврідіку, віддати перевагу безпеці смерті перед хаосом життя.

Усі ці трактування зводяться до визнання можливості продовжити життя митця в його творах, перетворюючи давній міф на розповідь про самопізнання. Отже, ми доходимо висновку, що відродження та творче оновлення Орфея може відбутися за умови, що його альтер-его, Еврідіка, залишиться позаду. Смерть альтер-его на сцені символізує нове життя для митця й перетворює трагічну історію Орфея та Еврідіки на історію про рятівну всепереможну силу мистецтва.

Література:

1. Боброва М. С. Рок-опера Александра Журбина «Орфей и Эвридика»: проблемы драматургии. [Електронний ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rok-opera-aleksandra-zhurbina-orfey-i-evridika-problemy-dramaturgii>.
2. Копетас К. «Интервью Уильяма Берроуза с Дэвидом Боуи» в «Роллинг Стоун» [Електронний ресурс]. URL: <https://www.rigaslaiks.ru/zhurnal/besedy/uilyam-berrouz-znakomtes-eto-devid-boui-19289>.
3. Пелевин В. Generation «П». СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 320 с.
4. Catenaccio C. Why We Build the Wall: Hadestown in Trump's America, SCS 2019 abstract. [Електронний ресурс]. URL: <https://classicalstudies.org/annual-meeting/150/abstract/why-we-build-wall-hadestown-trumps-america>.

5. Klein G. Image, Body and Performativity: The Constitution of Subcultural Practice in the Globalized World of Pop. In D. Muggleton, R. Weinzierl (Eds.), *The Post-Subcultures Reader* (pp. 41–49). Oxford: Berg, 2003.

6. Muñoz J. E. Gimme Gimme This... Gimme Gimme That: Annihilation and Innovation in the Punk Rock Commons. *Social Text*, 31, 3 (2013), 95–110.

7. My Chemical Romance, «Famous Last Words» in *The Black Parade*, 2006. [Електронний ресурс]. URL: https://mychemicalromance.fandom.com/wiki/Famous_Last_Words.

Шум Ольга

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

МІФ І ЛІТЕРАТУРА ЯПОНІЇ ЯК ПРОБЛЕМА ТРАДИЦІЇ ТА ІННОВАЦІЇ

Слово «міф» походить із Давньої Греції й має багато значень. Це і слово, і розповідь, і вислів, і сказання, і бесіда тощо. Багато теоретиків, які досліджували сутність міфу, розуміли та трактували його по-різному. Дослідивши цей термін, можемо сказати, що в нього стільки ж значень, скільки й учених, які його використовують. Наприклад, А. Ф. Лосев коментував міф у широкому сенсі й вважав його особистісною формою, символізацією комунікації з Богом. Схоже пояснення давав К. Хюбнер, але водночас вони ставили зовсім різні мету та завдання [1]. У міфі завжди є образ, який характеризує певне явище, а специфіка міфу в тому, що він передає інформацію цього образу через алегорії. Останні виражають відповідні архетипи колективного несвідомого.

Міфологію не можна назвати літературою, але саме вона була поштовхом до розвитку літературної творчості. Співвідношення літературної та міфологічної творчості ще на початку ХХ століття переросло в літературний міфологізм. Література й міфологія пов'язані генетично через фольклор. Міфи зберігалися в героїчних епосах, казках і навіть театрі, справляючи вплив на літературу.

Міфологічне мислення в літературній творчості виявляється внаслідок умоглядного осягнення світу, що не підкорюється розуму, містично прихованого. Приклад Японії в цьому плані дуже наочний.

Давня Японія перевершувала багато інших країн міфотворчістю й на це були причини. Одна з них – те, що Японії завжди загрожували кліматичні та природні катаклізми, які призводили до руйнувань і багатьох смертей. Не знаючи, звідки приходило лихо, японці почали шукати захист у надприродних сил, поклонятися їм. Водночас вони надіялися ці сили тільки позитивними рисами: добротою, справедливістю, чуйністю тощо. Такими захисниками ставали місцеві божества, які уособлювали різні сили природи: вітер, сонце, дощ тощо. Серед них немає злих могутніх богів, які несли б трагедію, руйнування чи катастрофу, як це полюбляла зображувати грецька міфологія. Усі міфологічні конфлікти в японських міфах розв'язували за допомогою компромісу. Японці завжди прагнули гармонійного життя, що підтверджують і їхні міфи.

Саме так почала зароджуватися міфічна картина існування давніх японців, яка згодом стала частиною повсякденного життя. Тому сказання, у яких ішлося про богів ще задовго до появи людей, не викликали здивування чи недовіри, адже японці були впевнені, що все у світі – це воля богів.

Міфологічні мотиви часто простежуються в японській літературі. Найвідоміші японські літературні пам'ятки – «Кодзікі» та «Ніхонгі» – сповнені міфічних сюжетів. Їх почали інтерпретувати лише в 1960-1970-х рр. як історичні джерела, щоб порівняти міфологічне та історичне.

У ХІХ столітті «батько сучасної японської оповіді» Саньютей Ентю також використав популярний міфологічний сюжет про закоханих (юнак закохується в примару молоді дівчини) у романі «Пионовий ліхтар». Він один із перших зробив це у вільному, розмовному стилі, поєднавши у творі як традиційні японські, так і новозапозичені західні віяння та техніки письма. На перший погляд, роман постає твором містичним, у традиційному японському стилі повістей про духів і карму, але надалі майже всі містичні елементи здобувають цілком реалістичне пояснення, тож роман містичний стає романом детективним.

Узагалі японська література характеризується органічним поєднанням реалістичності й містичності: одне стає тлом для іншого, а реалістичні сюжети – метафорами міфів та архетипів несвідомого й навпаки. Так, наприклад, у романі Харукі Мураками «Кafka на пляжі» є епізод, який перегукується з грецьким міфом про Едіпа. Хлопчику в цьому тексті також було передбачено, що він житиме з матір'ю й сестрою та вб'є батька.

Використовувати японську міфологію намагалися не лише японські, але й європейські та американські автори. Наприклад, Дебора Болівер Боем у збірці «Примара усмішки» намагалася написати про Японію, використовуючи її легенди, розповіді, міфи, але справжні корінні японці цього не сприймають, бо у згаданій збірці зображено все дуже по-європейськи, образно та яскраво, наче для кінофільму. Таке подання японської міфології не розкриває її тонкощів та особливостей.

Японська література намагалася йти в ногу з сучасністю, а отже, орієнтуватися на Захід. Унаслідок західних впливів виникли нові жанри літератури та філософські погляди.

Отже, це питання можна й далі досліджувати, бо японська міфологія розвивається, посідаючи вагомe місце в сучасній японській літературі і в усних сказаннях. Про японські міфи не забувають і на різних святах та під час обрядів. У цьому й цінність традиційної міфології для інноваційної літератури.

Література:

1. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М: Восточная литература, 2006. 407 с.
2. Treat J. W. (Ed.). Contemporary Japan and Popular Culture (pp. 69–103). Richmond, Surrey: Curzon, 1996.

Astapova Yana
Kharkiv National Medical University
Prystyuk Kateryna
National Technical University «Kharkiv Polytechnic Institute»

SOCIO-CULTURAL LANDSCAPE OF KHARKIV IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY

In today's urban world, the systemic changes in communications could be seen: on the one hand, a person faced with problems caused by economic, political, and ideological factors; on the other hand, there are fundamentally new ways of integrating people into the socio-cultural environment of the city, which form a sense of unity, solidarity, tolerance for cultural diversity of the city inhabitants [3, p. 65]. Assessing the contribution of domestic and foreign scientists and practitioners, their scientific, methodological and practical results in the field of natural and urban landscape, it should be noted that nowadays the problem of the methodology of urban landscape use is poorly explored and needs research and systematization.

Issues in history, philosophy, and sociology of urban landscape are considered in the researches of Kharkiv scholars O. O. Musiezdova, O. V. Kravchenko, G. G. Fesenko and others. The works of these authors concern the philosophical-urbanistic and communication discourses of natural-anthropogenic landscapes.

There are dozens of scientific definitions of the term «landscape». According to the definition of the European Landscape Convention, «landscape» means a territory (in the sense that it is perceived by people), the nature of which is the result of the action and interaction of natural and / or human factors [1, p. 56]. The landscape is inextricably connected to the properties of the space. The formation of styles of anthropogenic landscape was greatly influenced by the traditions and culture of different people, who subsequently integrated into other styles, complementing and developing each other. UNESCO documents use the term «cultural landscape», which is assessed by a typology based on such classifications as the degree of cultural transformation and the viability of the landscape.

At the present stage of urbanization, a large city is a complex differentiated environment that consists of several zones, different in historical depth and intensity of use. Each zone has its own cultural potential and degree of urbanization of the environment. The city combines two sides of

space: the outer, the objective, the geographical, the natural, the human-independent one, and the inner, man-made, architectural one, organized by law not only for expediency and of beauty.

The characterization of the city of Kharkiv as an excursion-cultural landscape relies on an analysis of the semiotics of the city. The paradigm of Kharkiv development as an excursion landscape is inevitably linked to cultural transformations – the transformation of city residents into active subjects, carriers of personal development potential. Forms of self-expression and realization of personal creative potential are becoming relevant. A new type of space is emerging in Kharkiv environment, where people not only live and engage in diverse activities, but also create a new type of relationship, a new urban community that reflects the various forms of socio-cultural communication. Today, Kharkiv is interpreted as a part of the «new» Ukrainian space, which is at the stage of formation, and the essential feature of which is the processes of self-identification.

It adapts to «new» roles in the cultural landscape of modern Ukraine, Kharkiv (however, like other Ukrainian cities) appears as a post-Soviet entity. In the philosophical and cultural aspect of the Kharkiv semiosphere there is a landscape-semiotic ambivalence. It performed the functions of the southeastern outpost of the Russian Empire, so in terms of semiotics this position gave the city signs of eccentric space. At the same time, the construction of the Kharkiv fortress according to the fortification rules of that time with expressed by a radial type of planning indicates a spatial organization inherent in a concentric city. Thus, an effect of a kind of compromise could be seen between geographical factors and human activity, which is oriented to asserting the city's central position in the landscape. Such specifics led to the emergence of numerous projects, the purpose of which was to declare its own weight and uniqueness (for example, the addition the Assumption Cathedral of Alexander's bell tower in honour of the victory in the Patriotic War (1812), which was higher than the bell tower of Ivan the Great in Moscow). With regard to the Soviet period in Kharkiv history, the most interesting period was the «golden age» (1919–1934), when the city was the capital of Soviet Ukraine. Significant features of cultural space – orientation to the capital of the former USSR, relevance in the space of Kharkiv ideas of gigantomania (a manifestation of which is the State Industrial Committee), the priority of size as a topological feature of the landscape. The excursion environment of Kharkiv needs a socio-cultural space that encourages interaction and leads to the development of new ideas. The actual direction of development of modern Kharkov is the inclusion of creative activity in the system of personal values and the formation of needs for creative self-realization, spiritual and cultural development.

Thus, the socio-cultural space of the city can be defined as a specific relationship between the subjects of culture, and new conditions (including material ones), the system of values, and cultural needs and means of satisfying them.

References:

1. Кравченко О. В. Культурний ландшафт Харкова як відображення основних тенденцій змін міської культури. *Харківський регіон: пошук стратегії оптимального розвитку: матеріали наук.-практ. конф.*, 19 жовт. 2005 р. Харків, 2005. С. 54–63.
2. Мусиездов А. А. Социологическая концепция городской идентичности: монография. Харьков: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2013. 372 с.
3. Фесенко Г. Г. Філософія просторового розвитку міст у контексті комунікативних теорій. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2017. Вип. 10. С. 65–71.

ЗАРОДЖЕННЯ ОБРАЗУ ТРАНСГУМАНІЗМУ В ЦИФРОВОМУ ПРОСТОРИ: КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Актуальні питання сучасної культурної антропології знаходять відбиття в образах художнього цифрового простору, а питання про місце людини в умовах метамодерну актуалізоване ускладненням суспільного ладу.

Позиція трансгуманізму стає важливою у філософській проблематиці. Ідеї трансгуманізму відображені в усіх сферах цифрового простору. Ґрунтуючись переважно на візуальному складнику цього простору, пропонуємо розглянути філософську ідею у феноменологічній традиції й проаналізувати жанрові особливості, властиві засобам вираження та технологічним аспектам візуальної культури, на прикладі комп'ютерних ігор, літератури й фільмів жанру наукової фантастики.

Питання про місце людини й запитування про свою природу в історії філософії бере початок із метафізики, а в нашому дослідженні цю лінію продовжує крізь художній цифровий простір. Ми називаємо таким простором тканину твору як кінцевий результат однієї або кількох реалізованих концепцій, доступних для сприйняття суб'єктом (залученим глядачем).

Питання метафізики вшиті в сюжетну лінію – вони відображені в атрибутах (елементах у художньому просторі твору), у ракурсі зображення та позиції «глядача», розкадруванні й дальшому монтажі, кольорі та світлі в кадрі, і це, якщо говорити про реалізацію ідеї і про кінцевий продукт, – візуально оформлений образ. З огляду на реалії, які становлять середовище, умову появи колективної ідеї (навіть авторське кіно – метапродукт), можемо говорити про актуальність вивчення феномену трансгуманізму в цифровому просторі.

Достовірність відбиття реальності в сучасному мистецтві та його стилях умовна. Наприклад, реальність у стилі кіберпанк – це майбутнє й те, як його стан зумовлений процесами в суспільстві, що їх адепти розглядають як занепадницькі. Тож ми вважаємо, що потрібно говорити про справжність екзистенції в межах стилю одного твору або в контексті стилю автора, концепції, течії, твору, проекту.

У цьому дослідженні ми ставимо за мету проаналізувати, зокрема, те, як у жанрі кіберпанк розглядають проблему моралі через ідею трансгуманізму. Тим самим ми звертаємося до сфери цифрового простору й розглядаємо культурний пласт через філософію моралі, питання моралі особистості й моралі суспільства.

Головна мета цієї статті – з'ясувати характер і культурну динаміку основних теоретичних філософських проблем сприйняття дійсності, критичного осмислення, виявити зв'язок із сучасністю та вплив на інтелектуальний розвиток суспільства й наукові трансформації.

Перед нами стоїть завдання показати дві сторони ідеї трансгуманізму – не тільки прихильників концепції, але й критиків, – щоб повно та глибоко проаналізувати розглядуваний феномен і дійти висновків, сформулювавши новизну дослідження. Нас цікавить матеріал, що ґрунтується на сучасній нейробіології, коли автори концепцій намагаються показати ці дві сторони дилеми трансгуманізму.

Багатоплановість твору допоможе розглянути методологія, яку ми взяли за основу на початку нашого дослідження, визначивши нею художній простір твору – спершу на прикладі реалістичних картин і відтворення в них дійсності. Застосувавши аналіз феноменів Маріјона, ми говоримо про цифровий художній простір як більш актуальний для вираження ідей трансгуманізму.

Говорити про джерела цього питання означає звертатися до джерел, давніших від жанру наукової фантастики. У різні історичні епохи ідеї про людину майбутнього озвучували

багато вчених, теологів і філософів, а пізніше авторів-фантастів, намагаючись знайти межі «людського».

Трансгуманізм як філософський напрям розглядає ідею поліпшення людської природи за допомогою нових технологій. Оскільки багато ідей розглядали тільки фізичне вдосконалення людини, фантасти почали побоюватися, що трансгуманізм не усуне людських вад, а навпаки, посилить їх.

Найвиразніше цей аспект відображений у жанрі кіберпанк, у якому люди стали сильнішими, швидкими й витривалими, але залишилися так само нещасливими.

З популяризацією трансгуманізму актуальною стає проблема «Тесея». Згідно з давньогрецькою легендою, це корабель, у якому поступово поміняли кожну деталь на нову. Чи залишився він собою?! У контексті трансгуманізму можна поставити й питання про природу людини.

Автори-фантасти, услід за вченими-біологами, стверджують, що людей від решти природи відрізняє наявність розуму. Саме гіпотетичні когнітивні й культурні відмінності ставали основою для фантастичних творів.

Філософ Іммануїл Кант припускав, що наші уявлення про добро та зло – це наслідок мислення, розумного судження. Щоб використовувати розумові здібності заради просвітництва, людина сама створила для себе певні правила. Отже, за Кантом, мораль і моральність приходять разом із раціональністю, будь-який освічений розум рано чи пізно прийде до універсальних, загальних моральних правил.

На схожі ідеї можна натрапити не лише у фантастиці, а й в історії філософії. Фрідріх Ніцше висував гіпотезу, що саме новий образ мислення буде відрізняти надлюдину від її предків.

Багато творів в жанрі космічної фантастики й кіберпанку порушували тему «людяності». Проблеми трансгуманізму від фізичних поліпшень до розширення можливостей розуму нагальні, але «людяність» часто зводиться до питань моралі. Тож нам важливо простежити філософські підстави ідей трансгуманізму й питання про місце людини від зародження ідей до оформленого візуального образу в цифровому просторі сучасності.

Література:

1. Антология мировой философии: Сб. философ. текстов в 4 т. / под ред. В. В. Соколова, В. Ф. Асмуса и др. М: Мысль, 1971–1972.
2. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, ред. Ц. Г. Арзаканяна, М. И. Иткина; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. М.: Эксмо, 2007. 736 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. Ю. М. Антоновского. М.: Моск. гос. ун-т, 1990. 300 с.
4. Эпштейн М. Н. Гуманология: экология человека и антропология машины. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/epshtein/epchtein3>.

*Богданова Юлия
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОСНОВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ТЕЛЕ В КИНЕМАТОГРАФЕ ОТ ЕГО НАЧАЛА ДО НАШИХ ДНЕЙ

С самого начала, у истоков зарождения, кинематограф нес в себе функцию – притягивать публику, показывая ей необыкновенные тела (с уникальной физической красотой или уродством). Основу всех фильмов того времени составляли монстры, атлеты, проститутки, преступники и их жертвы [1].

Это все обуславливалось тем, что в начале XX века была страсть к телесным зрелищам. Тогда были очень популярны «шоу уродов», публичные гигиенические кабинеты, музей Гревен. Кинозалы того времени располагались в местах, связанных с демонстрацией тела: переделанных сценах кабаре, спортзалах, музеях восковых фигур и даже борделях.

Также страсть к показу необычных тел обуславливалась страхом утратить эти тела в эпоху прогресса. Все это «шоу уродов» воплощало в себе настроения прошлого, с которым не

были готовы прощаться. В начале XX века задача кино состояла в том, чтобы продлить жизнь «телесным зрелищам». И такие фильмы, как «Франкенштейн» (1910) и «Дракула» (1921), отлично справлялись с этой задачей.

Далее, благодаря Голливуду, наступает новая эпоха кино, которая неразрывна с женской объективацией. Появляется новая тенденция стандартизированной красоты и эстетизированного тела. Как следствие производства привлекательности, появляется феномен роковой женщины со свойственными ей соблазняющим взглядом, манипуляцией мужчинами посредством флирта, привлекательным внешним видом (шикарное платье, обилие украшений и т. д.).

Функцией «вечно желанной» женщины становится затмить опыт и память о войне. Ведь появление таких героинь на экране как раз совпадает с послевоенными годами: Мэй Мюррей (1917–1926), Клара Боу (1922–1932), Луиза Брукс (1926–1936) и т. д. [1]. Затем образ роковой женщины претерпевает трансформацию и уже после Второй мировой войны мечтой солдат становится пин-ап-девушка с пышными формами, розовыми щечками, воплощающая американскую мечту.

Однако с развитием общества XX века, где женщине все больше позволяют ставить себя на один уровень с мужчиной в культурном, политическом и экономическом планах, необходимость в доминации с помощью тела отпадает.

К концу 1950-х мы можем наблюдать новый взгляд на тело (однако, это все равно остается еще именно женское тело), который связан с эпохой нового кино. Важным пунктом кинематографа новой волны становится истинная телесная природа, уход от фальшивого гламура Голливудского кино.

Одним из основных примеров такого кинематографа является фильм «И Бог создал женщину» режиссера Роже Вадима. В центре сюжета взаимоотношения красивой женщины (которую сыграла Брижит Бардо) с разными мужчинами. Данный фильм особенный тем, что он показывал абсолютную реальность тела, реальность жизни.

После эпохи абсолютной естественности и реалистичности тела, приблизительно к 1980-му, мы можем снова наблюдать тенденции к показу интересного / необычного тела. Более того, режиссеры уходят от тщательного изучения тел, теперь тело – это место для репрезентаций (работы режиссера Дэвида Линча являются пример такого отношения к телу).

Также усиливается связь человека и машины в кино, обусловленная цифровой революцией, которая началась в 1980-х. Она расширила возможности для существующих технологий и способствовала появлению новых. В качестве реакции на технологические изменения, в кинематографе появляется новый жанр – киберпанк.

Киберпанк для нас интересен тем, что данный жанр впитывает в себя идею трансгуманизма – отказ от «человека разумного» в пользу постчеловека как более совершенного существа. Человек должен трансформировать свою природу, трансформировать свое тело.

С начала киберпанка нам показывали переход в постчеловека на уровне трансформации тела: фильм «Робокоп» режиссера Пола Верховена (1987), аниме-фильм «Призрак в доспехах» режиссера Мамору Осии (1995) и др.

Затем на уровне трансформации окружающей действительности и перенесении сознания в виртуальный мир: фильм «Матрица» режиссеров братьев Вачовски (1999), фильм «Экзистенция» режиссера Дэвида Кроненберга (1999), фильм «Теорема Зеро» режиссера Терри Гиллиама (2013).

И уже в наши дни мы можем наблюдать за сохранением данной тенденции и за появлением фильмов и сериалов, в которых происходит полный отказ от старого тела в пользу нового – цифрового: сериал «Годы» режиссера Саймона Селлана Джоунса (2019), сериал «Черное зеркало» режиссеров Карла Тиббетса, Оуэна Харриса и др. (с 2011 года по наше время).

Литература:

1. Перемена взгляда: XX век. *История тела в 3 т., т. 3* / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло. М.: Новое литературное обозрение, 2016. С. 334–342.

2. Шредер П. Заметки о фильме нуар [Электронный ресурс]. Мастерская «Сеанс». 1990–2019. URL: <https://seance.ru/blog/noir-notes/>.

3. Эпштейн М. Н. Творческое исчезновение человека. *Философские науки*, 2009, № 2. С. 91–105.

Васейко Вікторія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ЧИ МОЖЕ АІ СТВОРЮВАТИ МИСТЕЦТВО?

З кожним днем штучний інтелект набуває дедалі більшої популярності у світі. Штучний інтелект (англ. Artificial intelligence, далі АІ) серед науковців різних галузей викликав запеклі дискусії: деякі вчені розглядають останні тенденції як позитивні, а інші – як найбільшу загрозу в майбутньому.

Сфера застосування АІ в мистецтві має наразі обмежений характер, оскільки АІ широко не використовують. Особливістю систем штучного інтелекту є те, що вони здатні створювати нові об'єкти літературних, художніх та аудіо(візуальних) творів. Ці роботи не поступаються роботам, які створюють люди.

Марк Коекельберг стверджує, що згенеровані АІ продукти можуть бути пов'язані з мистецтвом, а точніше з його поняттям, містячи водночас об'єктивний та суб'єктивний критерії [3, р. 285–303]. Вважається, що коли є об'єктивні критерії, які визначають мистецтво, то штучний інтелект можна легко використати, щоб створити продукт, який відповідає цим критеріям. Також цей продукт можна вважати мистецтвом з огляду на суб'єктивне судження творця штучного інтелекту. З цього випливає, що будь-що, навіть АІ, має право називати свої роботи мистецтвом. Тому важливо відрізнити запитання «Чи може АІ створювати мистецтво?» від запитання «Чи може АІ створювати хороше й гідне мистецтво?»

Вивчення мистецтва, яке створює штучний інтелект, має важливе значення для майбутніх досліджень, пов'язаних із творчістю АІ, адже вони стосуються загального ставлення до людської творчості. Щодо цього Е. Юдковський і Н. Бостром зауважили, що коли машини стануть у чомусь кращими за людину, то цю сферу вже не розглядатимуть як таку, яка представляє справжній «інтелект» [2, р. 316–334].

Двадцять років тому науковці виконали дослідження, які аналізували творчий потенціал АІ, зокрема навички малювання. Лише кілька років тому digital art звернув увагу на роботи АІ в мистецтві [6, с. 116–126]. Було багато спроб створити арт за допомогою АІ, деякі амбіції були реалізовані в проєкті Google Deep Dream та Creative Adversarial Networks (CAN). DeepDream – це програма, що використовує звивисту нейронну мережу, щоб аналізувати шаблони та форми в заданому зображенні й створювати новий малюнок [4, р. 146–151]. Вона працює за принципом створення та відбракування, тільки дискримінатор намагається зіставити створені роботи з наявними в базі даних стилями та напрямками. Завдяки цій взаємодії генератор вчиться створювати роботи, які не збігаються з жодним стилем, відомим дискримінатору [4].

Другий механізм – генеративно-змагальна мережа (GAN), яку створив Ян Ґудфеллоу 2014 р. Це комбінація двох нейронних мереж із різним функціоналом: генеративна мережа весь час створює максимально різні зразки на основі завантаженої в неї інформації, а друга, змагальна, – дискримінатор, який відрізняє наслідувальні зображення, створені першою мережею, від справжніх. Вони як художник і критик. Саме ці механізми й використовують сучасні художники, працюючи з АІ.

25 жовтня 2018 р. у нью-йоркському аукціонному будинку «Christie`s» за 432 500 доларів було продано те, що рекламували як перший твір образотворчого мистецтва, створений штучним інтелектом, – «Портрет Едмонда Белламі». Від самого початку ніхто навіть не підозрював про успіх цієї роботи, а мистецтвознавці підраховали, що зернистий портрет вигаданого персонажа XVIII століття, одягнутого в білу блузку й чорні штани, продадуть максимум за 10 000 доларів через його новизну.

Паризькі художники Уґо Казель-Дупре та Ґотье Верньє за допомогою алгоритму GAN створили спеціальний алгоритм, який аналізував тисячі портретів і, зрештою, отримали роботу, яку вперше оцінив і придбав невідомий аукціонер.

Художники через серію опублікованих статей вирішили пояснити, що їхня мета – популяризувати мистецтво, породжене AI, удоступнити його для широкої публіки. Після успіху молоді підприємці отримали похвалу від спільноти AI за те, що презентували цю концепцію в такий простий спосіб, що здавалося, ніби комп'ютер розгадував зображення за власним бажанням [1].

З огляду на розвиток AI виникає багато питань, які потребують розв'язання, зокрема чи можна твір, створений штучним інтелектом, вважати мистецтвом й оцінювати на рівні з працею людини.

Я вважаю, що результати діяльності систем штучного інтелекту можна визнавати як мистецтво. Продукт, породжений штучним інтелектом, лише деякою мірою імітує роботи, створені людиною, та й варто зауважити, що будь-який творець починає діяльність із наслідування чужих робіт, тож штучний інтелект не є винятком. Основною проблемою стає лише те, чи визнає арт-спільнота роботи AI.

Література:

1. Цифровий Рембрандт? В США продали картину, створену штучним інтелектом. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-45988703>.
2. Bostrom N., Yudkowsky E. The ethics of artificial intelligence. *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence* / ed. by K. Frankish, M. Keynes, W. M. Ramsey. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. pp. 316–334.
3. Coeckelbergh M. Can machines create art? *Philos. Technol.*, 30, 3 (2017), 285–303.
4. Elgammal A., Liu B., Elhoseiny M., Mazzone M. CAN: Creative adversarial networks, generating “Art” by learning about styles and deviating from style norms. arXiv preprint, 2017. *arXiv: 1706.07068*.
5. Marzano G., Novembre A. 2017. Machines that dream: A new challenge in behavioral-basic robotics. *Procedia Comput. Sci.* 104 (2017), 146–151.
6. Yu Yu. Research on digital art creation based on artificial intelligence. *Revista Ibérica De Sistemas E Tecnologías De Informação*, 18B (2016), 116–126.

Скубіна Наталія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

АВТОРСЬКА СТИЛІСТИКА ВІДЕОІГОР У КОНТЕКСТІ ВІЗУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ХХІ СТОЛІТТЯ

Авторську стилістику відеоігор розуміють як особливу естетику окремої відеоігри та візуальні прийоми, за допомогою яких цю естетику вдається реалізувати [1].

Завдяки авторській стилістиці гравець занурюється в новий віртуальний світ. Естетика відеоігри поєднана з геймплеєм (компонентом гри, що відповідає за інтерактивну взаємодію гри та гравця) і доповнює його.

З технічного погляду естетика відеоігри спирається на графічні можливості, що впливають на ступінь деталізації зображення, рівень спецефектів та текстурного різноманіття, проте зазначимо, що висока графіка сама собою не визначає якості авторської стилістики. Термін «естетика» тут охоплює всі аспекти гри; естетика стосується стилю гри, а не просто її технічних візуальних можливостей [3].

Сьогодні масові відеоігри вирізняються якісною графікою, привабливою для візуального сприйняття. Графіка створює якісні ілюзії простору, діє в реальному часі, взаємодіє з об'єктами та персонажами тощо. А з появою VR-технологій відбувається новий етап розвитку електронних ігор та їхніх візуальних якостей. Проте, аналізуючи рейтинги найпопулярніших ігор, бачимо, що чільне місце посідають не лише проекти, орієнтовані на графічні ефекти, а інді-ігри, які створюють незалежні розробники за невеликі кошти і які спираються лише на геймплей та естетичні особливості. Прикладом такої інді-гри є «Minecraft» – її створив 2009 р. програміст Маркус Перссон [2].

Виділяють кілька основних естетичних прийомів, що певною мірою наявні в кожній відеоігрі [1]. Передусім відповідність критеріям жанру. Так, в іграх жанру survival horror візуальна складова має підтримувати відчуття небезпеки й страху під час ігрового процесу.

Обов'язковий візуальний прийом – кінематографічність зображуваного – був у відеоіграх майже від самого початку розвитку індустрії. Відеоігри, що тривалий час були вторинні щодо фільму, першоджерела для сюжету й геймплею, перейняли чимало кінематографічних прийомів. Зокрема, згадаємо «правило 180 градусів» (або «правило вісімки»), суть якого полягає в тому, що під час монтажу сцен, у яких два персонажі спілкуються одне з одним, камера, змінюючи кадри, не повинна перетинати уявну лінію взаємодії цих осіб. Зображення згаданого суто кінематографічного прийому спостерігаємо під час діалогів двох персонажів у таких іграх, як «The Witcher 3: Wild Hunt» (2015) від польської студії «CD Projekt», або ж у третій та четвертій частинах серії ігор «Fallout» від компанії «Bethesda Game Studios» та ін. Часто трапляється копіювання сцен, як-от у «Call of Duty: WWII» та «Call of Duty 2», де є прямі візуальні посилання на стрічку «Врятувати рядового Раяна» Стівена Спілберга (1998).

Варто наголосити, що сьогодні відеогра вийшла за межі підпорядкованості кінематографу. Відеоігри нерідко відкривають нові можливості для кінотворців у наративному, технічному чи навіть філософському плані, коли стрічка стає результатом переосмислення філософії віртуальної гри. Фільми останнього типу запозичили радше не форму, а суть відеоігри як паралельної реальності. Одне з головних філософських запитань, на яке шукають відповідь у таких стрічках, – що є дійсність, а що віртуальність? До них можна зарахувати фільм «Початок» (англ. Inception, 2010) Крістофера Нолана або ж славнозвісну «Матрицю» (англ. The Matrix, 1999) сестер Вачовські [1].

Особливою рисою естетики відеоігор є використання просторового наративу – комп'ютерна гра підпорядкована структурі того простору, у якому вона відбувається. Сюжет відеоігор розгортається під час освоєння ігрового простору. Естетична повнота відеоігор втілюється тільки тоді, коли простір гри якнайкраще поєднаний із тимчасовим аспектом гри.

Література:

1. Bolter J. How the Videogame Aesthetic Flows Into All of Culture [Електронний ресурс]. *WTRED*, 2019. URL: <https://www.wired.com/story/how-the-videogame-aesthetic-flows-into-all-of-culture/>.
2. Dent S. “Minecraft” has sold 176 million copies worldwide [Електронний ресурс]. *Engadget*, 2019. URL: <https://www.engadget.com/2019/05/17/minecraft-has-sold-176-million-copies-worldwide/>.
3. Doan D. The Difference Between Good Graphics And Good Aesthetics In Video Games [Електронний ресурс]. *Medium*, 2017. URL: <https://gamedevlibrary.com/the-difference-between-good-graphics-and-good-aesthetics-in-video-games-eb012c2e3cbe>.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**XVI Харківські студентські філософські читання:
до 250 річниці з дня народження
Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля.**

Матеріали міжнародної наукової конференції
студентів та аспірантів
23–24 квітня 2020 р., м. Харків.

Відповідальний за випуск
Прокопенко В. В., д-р. філос. наук, проф.

Підписано до друку 30.03.2020. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Умов.друк.арк. 6,1. Обл.вид.арк. 7,6
Наклад 100 прим. Зам. № 290/20.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
Тел. 705-22-32